



Сергій Головащенко

СВЯТЕ ПИСЬМО
В УКРАЇНІ ❀
❀ (ПОШИРЕННЯ
ТА ІНТЕРПРЕТА-
ЦІЯ): КИЄВО-
МОГИЛЯНСЬКА
ТРАДИЦІЯ
В ЄВРОПЕЙ-
СЬКОМУ ❀
❀ КОНТЕКСТІ



Повернення києво-могилянської та київської духовно-академічної традиції до поля зору історико-філософського та історико-богословського дослідження — зважаючи на реальність такої реконструкції — є ознакою поступового подолання драматичного розриву зі світовим та вітчизняним духовно-інтелектуальним простором. Важливим аспектом такої реконструкції є відтворення особливостей становлення та еволюції традиції поширення та інтерпретації Біблії¹ — бо ж процес збереження та опрацювання Біблії як сакрального тексту та літературного феномену, універсально «наявного» в європейській культурі, є одним з необхідних підмурків становлення й розвитку також і релігійно-філософського освоєння світу, особливо у вітчизняній традиції. Історичне й теоретичне відтворення цього процесу уможливило і водночас вимагає дослідження джерел і «техноло-

¹ Див. про це: Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс. — К., 2001. — С. 259 (далі — Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс...); Його ж. Київська духовно-академічна традиція XIX — початку XX ст. в історії вітчизняного біблієзнавства // Наукові записки НаУКМА. — Т. 19. Філософія та релігієзнавство. — К., 2001. — С. 87—88.

гій» інтерпретації як з боку особливостей їхньої «локалізації» в місцевій традиції, так і з боку відтворення загальноєвропейського контексту. Ідеться, таким чином, про діалог із «вселенською» традицією, де кожен духовно-інтелектуальний «локус» є повноправним учасником.

Реконструкція київської біблеїстичної традиції передбачає встановлення: мовно-культурного контексту київської і взагалі вітчизняної біблійної та біблеїстичної книжності (мови, якими читалася Біблія, переклади та видання); її «культурно-книжного» контексту (поширення «книжних» форм, що унаочнювали текст Біблії); конкретних конфесійних форм включення біблійного тексту до богослужбової та богословсько-дидактичної практики церкви; міри й характеру застосування численних жанрів «біблійних компіляцій», де різноманітна актуальна проблематика виявлялася через зіставлення з універсальними парадигмами Священної історії¹.

Шляхи входження вітчизняної біблеїстичної книжності до універсального інтерпретативного контексту досягаються насамперед через виявлення: основних жанрів біблійних коментарів; реалізованих у цих жанрах герменевтичних підходів, прийомів та засобів екзегези, сформованих в християнському богослов'ї з урахуванням конфесійних особливостей; можливості впливу інших традицій на київську — через критику або рецепцію. Сама поява й розвиток цих жанрів були нерозривно пов'язані зі становленням різноманітних підходів до освоєння поліструктурності та полісемантичності Писання, що відбувався в лоні основних шкіл та традицій біблійної екзегези, які історично склалися. Це були іудейська та іудаїстична екзегеза; патристична традиція, середньовічна її еволюція в православ'ї та католицизмі; екзегеза протестантизму в її спірітуалістично-містичному, догматично-буквалістському та ліберально-раціоналістичному варіантах; різні форми «історичної критики» тощо. Їх розвиток виявлявся через культурно-конфесійне розмаїття, у якому відбувалося критичне зіставлення різних «герменевтичних програм», декларованих окремими особистостями або конфесійними течіями. Відбувалися також і взаємодія, рецепція й засвоєння універсальних позитивних методологічних та світоглядних здобутків, що не виключало, а майже завжди супроводжувало критику та явну негацію².



¹ Про різноманітні жанри біблійної та біблеїстичної книжності, які були представлені у вітчизняній церковно-богослужбовій, повчально-дидактичній та богословській традиціях див., напр.: Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс... Розд. 8, 9, а також: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Отв. ред. Д. С. Лихачев. — М., 1987. — Вып. 1. — С. 68—83, 285—288, 290—294.

² Про розвиток герменевтичних підходів в рамках різних шкіл та традицій біблійної екзегези див., напр.: Андреев И. Критика библейская // Новый Энциклопедический словарь (изд. Брокгауз и Ефрон). — Т. 23; Антонини Б. Экзегеза...

Київська релігійно-богословська традиція повставала та еволюціонувала протягом своїх найважливіших, «смыслотворчих» століть на культурно-конфесійному «порубіжжі», пов'язуючи східну (грецько-слов'янсько-русько-українську) та західну (творену латиною та національними новослов'янськими мовами) християнські культури. Тож вона потенційно ставала полем взаємодії різних герменевтичних традицій. Доба її конститування якраз і знаменувалась у Європі розвитком старих та появою низки нових традицій, особливо в лоні західного християнства — спочатку під гаслами Реформації. Новий імпульс створила поява у XVIII ст. історичної та літературної критики, яка розвинула тенденції, закладені у європейській культурі Е. Роттердамським у XVI та Б. Спінозою у XVII ст., а також потужна хвиля палеографічних і текстологічних досліджень у XIX — на початку XX ст., пов'язаних з опрацюванням старовинних манускриптів в європейських бібліотеках та з археологічними знахідками у т. зв. «біблійній землі». Звичайно, еволюція європейського історико-культурного, богословського та герменевтичного контексту відбивалась у відповідних текстах, доступних та вживаних протягом кількох століть у Києві, а також у представлених у тих текстах традиційх біблійної екзегези.



216

Особливості поширення й освоєння біблійного тексту в церковному та культурному житті України: взаємодія вітчизняного та європейського досвіду. У перекладах на церковнослов'янську мову в давній Україні поширювалися передовсім ті збірки біблійних текстів, які, за церковною традицією, призначалися для використання в православному богослужінні: Слркбові Євангелія, Апостоли, Псалтирі, Паремії¹. Деякі книги призначалися також і для приватного настановного читання — т. зв. «четві». Створювались і «тлумачні» Біблії, де тексти Писання були у вигляді цитат, супроводжуваних слов'янськими перекладами святоотецьких богословських коментарів — Тлумачні Псалтирі та Пророки, Тлу-

тика книг Ветхого Завета. Т. 1; Экзегетика книг Нового Завета. Т. 2. — М., 1995; Верклер Г. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. — Мичиган, 1988; Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс.. Розд. 10, 11; Карташев А. В. Ветхозаветная библейская критика. — Париж, 1947; Михаїл (Лузин), еп. Библейская наука: Очерк истории толкования Библии. — Тула, 1898; Савваитов П. Библейская герменевтика или толковательное богословие. — СПб., 1859; Сольский С. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики // Труды Киевской Духовной Академии. — 1866. — № 10—12; Юнгеров П. Очерк истории толкования ветхозаветных книг Священного Писания // Православный собеседник. — 1910. — № 11.

¹ Див., напр.: Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс... — С. 181—187.

мачні або Учительні Євангелія, «Бесіди» та «Гомілії» на окремі біблійні книги. Були популярними та поширювалися коментарі Атаназія Великого, Василя Великого, Іоана Золотоуста, Григорія Ниського, Григорія Великого, Кирила Олександрійського, Ієроніма Стридонського, Ісихія Єрусалимського, Іполита Римського, Єфрема Сирина, Теодорита Кирського, Теофілакта Болгарського

Учительні Євангелія, створені у Візантії протягом IX—XII ст., у слов'янському перекладі XIV ст. стимулювали появу подібних збірок і в Україні. У другій половині XVI—XVII ст. вони стали писемним джерелом масового вжитку, яке формувало релігійні уявлення широких православних верств, відбиваючи прагнення ортодоксії пристосуватися до потреб часу та модернізувати православ'я в умовах боротьби Реформації та Контрреформації. Подекуди відрізняючись від канонічних візантійських текстів, запозичуючи й адаптуючи іновірні концепції, українські Учительні Євангелія засвідчували відгук православних на пропаганду протестантів і відбивали породжені Реформацією зрушення у свідомості та традиційному типі релігійності².

Особливості застосування Біблії православними зумовили те, що до кінця XV ст. церковнослов'янська Біблія існувала лише у фрагментах, у вигляді окремих збірок. Перше повне рукописне Писання церковною мовою з'явилося лише 1499 р. у Новгороді Великому за ініціативи місцевого митрополита Геннадія, який потребував повної Біблії для полеміки з іновірцями та єретиками. Підґрунтям т. зв. Геннадіївського списку стали відомі тоді на Русі церковнослов'янські рукописні копії біблійних текстів. Переклади відсутніх книг здійснювалися наново, з використанням латинської Вульгати, чеських перекладів і, можливо, масоретського тексту. Вперше на Русі в біблійному тексті відбулася спроба розподілити текст на книги та розділи, подібно до західних видань (зокрема до німецького першодруку І. Гутенберга)³.

На початку XVI ст. над приведенням церковнослов'янської Біблії у точнішу відповідність із грецьким текстом, виправленням вад перекладу, розбіжностей та викривлень, що громадилися



¹ Див.: Алексеев А. А., Лихачева О. П. Библия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). — Л., 1987. — С. 74—77; Ульяновский В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні: У 3-х кн. — Кн. 2. Середина XV — кінець XVI ст. — К., 1994. — С. 14.

² Див.: Дмитриев М. В. «Евангелие Учительное» как памятник религиозно-философской мысли восточнославянского средневековья // Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура. — К., 1991. — С. 230—236; Його ж. Православие и Реформация. — М., 1990. — С. 26—27; Ульяновский В. І. Вказ. праця. — С. 7—8, 52—53.

³ Див.: Васютинский М. Краткий очерк истории текста славянской Библии в России до издания ее при Императрице Елизавете // Прибавления к Черниговским Епархиальным Ведомостям. — 1870. — № 1, 6; Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс... — С. 97—98.

століттями через використання різних рукописних версій та помилки переписувачів, у Москві працював грецький монах Максим Грек. Він скористався однією з перших у Європі друкованих грецьких Біблій — Альдинською, а також копіями кількох стародавніх грецьких біблійних перекладів (ймовірно, Аквіли, Симмаха, Феодотіона). У 1519—22 рр. на ґрунті кількох версій тексту книжник створив коментований переклад Псалтирі та Євангелій з грецької на церковнослов'янську. Праця грецького книжника не була завершена через загострення церковно-політичної боротьби, але вплинула на пізніші видання Святого Письма. На ґрунті Геннадійського списку, перекладів та коментарів Максима Грека склалася традиція, що стала підґрунтям появи вже в Україні славетної Острозької Біблії.

Ще в другій половині XVI ст. у московських, галицьких та волинських друкарнях першодрукар Іван Федоров видавав богослужбові та учительні книги, базовані на церковнослов'янському біблійному тексті: Апостол (Москва, 1564); Учителіне Євангеліє та Псалтир (Заблудів, 1569—70); Апостол (Львів, 1573—74). Проте кульмінацією просвітницької та видавничої діяльності Федорова стало створення повного церковнослов'янського біблійного першодруку. Він побачив світ 1581 р. в Острозі на Волині. Ініціатором та «патроном» видання став князь К. Острозький — головний тоді захисник православної віри, слов'янської культури та освіти. Видання готували члени багатонаціонального богословсько-філологічного гуртка — русини Герасим Смотрицький, Памво Беринда, сам Іван Федоров, грецькі книжники Діонісій Палеолог-Раллі, Євстафій Нафанаїл — «мужи у божественном писаннии искусны, в греческом языке и латиньском, паче же и в руском». Метою видання, як свідчить передмова², була допомога в духовному зростанні читачів та зміцнення православної віри.

В основу Острозької Біблії було покладено одну з копій Геннадійського списку, привезену на Україну писарем Великого князівства Литовського М. Гарабурдою як дарунок від московського царя Івана Грозного. Цікаво, що цей список вважали саме тим текстом Писання, яке було привезено на Русь «еще за Великого Владимера, крестившаго землю Рускую». Були використані також Септуагінта, слов'янські списки, переклади М. Грека, списки чеських перекладів, старобілоруський переклад Ф. Скорини, а також текст Вульгати. Біблійні списки і друковані видання добувалися в Римі, Константинополі, в монастирях Греції, Сербії, Болгарії.

¹ Див.: Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс... — С. 98.

² Тут йдеться про передмову, написану від імені князя К. Острозького; у її складанні, припускають, брав участь І. Федоров. Ще одна передмова, богословського та екзегетичного характеру, була написана членом Острозького гуртка Герасимом Смотрицьким.



Передмова свідчила: «Сего ради посланьми и писаньми своими, много стран далеких вселенныя проходя, яко римския пределы, тако и кандийския островы, паче же много монастырей грецких, сербских и болгарских, даже и до самого... Иеремия архиеп. Константина града, нового Рима., доидох, требуя с тщанием и молением прилежным: тако людей, наказаных в писаниях святых, еллинских и словенских, якоже и зводов добре исправленных... И сицевым всесильный Бог... сподобитимися благоизволи: книг бо и книгочий настоящему делу пресвятому по достойнию избретох...»

Церковнослов'янський текст Писання, що знаходився в розпорядженні видавців, був зіставлений та звірений з цими джерелами, ґрунтовно відредагований та виправлений. Також варто зазначити, що це видання виконувалося на дрке високому на той час художньому та поліграфічному рівні. Поява Острозької Біблії підняла престиж слов'янської християнської культури та зміцнила ґрунт для богословської й екзегетичної праці в православному середовищі ².

Біблії народною мовою: європейський контекст та європейська спадщина. Ще одним важливим і потужним явищем було постійне проникнення в релігійне життя народної мови. Церковнослов'янські богослоркбові та біблійні тексти часто переписувались і редагувались, зважаючи на місцеві мовні особливості. Це було властиво вже таким рукописам XII ст., як Галицьке та Добрилове Євангелія. Вживання народної мови в біблійних перекладах, створюваних в українських землях, відбувалося і далі (наприклад, Буцацьке Євангеліє XII – XIII ст., Луцьке Євангеліє XIV ст.).

Сильний поштовх до появи у нас перекладів народною мовою дала європейська Реформація з її прагненням зробити Писання зрозумілим кожному. Глибока потреба в таких перекладах виходила з мотивів релігійно-національного самовизначення — саме у загальноєвропейському контексті. Велику популярність в українських та білоруських землях Речі Посполитої у XVI ст. мали переклади «чеських братів» кінця XV — початку XVI ст., польська реформатська Радзивілова (Берестейська) Біблія 1563 р., польські ж переклади антитринітаріїв Симона Будного 1570–72 рр., Маргіна Чеховича 1577 р. З польської, чеської, сербської, латин-



¹ Цит. за: Уляновський В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні... — Цит. вид. — С. 65.

² Див.: Ісаєвич Я. Д. Літературна спадщина Івана Федорова. — Львів, 1989. — С. 90—103; Мьльнико́в А. С. Острожская Библия и некоторые аспекты этнокультурного развития славянских народов в XVI в. // Федоровские чтения. 1981. — М., 1985. — С. 23—24; Горфункель А. Х. Историко-культурное значение первопечатных Библий (Острожская Библия в контексте европейской культуры) // Там само. — С. 66—76; Уляновський В. І. Вказ. праця. — С. 8, 62—66.

ської перекладалися апокрифи. Набувала поширення місцева практика перекладання Біблії та її окремих книг¹.

Влітку 1517 р. у Празі була видана Псалтир — «руськими словами, а словенским языком...». У 1517—19 рр. там само вийшов слов'янський переклад Біблії — «Біблія Руска». Автором і видавцем цих книг був білорус Франциск-Юрій Скорина — вчений-гуманіст, який отримав вищу освіту у Краківському і став доктором у Падуанському університеті. Ставши католиком заради навчання, зберіг приязне ставлення до батьківської віри та культури, був прихильником єдності християнських народів. В основі «Біблії Рускої» був переклад 23-х книг Старого Завіту на слов'янську мову із сильним старобілоруським впливом. Скорина застосовував гуситські чеські списки та, можливо, Вульгату, чим і пояснювалися відповідні вкраплення та впливи. Наступне видання Скорининою «Біблії» вийшло у Вільні 1525 р. і містило також Новий Завіт. Передмови та післямови до біблійних книг, ілхтрації-гравюри були виконані самим видавцем. У Вільні Скорина також видав 1523 р. т. зв. «Малую подорожню книжицу» для приватного читання віруючими, з Псалтир'ю та молитвами, а 1525 р. — Апостол. Біблійні видання Скорини зрозумілою для народу мовою були прикладом піклування про духовну просвіту співвітчизників. Популярність цих книг в русько-українських землях була величезною. Вони переписувалися і навіть перекладалися — вже місцевими діалектами. Наприклад, 1575 р. «Біблія Руска» була перекладена місцевою говіркою у Вецинському монастирі в Галичині; копії-«списки» Скорининих видань були зроблені Василем Жугаєвичем 1568 р., Лукою з Тернополя 1569 р., писарем Димитрієм з Зеньківа, ієреєм Іваном з Маначина 1573—77 рр. «Біблія Руска» Скорини сприяла загальноєвропейському синтезу західних та східних напрямів в розвитку вітчизняної духовної культури².



Проникнення народної мови до біблійної книжності особливо відчувалося у XVI—XVII ст. в українських та білоруських землях Речі Посполитої, звідки в ті часи по всьому православному світові поширювалася біблійна та богослужбова література. Найвідомішим і шанованим біблійним перекладом стало рукописне Пересопницьке Євангеліє. Мовою, близькою до літературної ста-

¹ Див.: Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс... — С. 99—100; Владимирів П. В. Обзор южнорусских и западнорусских памятников письменности от XI до XVIII ст. — К., 1890. — С. 18—39; Ульяновський В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні... — Цит. вид. — С. 52, 55.

² Див.: Владимирів П. В. Доктор Франциск Скорина, его переводы, печатные издания и язык. — СПб., 1888; Исаевич Я. Д. Наследие Франциска Скорины на Украине // Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве. — Минск, 1979; Лотоцький О. Г. Українські джерела церковного права. — Варшава, 1931. — С. 24; Ульяновський В. І. Вказ. праця. — С. 59—61.

роукраїнської («из языка болгарского на мову рускую»), його ви-
 конали у 1556—61 рр. під патронатом княгині Анастасії Голь-
 шанської (уродж. Заславської) архімандрит Пересопницького
 монастиря на Волині ієромонах Григорій та чернець-переписувач
 Михайло Василич. В основі лежали церковнослов'янські
 тексти Писання; були використані польський і, можливо, чеський
 переклади. Євангеліє призначалось як для використання у цер-
 ковному храмовому богослужінні, так і для релігійного навчання:
 «для читання церквей Божих, а для науки люду христіанского».
 Цьому сприяли зміст і побудова рукопису: крім канонічних
 Євангелій, тут були передмова й післямова переписувача, а також
 вказівки щодо богослркових читань, в т. ч. і за місяцями року
 (т. зв. Місяцеслов). Текст був розбитий як по-православному, на
 службові «зачала», так і за західним зразком, на розділи. Дода-
 валися пояснення слів та виразів, стислі виклади змісту розділів.
 Це мало допомогти православним у полеміці з католиками та
 протестантами. Рукопис був якісно виконаний і вишукано оздоб-
 лений за звичаями того часу та на знак доброї волі багатой патро-
 неси. Оздоблення, орнаменти, малюнки успадковували як тради-
 ції італійського Ренесансу, так і місцеві художні мотиви. Пере-
 сопницький переклад вплинув і на інші рукописні видання кінця
 XVI ст., зокрема на Волинське та Литківське Євангелія. Напри-
 кінці XVII ст. Пересопницьке Євангеліє потрапило до бібліотеки
 гетьмана І. Мазепи. 1701 р. гетьман подарував книгу Переяслав-
 ському кафедральному собору. Далі воно протягом тривалого часу
 зберігалось в Переяславській духовній семінарії та церковних
 установах Полтави. Нині зберігається в Києві, є національною
 святинєю; на ньому присягають президенти незалежної
 України¹.



Відомим рукописним біблійним перекладом, на якому відбив-
 ся вплив народної староукраїнської мови, був також Крехівський
 Апостол (1560—70 рр.), створений під впливом кальвінізму:
 основним джерелом перекладу була Радзивіллова Біблія 1563 р.;
 використовувався, можливо, і грецький новозавітний текст. При
 написанні пояснень та коментарів також використовувалася
 європейська спадщина: автор перекладу звертався до польських
 протестантських видань, до перекладу Скорини, до церковно-
 слов'янських джерел, до богословських праць італійського похо-
 дження. Вплив народної мови проявився і в перекладах Василя

¹ Див.: *Огієнко І. Пересопницька Євангелія 1556—1561 рр.* — Варшава, 1930; *Житецкий П. И. О пересопницкой рукописи* // Труды III Археологич. Съезда. — К., 1878. — Т. 2. — С. 221—230; *Грузинский А. С. Палеографические и критические заметки о Пересопницкой рукописи* // Журн. Мин. Народ. Просв. — 1912. — № 4. — С. 320—335; *Чепига И. П. Уникальный памятник украинского языка — Пересопницкое евангелие* // Рукописные фонды ЦНБ им. В. И. Вернадского. — К., 1989. — С. 64—78.

Тяпинського 1570 р. та Валентина Негалевського 1581 р. Тяпинський подав свої переклади Євангелій як «білінгву» — паралельно церковнослов'янською та «простою» мовами. Він, як вважається, користувався перекладом сочиніанина С. Будного. В. Негалевський перекладав Новий Завіт з польського тексту М. Чеховича під патронатом сочиніанської громади у Хорошеві на Волині. Попри це, книга увійшла до української православної культури; нею володіли священики, козаки, вона зберігалася в київському Свято-Михайлівському монастирі

духовна та культурна атмосфери, в якій поширювалося Святе Письмо: європейський конфесійний та загальнокультурний контекст. Найвідоміші в історії українського народу біблійні рукописи і друки створювалися в особливий духовний та культурний атмосфері. Саме з кінця XV і особливо початку XVI ст. під впливом європейської Реформації відбувся сплеск зацікавленості у читанні Святого Письма, тлумачної та морально-учительної літератури. Серед світських людей з'являлося дедалі більше бажаючих мати власну Біблію й інші релігійні книги. Це засвідчувало інтенсивні особистісні духовні пошуки, що не обмежувалися рамками храмового богослужіння.



222

Тож у переписуванні, перекладі, виданні біблійних книг віруючі вбачали релігійне служіння, духовний подвиг, рятівну для душі справу, ознаку вшанування Церкви. Миряни жертвували на це кошти, як, наприклад, брацлавський каштелян Василь Загорівський у своєму заповіті 1576 р. Власноруч переписавши на престольне Слркбове Євангеліє, один князь подарував його монастирю: «Сие св. Евангелие, рукою власною, Юрий Юрьевич Олелько, княжа Слуцкое, во имя Пресвятыя Живоначальныя Троицы, Отца и Сына и Св. Духа, вечными часы... для вечнаго богомолия и спасения души своея, во незабытую память прародителей своих, родителей, самого себя, Анно 1581 выписал, року Р.Х. 1582, надал». Монах-переписувач середини XVI ст. написав про свою працю: «Писах, в великою нркдею, болех главою силне и душею». Першодрукар Іван Федоров у післямові до львівського видання Апостола 1573–74 рр. писав про себе, що залишив спокійне життя, «паче изволих всяких предреченныя скорби и беды претерпети, умножая слово Божие и свидетельство Иисусово Христово» і працював «в славу всемогущия и живоначальныя Троица Отца и Сына и Святаго Духа». Перекладач Євангелія

¹ Див.: Левицький О. Про Василя Тяпинського, що переклав в XVI ст. Євангеліє на просту мову // Записки Укр. Наук. Т-ва в Києві. 1913.— Кн. 12.— С. 5—21; Назаревский А. А. Язык Евангелия 1581 г. в переводе В. Негалевского // Университетские известия.— К., 1911.— № 8.— С. 1—40; Ульяновский В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні...— Цит. вид.— С. 55—57.

В. Тяпинський писав: «...рад покажу веру мою, которую маю, а злаяца народу своему рускому...».

Ще одним дрке сильним мотивом для поширення Святого Письма, особливо зрозумілою народу мовою, було прагнення до просвіти та духовного зростання співвітчизників. Так, Псалтир доктора Ф. Скарини була призначена «детем малым як початок всякое доброе науки грамоты...». Її народна мова була призначена «...к пожитку посполитого доброго, наиболее с тое причины, иже для милостивый Бог с того языка на свет пустил...». Його «Бібліа Руска» була створена «Богу ко чти и людем посполитым к доброму научению». У передмові до Острозької Біблії, укладеної за участі І. Федорова, зазначено, що видання це — «дело... честна и всяка превосходяща...», замислене «ради любви и душевная пользы» читачів, які закликалися за допомогою Писання «путь прав своего спасения изобретати». Переклад Пересопницького Євангелія здійснювався «...для лепшого выrozumлєня люду християнского посполитого...». Той же В. Тяпинський сумував з приводу занепаду рідної мови та освіти і закликав до відродження «науки слова Божего... для братії вашої». В. Негалевський визнавав, що перекладав Новий Завіт «не сам з своей власной хути», а «за намовою и напомниманием многих богобойных, а слово Божее милующих людей, которые писма полского читати не умеют, а языка словенского, читаючи, писмом руским выкладу з слов его не разумеют...». Він, як і багато інших наших предків, своєю працею прагнув кожного християнина «...участником властного выrozumєня слова Божого вчинити»



Поширеність та популярність біблійної книжності у православних культурних центрах України у XVI—XVII ст. була вельми високою; у реєстрах монастирських та братських бібліотек Святе Письмо та Учительні Євангелія посідали найважливіше місце поряд з богослужбовими книгами та творами грецьких отців Церкви². Ще кілька важливих особливостей функціонування та поширення Святого Письма в Україні також можна реконструювати, розглядаючи біблійну літературу, яка в різні часи належала до церковного майна та богослркбового храмового начиння³.

¹ Цит. за: Ульяновський В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні... — Цит. вид. — С. 50—51, 53—54, 55—56, 57, 59, 63.

² Див.: Виленский археографический сборник. — Т. 9. — С. 53—56; Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. — Т. 1. — № 115; Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. — К., 1883. — Т. 1. — Приложения. — № 2.

³ Промовистим тут є приклад описів майна та бібліотеки київсько-академічної Конгрегаційної Благовіщенської церкви станом на кін. XVIII ст. — див.: Титов Ф. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. — Отд. III. — Т. I—IV. — К., 1910—1913 (далі: Титов Ф. Акты и документы...). Т. I. — № LXIX. — С. 204—205, 209—210; Т. IV. — № CXXIX. — С. 687.

Серед специфічних ознак, що відрізняли ці біблійні видання від власне бібліотечних (призначених переважно для богословської та навчальної праці-прочитання), можна відзначити: кількісну перевагу саме православних богослужбових текстів (Євангелія, Псалтирі, Апостоли) церковнослов'янською мовою; їх відповідне оздоблення, що вводить їх до кола культових предметів-переважно не «західний» (не «європейський»), а московський або киево-печерський (лаврської друкарні) видрук.

Ще ці видання вирізняло особливе символічне значення. Вони по-перше, функціонували в літургійному «просторі», були безпосередніми знаряддями церковного священнодіяства. По-друге, вони слугували символами церковної єдності та богослужбової спадкоємності, будучи, як правило, символічними жертвами до конгрегаційної церкви відомих православних ієрархів, пов'язаних з Київською академією. Це були не просто дарунки «на згадку» (хоча цього мотиву не варто виключати). Статус цих книг у літургійному дійстві дозволяє прирівнювати їх передачу у конгрегаційну церкву до аналогічної передачі церковно-культового начиння (євхаристійна чаша-потир та ін). Така передача, здійснена архієреєм, символізує освячення храму, включення його до сакрального церковного простору.



224

Символічними також ставали жертви біблійних богослужбових книг (як-от Євангелій), здійснювані громадянами-мирянами², виявляли загальногромадянську символіку: визнання значущості храму і загалом Академії як духовного осередку цілого Києва, були знаком покровительства-патронату міської громади над академічною громадою-конгрегацією та її церквою як наслідування старовинних братських, козацьких та ктиторських традицій. Українська церковна традиція, як уже зазначалося, знала практику участі духовних та мирян різного стану у відтворенні та збереженні тексту Святого Писання та церковнослужбових книг. Така участь вважалася проявом благочестя, громадянської солідарності та патріотичним діянням³.

* * *

Духовно-інтелектуальна ситуація. Герменевтичні мотиви староукраїнських книжників до-мошлянської та могилянської

¹ У наведеному прикладі це відомі жертви митрополитів Стефана Яворського, Тимофія Щербаського, Йосафа Кроковського, єпископа Іларіона Григоровича; у XVII ст. найвідомішим жертводавцем був митрополит Київський святий Петро Могила.

² Біблії дарувалися повноважними представниками київської міської влади; кошти на їх оздоблення жертвували міщани та козаки.

³ Див., напр., наведені вище фрагменти з посвячень до виготовлених власноруч або власним коштом рукописних Євангелій, до біблійних перекладів народною мовою, до друкованих видань Біблії. — *Авт.*

добу. Українське богослов'я, яке у XV ст. перебувало загалом під впливом східної містичної традиції, з XVI ст. ставало ареною змагання греко-візантійського та римсько-західноєвропейського богословських напрямів і окремих шкіл. Це стало відбитком загальної політичної, етнокультурної та конфесійної ситуації, коли дилема Схід—Захід набула активних форм вияву.

Активно застосовували біблійні тлумачення у полеміці з католиками та протестантами Острозький богословський гурток Академії, його члени. Так, Василій Суразький у трактаті «Про єдину істинну православну віру» заперечував свавільне тлумачення Біблії за допомогою «силогізмів» та «людської філософії», представлене в католицькій раціоналізованій схоластичній теології; для обґрунтування численних богословських тез він рясно цитував Святе Письмо, спираючись саме на святоотецьку традицію його тлумачення¹.

Важливим засобом пізнання Бога й наближення до Нього острозькі вчені вважали уважне читання Біблії. Але не «тілесне» — обґрунтування її істин світськими науками, а духовне сприйняття Святого Письма. Така герменевтична позиція була лейтмотивом передмови до Острозької Біблії, написаної Г. Смотрицьким; вона була підтримана іншим членом Острозького гуртка, Кліриком Острозьким, через застосування «світлової символіки», що поєднувала неоплатоністські мотиви святоотецької традиції та відповідні ренесансні та барочні ремінісценції: «Кды нам светит самое солнце тексту, промени звезд гаснут... Кды маємо самое жродло писма, о струмене не дбаєм». Духовні висоти даються людині через Біблію і через самопізнання. Цей шлях до Бога як істини зауважували багато мислителів бароко в Україні. Так, у творі Ісайї Копинського «Алфавіт духовний» переважають посилення лише на Біблію як джерело справжнього пізнання, прославляється «умное деланье», самопізнання, яке веде до єднання людини з Богом і приносить спокій і радість².

Сприйняття Святого Письма в термінах православної культури Руси-України успадковувало містичну традицію духовного життя Східної Церкви й означало найтісніше сполучення практики читання й тлумачення біблійного тексту з практикою його літургійного освоєння у церковному богослужінні. Сполучення це часто викликало культурологічне та богословське нерозуміння у раціоналістично й «книжно» налаштованих католицьких або протестантських богословів, які закидали православним консер-



¹ Див.: Русская историческая библиотека, издаваемая археографической комиссией. — Т. 7. — С. 601—938.

² Див.: Памятники полемической литературы в западной Руси. — СПб., 1903. — Кн. 3. — С. 447; Ульяновский В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні... — Цит. вид. — С. 30.

ватизм, культурно-інтелектуальну відсталість, ритуалізм, зовнішнє благочестя¹.

Одним із важливих аспектів канонічного витлумачення Біблії було прообразне-«перефігуральне» бачення співвідношення Старого й Нового Завітів як співвідношення «Закону» й «Благодаті». Давня традиція, вкорінена ще у богослов'я апостола Павла, була актуалізована М. Лютером і становила один з потужних мотивів європейської Реформації. Прообразне бачення було міцно вкорінене у вітчизняній традиції — ще серед давньоруських книжників (з огляду на пістет перед універсалізмом Павлової теології) — починаючи зі «Слова о Законе и Благодати» Іларіона Київського та «Послання пресвітеру Фомі» Климента Смолятича. Староукраїнська книжність, в т. ч. і києво-могилянська, підтвердила цей мотив у численних творах Тарасія Земки, Петра Могили, Захарії Копистенського, Йоаникія Галятовського, Йоасафа Кроковського, Стефана Яворського, Дмитра Туптала². Біблійний текст та його святоотецькі витлумачення складали найширший богословський та літературний контекст богословсько-катехітичних, літургійних, гомілетичних та моралістичних творів, еклєзіологічних настанов митрополита Київського святителя Петра Могили. Митрополит активно застосовував типологічне, аналогічне, акомодативне, тропологічне витлумачення Біблії. Так, за системою біблійних аналогій та прообразів архієрейське служіння для Могили було типологічним утіленням служіння апостольського; прообразом його богословських та моралістичних тверджень, проповідей та численних звернень-посвячень до києво-печерських церковних видань були саме новозавітні апостольські Послання з їхнім христодцентричним, особливо в апостола Павла, пафосом³.



* * *

Європейська біблієстика в києво-могилянському духовно-інтелектуальному просторі: репрезентація персоналій та традицій. Показовою була «європейськість» джерельного фонду київської богословсько-біблієстичної традиції, з огляду на жанри біблійних та біблієстичних видань, їх авторський склад та географію публікацій. Вписувались у загальноєвропейський контекст і пізнавальні інтереси освічених верств: православного духовенства — вищих ієрархів та освічених ченців, а також пересічних «інте-

¹ Див.: Ульяновський В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні... — Цит. вид. — С. 6.

² Див.: Ткачук О. Біблійна герменевтика у філософії Григорія Сковороди // Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. — Вип. 27. — К., 1998. — С. 69.

³ Див.: Головащенко С. І. Образ Христа в богословсько-катехітичній, літургійній та моралістичній творчості митрополита Київського Петра Могили // Образ Христа в українській культурі. — К., 2001 — С. 62—63.

лігентів» — поміщиків та міщан. Ця «європейськість», виявлена і в академічних книжкових збірках, і в приватних збірках тодішньої духовної й світської еліти може розглядатися як ознака існування певних сталих тенденцій, які визначали можливість впливів та рецепцій у царині біблеїстичних студій. Існували умови для функціонування певного комунікаційно-інтерпретаційного простору, який через «текстовий обіг»² органічно вводив київську богословську та екзегетичну традицію до загальноєвропейського культурного, богословського та екзегетичного контексту. Цей «обіг», що забезпечував рецепцію або критичне освоєння, сам, у свою чергу, визначав текстуальну та ідейну «присутність» у київському духовно-інтелектуальному колі певних «знакових» фігур, які генетично та концептуально репрезентували найвищі значущі тенденції в історії світової біблійної екзегези.

До цих тенденцій відносимо суперечливість конфесійної презентації — Біблія освоювалася і православними, і католиками, і протестантами. Не можна виключати і феноменів «неортодоксального» (з точки зору основних богословських «ліній») опрацювання біблійного матеріалу, що проявлялися в історії кожної християнської конфесії. Ставлення ж до Писання, пошук шляхів та принципів його інтерпретації були наріжними каменями конфесійної ідентифікації і, відповідно, богословської полеміки. Це породжувало багатий екзегетичний матеріал, доступний в Київській Академії ще з «могилянських» часів, а саме: велику кількість німецьких, голландських, італійських, французьких, англійських коментарів на Біблію різного конфесійного спрямування, виданих у XVII та початку XVIII ст.

Відносимо сюди і розмаїття герменевтичних підходів, прийомів, методів, яке витоково визначалося визнанням поліструктур-



¹ Див.: *Титов Ф.* Акты и документы... — Отд. III. — Т. I. — К., 1910. — С. 542—543, 545—547, 549—550, 554—555, 558—559; Т. III. — К., 1912. — №. LIV. — С. 344—345, 347—348, 349—351, 353, 359; Т. IV. — № LXXVIII. — С. 438—439, 440, 443, 445—447, 453, а також: *Головащенко С. І.* Біблійна та біблеїстична книжність в Київській Академії кінця XVIII — початку XIX ст.: європейський контекст // *Наукові записки НаУКМА.* — Т. 20. Філософія та релігієзнавство. — К., 2002. — С. 55—64.

² Особливо відзначимо тут, що виписка книг з-за кордону, переважно із Західної Європи, була протягом XVII—XVIII ст. чи не основним джерелом поповнення академічних бібліотечних фондів — див., напр.: *Петров Н. І.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. — Отд. II (1721—1795). — Т. I (1721—1750). — Ч. 1. — К., 1904. (далі: *Петров Н. І.* Акты и документы...) Т. I. Ч. 1. — Введение. — С. XXVIII; *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой жизни и деятельности (1615—1915). — К., 1915. — С. 320. Траплялися й безпосередні контакти з закордонними біблеїстами з цього приводу, як-от пожертви єврейства та біблеїста з Галле Й.-Г. Міхаеліса, який дарував чимало книжок із власної бібліотеки своєму учневі С. Тодорському. — див.: *Аскохенский В.* Киев с древнейшим училищем его Академиею. Ч. II. — К., 1856. — С. 428.

ності та полісемантичності біблійного тексту, наявності в ньому багатьох смислових «шарів», що відкриваються тлумачеві через застосування спеціальних засобів. Це, за традицією, і є суттю герменевтики та екзегези як «роз'яснення», «розтлумачення». Визнання поряд із смислом буквальним, сприйнятим безпосередньо, смислу потаємного, прихованого за символом, алегорією, за необхідністю містичного зусилля саме по собі було органічним для біблійного сприйняття світу як Божого творіння, через яке Господь являє свою силу і славу. В еллінізованому іудействі це визнання синтезувалося з платоністським ідеалізмом, коли реальний, «буквальний» світ є більш чи менш досконалою, але ніколи не адекватною проекцією божественного як «ідеального», і в такому вигляді зміцнилося в християнській патристичній екзегезі.

Найзначнішим же став «водорозділ» між ортодоксальною та реформаційною традиціями. Патристично-середньовічне допущення у кожному фрагменті Біблії *sensus plenior*, прихованого від «профана» за багаторівневою символікою, зіткнулося із наголосом на тотально-безпосередньому сприйнятті Слова Божого. Виявлення адекватного смислу Писання лише внаслідок містичного колективного понадзусилля Церкви в цілому, де персональна інтерпретація завжди перевіряється шляхом вибудови герменевтичного «ланцюга»-катени відсилань до попереднього інтерпретативного досвіду традиції, було зіставлене із впевненістю у можливості особистісного осягнення змісту Біблії. Надмірна символізація та алегоричність були піддані нищівній критиці як такі, що провокували фантазійність біблійних тлумачень. Проте критика ця стояла часто на позиціях, що, з одного боку, приводили до абсолютизації «буквальності», а з іншого, відкривали шлях «біблійній критиці» — раціоналізованій перевірці «біблійних повідомлень» із застосуванням методів та фактичних даних новоєвропейської науки (історії, культурології, археології, філологічних дисциплін тощо).

Важливою була і «персональна репрезентація» тих форм біблійної екзегези, що визначалися богословськи орієнтованими цілями, по-різному сформульованими у різних християнських конфесіях. Так, в ортодоксальному (східному й західному) християнстві це практика літургійного освоєння тексту Писання як самодостатня герменевтична процедура¹, а їй відповідав «інтерпретативний шар» книжності — як-от витлумачення «святкових» або «недільних» службових Євангелій-Апракос. У протестантизмі — це буквальне витлумачення, проте із активним застосуванням традиційних засобів: типологічного підходу, акомодативних інтерпретацій і принципу єдності Старого й Нового Завітів



¹ Див.: Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс... Розд. 8.— С. 181—185; розд. 14.— С. 320.

як певного «інтерпретативного кола», яке уможливило здійснення реформаційного герменевтичного принципу «Писання тлумачиться Писанням». Цей принцип у сполучі з богослов'ям *Sola Scriptura* та *Sola Fidei* визначав активні пошуки протестантами книжної альтернативи патристично-середньовічним практикам «Тлумачень», «Бесід», «катен», що занурювали читача Біблії в інтерпретативний контекст церковної традиції-Передання. Ці пошуки мали своїм наслідком появу критично опрацьованих національних перекладів Біблії, супроводжуваних систематичними коментарями — т. зв. «Священних критик» (*Critici sacri*). Фактично, це були прообрази пізніших критичних або коментованих Біблій, що нині набули інтерконфесійного характеру та значення.

Дещо «нетрадиційно» виглядали новочасні спроби історико-критичного опрацювання Біблії. Проте вони насправді базувалися на стародавній традиції представлення тексту Писання як «священної історії» та, відповідно, осмислення будь-яких історичних фактів передовсім з точки зору їх відповідності зафіксованим в Біблії зразкам та тенденціям — прообразами, аналогіям, пророцтвам тощо. Біблійна «священна історія» і ґрунтовані на ній есхатологія та сотеріологія християнства отримали альтернативу, починаючи ще з Ренесансу, який «пригадав» інші, крім Писання, джерела реконструкції минулого і загалом картини світу. Ця емансипація парадоксально утвердилася в реформаційній та «контрреформаційній» барочній культурі. В рамках заданої тоді парадигми, з одного боку, «священна історія» та її тлумачення були вміщені до сфери буквального розуміння Біблії, поступово позбавляючись, можливо, надмірно символізованої середньовіччям конотованості із земною історією та повсякденністю. Історія ж і повсякденність через те емансипувалися для позалітургійного, позабогословського, взагалі позацерковного освоєння, що й склало пафос новочасної науки. З іншого ж боку, сам текст Писання почав розглядатись як «власне текст» (тут, до речі, поява і розвиток у Європі книгодрукування відіграли вирішальну «культурну» роль), а затим — як одне з багатьох «джерел», як корпус повідомлень, що сам мав власну історію написання, збереження, збирання, утвердження-канонізації; який, врешті-решт, був писаний людьми і тому ніс у собі інформацію, доступну для раціоналізованої критичної — історичної та наукової (коло наук тут не обмежувалося), перевірки.

І, нарешті, спільним для всіх конфесійних течій та богословсько-герменевтичних програм завжди було спрямування на практично-настановний характер біблійних інтерпретацій, коли тропологічне та акомодативне тлумачення реалізуються в контексті гомілетичної екзегези, через застосування екзегетичного досвіду у практиці християнської проповіді, яка в ортодоксальних традиціях є раціоналізованою настановною комплементациєю літур-



гійного освоєння Слова Божого, а в протестантизмі — разом з молитвою, як «чутне таїнство» (Лютер) — складає словесний центр священнодіяства реформованої церкви-конгрегації.

Патриотична екзегеза в киево-могилянському духовно-інтелектуальному просторі. Присутність її представників успадковувала давню українську культурно-богословську традицію і знаменувалася цілою низкою постатей. Історично передньою була постать Орігена (бл. 185 — бл. 254), одного з засновників християнської текстуальної критики Біблії. В Київській академії були доступними Орігенові «Філокалія», видана в Парижі 1624 р. та 2-томні коментарі на Св. Письмо 1663 та 1668 р.¹ Одним із перших у християнстві він висловив позицію щодо біблійного канону та корпусу апокрифів. Розрізнення в душі Александрійської школи історичного, морального та містичного смислу Писання; ідея «повноти смислу»; врахування біблійного контексту; принцип єдності Старого й Нового Завітів; «Гекзапла» як перше критичне видання Біблії та перша біблійна поліглюта — авторитет та цінність цих Орігенових здобутків, визнані багатьма поколіннями біблійних текстологів та екзегетів, зокрема засвоювалися патристичною і середньовічною коментаторськими традиціями².



230

Антіохійська герменевтична традиція, у ряді моментів опозиційна до Александрійської, представлена була найбільше працями Йоана Золотоуста (бл. 347—407) — близько 20-ти примірників російськомовних «Бесід»: на книгу Буття (Москва, 1767, 1769; Санкт-Петербург, 1766; Києво-Печерська лавра, 1773); на новозавітні книги Діянь, Послань ап. Павла та Апокаліпсис (Москва, 1763, 1767, 1768)³. «Бесіди» є зразком гомілетичної екзегези, акцентованої на моральному змісті Писання, актуальному значенні його для християнина. Пошуки насамперед прямого, історичного смислу, типові для антіохійської школи, поєднувалися у мислителя з уникненням крайнощів буквалізму; віра в богодухновенність Біблії — з визнанням ролі особистості священних авторів, обставин їх життя та діяльності, особливості їх аудиторії тощо. Тлумачення Золотоуста масово перекладалися і протягом століть

¹ Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 308—309, 331—332.

² Див.: Визуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. Ветхий завет. — Москва, 1916. — Т. 1. — С. 163—167; Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс... Розд. 2. — С. 48; розд. 3. — С. 58, 70; розд. 7. — С. 161—162; Хупотский П. О трудах Оригена в изъяснении новозаветных книг Св. Писания // Прибавления к творениям святых Отцов. — Т. 20. — М., 1861.; Юнгеров П. А. Общее историко-критическое введение в свящ. ветхозаветные книги. — Казань, 1910 — С. 390—402.

³ Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 324.

були популярними в русько-українській, білоруській та великорусько-московській культурах¹.

Коментарі Теодорита Кірського (бл. 393 — бл. 466) також репрезентували Антіохійську школу. У своїх роз'ясненнях до спірних і неясних місць П'ятикнижжя, історичних книг, Псалтирі, Пісні над Піснями, пророцьких книг, Євангелій (в Академії були відомі його паризькі коментарі у 5-ти т. 1642 р. та у 6-ти т., видані у Галле 1769 — 1770 рр.)² екзегет віддавав перевагу пошукам буквального смислу біблійних повідомлень, водночас не заперечуючи метафор, вважаючи корисним уникати крайнощів і алегоризму, і буквалізму. Прямуючи, як і Золотоуст, шляхами гомілетичної екзегези, богослов шукав і морального смислу Біблії³.

Кельнське видання 1788 р. Євсевія Кесарійського (бл. 265 — бл. 340)⁴ репрезентувало в Академії видатного богослова та екзегета ранньої церкви. Його «Церковна історія» містила унікальний внесок до біблійної ісагогіки — уривки та перекази з втрачених творів ранньохристиянських письменників про походження Євангелій. Євсевій, як і Оріген, на початку IV ст. здійснив критичне уточнення новозавітного канону. Екзегет чи не вперше звернув увагу на т. зв. «синоптичну проблему»; чи не першим словником-оглядом з біблійної географії та топології став його «Ономастикон». Біблійні тлумачення Євсевія ґрунтувалися на «александрійських» герменевтичних засадах; застосовуючи алегоричний метод, екзегет прагнув до виявлення прообразного та аналогічного смислу біблійних тем та сюжетів; особливо це стосувалося витлумачення старозавітних пророцтв стосовно новозавітних часів⁵.



¹ Див.: Владимирский Ф. С. Св. Иоанн Златоуст. Христианский мыслитель и экзегет // Вера и Церковь. — М., 1907. — Кн. 9—10; Леонардов Д. Учение св. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // Вера и разум. — Харьков, 1912. — № 3—5, 7—12; Лопухин А. П. Жизнь и труды св. отца нашего Иоанна, архиеп. Константинопольского // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 1. Кн. 1. — СПб., 1895; Православная Богословская Энциклопедия (под ред. А. Лопухина, Н. Глубоковского). — СПб., 1900—1911. — Т. 6. — С. 909—941; Ульяновський В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні... — Цит. вид. — С. 6, 14, 15, 62.

² Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 303.

³ Див., напр.: Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит, еп. Киррский. Его жизнь и деятельность. — Т. 1—2. — М., 1890; Иванов Н. Блаженный Феодорит, еп. Киррский // Журнал Московской Патриархии. — М., 1957. — № 10; Радлов Э. Феодорит, блаженный // Энциклопедический словарь (под ред. И. Е. Андреевского, изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона). — СПб., 1890—1907. — Т. 41^а.

⁴ Див.: Типов Ф. Акты и документы... — Отд. III. — Т. I. — С. 543.

⁵ Див., напр.: Евсевий Памфил. Сочинения. — Т. 1—2. — СПб., 1848—1849. Його ж. О названии местностей, встречающихся в Священном Писании // Православный Палестинский сборник. — Т. 13. — Вып. 1. — СПб., 1894. Його ж. Церковная история. — СПб., 1858; Богословские труды. — Сб. 23. — М., 1982; Сб. 24. — М., 1983; Сб. 25. — М., 1984; Сб. 26. — М., 1985; Православная Богословская Энциклопедия. — Т. 5. — С. 227—231.

Коментарі на новозавітні Послання, Діяння та Апокаліпсис лондонського видання 1722 р. належали перу Кассіодора Сена-тора (бл. 490 — бл. 575). Крім біблійних тлумачень, Кассіодор уславився «Настановою до вивчення божественної та світської літератури», де, зокрема, подав свідощтва про біблійний канон, правила екзегези, рекомендації щодо виготовлення копій священних книг, віднайдення та виправлення помилок тощо. Виділивши в Біблії літературні *species dictionis* (стилі, жанри) та зіставивши їх з жанрами античної літератури, став одним з фундаторів компаративної літературної критики Біблії. Зберігав для середньовічної Європи елементи античної та елліністичної культури, святоотецького богослов'я та біблійної герменевтики².

Помітним надбанням киево-могилянської традиції були видання біблійних коментарів Теофілакта Болгарського (? — бл. 1107), публікованих у XVI–XVIII ст. в Базелі, Кельні, Парижі, Лондоні, Венеції³. Супроводжуючись ісагогічними передмовами, вони провіщали пізніші коментовані Біблії. Успадкований від Іоана Золотоуста та антиохійської школи історичний підхід у герменевтиці не заважав Теофілакту вживати і алегоричний метод александрийців, особливо у гомілетичній екзегезі для коментування богослркбових біблійних текстів, таких як недільні євангельські читання⁴. Ісагогічні та екзегетичні праці Теофілакта у численних церковнослов'янських перекладах користувалися величезною популярністю. Саме його передмови були уміщені до таких староукраїнських біблійних видань, як Пересопницьке Євангеліє й Острозька Біблія⁵, створюючи, як і праці Іоана Золотоуста, «патристичний контекст» вітчизняної богословської культури та, зокрема, біблеїстики.



¹ Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 364—365.

² Див., напр.: Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии. — М., 1972; Уколова В. И. Античное культурное наследие и культура средневековья. — М., 1989; Православная Богословская Энциклопедия. — Т. 9. — С. 115—117; Murphy F. X. Cassiodorus // New Catholic Encyclopedia. Ed. by M.R.P. McGuire and oth... — N. Y., 1967.

³ Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 303—310; 331.

⁴ Див.: Феофилакт, архиеп. Охридский. Толкование на Евангелия св. Матфея и св. Марка. — Т. 1—2. — Казань, 1855—57; Толкование на Евангелие св. Луки. — М., 1864; Толкование на Евангелие св. Иоанна. — Казань, 1878; Толкование на Новый Завет. — СПб., 1991; Пащенко Б. Феофилакт — архиепископ Охриды // Энциклопедический словарь (изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона). — Т. 41²; Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс... Розд. 9. — С. 194—195; Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви. — СПб., 1859. — Т. 3. — С. 420—423.

⁵ Див.: Ульяновський В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні... — Цит. вид. — С. 54, 64.

З іменем ще одного представника східної патристичної екзегези — Екуменія Тріського (X ст.) пов'язувалися коментарі на новозавітні Діяння Апостолів та Послання ¹. У своїх герменевтичних принципах Екуменій, прямуючи за оціями Церкви, репрезентував вже ранньосхоластичну методу знеособленого відсилення до традиційних авторитетів у формі т. зв. компіляцій-«катен» ². Виникнувши на християнському Сході у VI ст., а на Заході у VIII ст. як засіб збереження екзегетичної спадщини доби патристики — орієнтира для середньовічних інтерпретаторів, у вітчизняній традиції популярні передмови-катени за творами Теофілакта Болгарського, Афанасія Александрійського, Іоана Золотоуста часто відігравали роль ісагогічно-екзегетичних вступів до різних біблійних видань. Розглядаючи цей компілятивний жанр часом як суто «виповнювальний», як реакцію на нібито відсутність оригінальних екзегетичних здобутків у добу середньовіччя, варто зважити, що у цій формі відбувалося органічне і важливе саме для ортодоксального християнства залучення персональної екзегези до «герменевтичного простору» церковної традиції в цілому ³.

Ренесансна via реформаційна екзегеза. Текстуальною її основою стали видання Біблії оригінальними мовами та перші переклади новоевропейськими народними мовами. Наявність багатомовних біблійних видань — «поліглот», «білінгв», «трилінгв», «квадрілінгв», створених з використанням оригінальних текстів та найвідоміших перекладів, свідчить про значні можливості розвитку текстологічного опрацювання біблійного матеріалу і формування бази для герменевтично-екзегетичних вправ. Серед інших видань Біблії найчисленнішими були латиномовні (серед них переважала Вульгата) XVII—XVIII ст. Це підкреслювало мовно-культурну специфіку київського регіону, особливе місце латиномовної книжності, а також міру засвоєння тут загальноєвропейської богословської та культурної спадщини. Широкою була європейська географія таких видань: італійські, голландські, німецькі, французькі, англійські, швейцарські. З відомих у Києві



¹ Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 309.

² Див., напр.: Екуменій, еп. Трихський. Пастырские послания ап. Павла к Тимофею и Титу. Толкование. — К., 1880; Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви. — СПб., 1859. — Т. 3. — С. 394; The Oxford Dictionary on the Bible, ed. by F. L. Cross, E. A. Livingstone. — Oxford, 1977. — С. 993.

³ Тим цікавішим може бути аналіз набагато пізніших спроб зберегти, відтворити та актуалізувати святоотецьку герменевтичну спадщину, вступивши у своєрідний діалог з давньою європейською традицією. Тут промовистим є твір представника Київської духовно-академічної школи: Олесьницький А. А. Руководственные о священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений святых Отцов и Учителей Церкви. — СПб., 1894.

відзначалися венеціанські видання гебрійського П'ятикнижжя 1551 р. та антверпенські видання симфоній-«конкорданцій» на основі Вульгати 1718 та 1740 рр.¹

Видання Біблії новоєвропейськими мовами, наявні в академічному духовно-інтелектуальному просторі, визначали можливості прилучення київської екзегетичної традиції до постреформаційної та новочасної культури. Поява в Європі перекладів Біблії народними мовами, як реформаційно-протестантських, так і контрреформаційно-католицьких, повстання на цьому підґрунті національних літературних, богословських та філософських традицій створили цей новий культурний контекст, входження до якого могло бути доволі інтенсивним, судячи з можливостей використання відповідних текстів. Серед видань Біблії новоєвропейськими мовами особливо відзначалася репрезентація однієї з найдавніших реформаційних ліній, що йшла ще від Яна Гуса (бл. 1370–1415) та його послідовників — «чеських братів». Чеська («богемська») Біблія (у київському академічному колі був відомий двотомник, виданий у Празі 1715 р.²) неодноразово перевидавалася і справила сильний вплив на біблійні переклади інших слов'янських народів. Зокрема, її використовував Скорина для підготовки перекладу й видання своєї «Біблії Руской».



234

Перевидаана 1700 р. у Франкфурті-на-Майні греко-латинська білінгва — Новий Завіт³ — походила від знаменитого першодруку Еразма Роттердамського (бл. 1469–1536). Вперше видана у Базелі 1516 р., книга містила, крім грецького тексту Нового Завіту, Еразмів переклад латиною, де богослов викривав і виправляв ієрократичні тенденції, закладені у Вульгату католицькою церквою. Фактично відродивши патристичну традицію текстуральної критики (для підготовки свого видання він використав святоотецькі тексти та стародавні новозавітні рукописи), Еразм проторував шлях до створення численних новоєвропейських перекладів, здійснених у добу Реформації. Текстологічна праця Еразма Роттердамського, його реконструкції первісного біблійного тексту, що походили від грецьких першоджерел, були тісно пов'язані з уважністю мислителя до святоотецької традиції як необхідного контексту розгляду та тлумачення Писання. Відомі в Києві базельські 1523, 1527 та 1555 рр. та ганноверське 1668 р. видання Еразмових приміток та «парафразів» до Нового Завіту⁴

¹ Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 360.

² Там само. — С. 303.

³ Див.: Титов Ф. Акты и документы... — Отд. III. Т. III. — К. 1912. — №. LIV. — С. 353.

⁴ Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 313, 339.

уможливлювали знайомство з позицією мислителя. Відкидаючи середньовічну схоластику з її надмірним символізмом та алегоризмом, він заперечував і надмірний буквалізм деяких сучасних йому екзегетів-реформаторів. Символ, за Еразмом, може вказувати на сховану під «зовнішнім словом» істину, тому слід ретельно досліджувати біблійні символи та способи їх застосування. Критерієм цінності святоотчих коментарів є орієнтація саме на духовний зміст Писання; звернення до традиції допомагає досягнути змісту біблійних істин. У добу конфронтації догматичних позицій мислитель втілював плідну герменевтичну програму, що стала актуальною через століття у діяльності богословів та екзегетів колись ворогуючих конфесій.

Класичними представниками реформаційної (протестантської) екзегези в Києві були, звичайно ж, Мартін Лютер (1483 — 1546), чий «схолій» та «анотацій» до пророків Ісайї та Авакума віттенберзького друку 1534 р. читалися в академічних стінах, та Жан Кальвін (1509 — 1564) зі своїм 9-томним коментарем амстердамського видання 1667 р.² Їхні герменевтичні принципи *sola Scriptura* та *sola Fidei* розвивались у полеміці з середньовічною католицькою екзегетикою і означали визнання Біблії єдиним джерелом віри та можливість читати й тлумачити Біблію для кожного віруючого. Алегоризм та символізм ортодоксальної екзегези уважався «привнесенням» смислу і заперечувався на користь буквального тлумачення. Визнання ж єдності Біблії зберігалося на засадах христоцентризму. Есхатологічно осмислений типологічний підхід, тропологічне та акомодацийне тлумачення також допускалися — як вияв життєвої актуальності застосування біблійних істин. Наголос робився на гомілетичній екзегезі — з огляду на величезну роль проповіді як «чутного таїнства». Відоме здавна розрізнення духовного та буквального змісту Біблії розумілося як розрізнення Слова «внутрішнього», доступного лише натхненній Богом людині, і «зовнішнього», підвладного раціональним засобам пізнання й науковим методам дослідження: текстуальній та історичній критиці, філологічно-літературному аналізу. Чільною ж герменевтичною засадою протестантської екзегези стала принципова неопосередкованість тлумачення Біблії авторитетом церковної традиції та догмату: «Писання тлумачиться Писанням». Незаперечними здобутками Лютера та Кальвіна стала їх праця на



¹ Див., напр.: Горфункель А. Х. *Философия эпохи Возрождения*. — М., 1980; Маркиш С. *Знакомство с Эразмом из Роттердама*. — М., 1971; Эразм Роттердамский и его время. — М., 1989; Смирин М. М. *Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии*. — М., 1978; Головащенко С. І. *Біблієзнавство. Вступний курс...* Розд. 4. — С. 87; *Encyklopedia Katolicka*. Pod red. F. Gryglewicz, R. Lukaszuka, Z. Sulowskiego. — V. 1—5. — Lublin, 1973. — T. 2. — S. 1062.

² Див.: Петров Н. І. *Акты и документы...* — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 307—308, 362—363.

нів біблійних перекладів. М. Лютер улавився як перекладач Біблії німецькою і саме з оригінальних біблійних мов — вплив тут справила критична праця Е. Роттердамського. Кальвін перекладав Біблію французькою, брав участь у створенні англійського протестантського перекладу, т. зв. «Женевської Біблії» (1560)

Позиція церковних реформаторів визначила суперечливість герменевтичних засад протестантської екзегези. З одного боку, Біблія перетворилася на об'єкт систематичного дослідження й інтерпретації, в т. ч. критичної. Водночас протестантизм, зробивши ставку на релігійний досвід людини, на її відчуття богодухновенності того чи іншого тексту, зробив суб'єктом тлумачення індивіда, чим уможливив екзегетичну сваволю — не меншу, ніж сваволя алегоризму та символізму, до якої часом удавалися середньовічні інтерпретатори. Виникала дилема: або безмежно вільна інтерпретація, до того ж підкріплена релігійним натхненням, яка здатна була (саме через суб'єктивність почуття натхнення) віддалити від догматичних засад християнської віри і, таким чином, від духу самого Писання, або збереження віри через отождолення «духу» Біблії з її «літерою», через максимально буквально тлумачення. Маємо визнати, що надалі протестантська екзегеза доволі часто впадала в крайнощі, породжені її ж засадами. Цими крайнощами були або догматичний конфесіоналізм з акцентом саме на полемічний характер екзегези, або абсолютизований буквалізм фундаменталістського кшталту і т. зв. «вербалізм» у розумінні богодухновенності, або умисно «духовне», харизматичне витлумачення, або ліберальна критика, з тенденцією до гіперкритицизму.

Свобода в дослідженні Писання, проголошена Реформацією, створення національних перекладів, спричинили вже у XVI—XVII ст. перші «новочасні» спроби текстологічної, історичної та літературної критики Біблії. Вони здійснювалися в лоні різних конфесій, і в протестантизмі їх уособлював просвітитель XVII ст., правник, літератор і біблеїст Гуго Гроцій (1583—1645). При-



¹ Див., напр.: М. Лютер. Истокование на Книгу Исход. Истокования Второзакония // Источники по истории Реформации. — М., 1906. Вып. 1; Його ж. Лекции по Посланию к Галатам. — Минск, 1997; Кальвин Ж. Наставление в христианской вере: В 3-х т. Т. 3. Кн. 1. — М. — СПб., 1998; Беляев А. Кальвин и кальвинизм // Православная Богословская Энциклопедия. — Т. 8. — С. 140—176; Бергер А. Культурные задачи Реформации. Введение в биографию Лютера. — СПб., 1901; Бецольд Ф. История Реформации в Германии: В 2-х т. — СПб., 1900, 1909; Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс... Розд. 4. — С. 88; розд. 11. — С. 250—251; Виттер Р. Ю. Церковь и государство в Женеве в эпоху кальвинизма. — М., 1894; Ласкевич А. Проповедь и проповедничество по Лютеру. — СПб., 1894; Лихачева Е. О. Европейские реформаторы: Гус, Лютер, Цвингли, Кальвин. — СПб., 1872; Мазрат А. Богословская мысль Реформации. — Одесса, 1994; Михайла (Мудьюгин), еп. Реформация XVI в. как церковно-историческое явление // Богослов. труды. — М., 1971. — Сб. 6.

хильник релігійної свободи та діалогу між католиками і протестантами, він вважав підґрунтям цього діалогу саме Біблію. Найвідоміша його праця з біблеїстики — «Примітки до Старого й Нового Завітів» — вийшла в Парижі 1642 р., а її лондонське 1727 р. та базельське 1732 р. перевидання були добре відомі в Київській академії. Тут Г. Гроцій є одним з родоначальників новочасної історичної та літературної критики при вивченні біблійних текстів як історичних та філологічних феноменів. Лінгвістичні пошуки привели його до застосування семітичних літературних джерел (єврейських та сирійських) для тлумачення Нового Завіту; цей підхід, хоча й досі є предметом дискусій, проте не втрачає актуальності².

Якщо Г. Гроцій демонстрував зародки ліберальної протестантської екзегези, то фундаменталістські тенденції, засновані на буквализмі і несприйнятті раціоналізованих методів дослідження Біблії, репрезентував А. Каловіус (1612–1686) — ортодоксальний лютеранський біблеїст з Віттенберга, «присутній» в Академії т. зв. «Ілюстрованою Біблією» франкфуртського 1672 р. та дрезденсько-лейпцизького друку 1719 р. Очевидно, це були видання й перевидання його відомих «Ілюстрованої Біблії Старого Завіту» в 3-х т. (1672) та «Ілюстрованої Біблії Нового Завіту» в 2-х т. (1676), у коментарях до яких Каловіус різко заперечив спроби історико-філологічного дослідження Біблії. Показово, що об'єктом критики Каловіуса були саме біблеїстичні праці Г. Гроція, особливо «Примітки до Нового Завіту»³.



Контрреформаційна католицька екзегетична «лінія». Для Києво-Могилянської, а згодом Київської академії цю «лінію» репрезентували й розкривали праці єзуїта кардинала Белларміно (1542–1621), особливо його «Настанова до Богопізнання» у російському перекладі московського видання 1783 р. Розмаїття інтересів і активне застосування як традиційних, так і новочасних

¹ Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 308—309, 331.

² Див.: Головащенко С. І. Біблеїзнавство. Вступний курс... Розд. 11. — С. 250; Новый энциклопедический словарь (сост. и изд. Брокгауз Ф. А. и Ефрон И. А.). Т. 15; Шичалин Ю. А. Гроций — муж от рождения // И. ван ден Вондел. Трагедии. — М., 1988; The Oxford Dictionary on the Bible. Ed. by F. L. Cross, E. A. Livingstone. — Oxford, 1977. — P. 604—605. Про застосування семітичних джерел у біблеїстиці див.: Аверинцев С. Стилистические проблемы библийского перевода // Православная община. — 1996. — № 35. — С. 53—60; Black M. An Aramaic Approach to Gospels and Acts. — Oxford, 1946, 1967; Tresmontant Cl. Le Christ hebreu. La langue et l'age des Evangiles. — Paris, 1983.

³ Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 302—303, 332; Титов Ф. Акты и документы... — Отд. III. — Т. III. — К., 1912. — №. LIV. — С. 351; Православная Богословская Энциклопедия. — Т. 8. — С. 101—102; Encyklopedia Katolicka. — Т. 2. — S. 1282—1283.

методів у царині біблеїстики в даному випадку великою мірою визначалися потребами богословського протистояння з протестантами. Так, Белларміно склав популярну єврейську граматику, брав участь у перевиданні 1592 р. Вульгати, канонізованої Тридентським собором проти Лютерової ревізії латинського біблійного тексту. У коментарі-передмові до Вульгати кардинал обстоював «тридентську» ідею про вшановування Передання як текстально зафіксованого духовного досвіду Церкви. Серед пізніших екзегетичних праць Белларміно відзначаються його тлумачення книги Псалмів, що побачили світ 1611 р.¹

Елементи новочасної біблійної критики. Зародження таких тенденцій новочасної католицької екзегези, як подолання монополії алегоричних та містико-символічних тлумачень, залучення до дослідження даних з історії, географії, філології демонстрував французький екзегет ієромонах Антуан Огюс (Августин) Кальме (1672—1757), чий 8-томний у 9-ти книгах «Коментар на Св. Писання», виданий у Венеції 1754 р. у 2-х комплектах, був доступним в Академії. Найімовірніше, цей коментар був однією з переробок виданого у 1707—1716 рр. у Парижі відомого 23-томного «Літературного та критичного коментаря на книги Старого й Нового Завіту», де Кальме вдався до реконструкцій із використанням історично-літературного матеріалу. Ця праця продовжилася створенням «Історичного, критичного, хронологічного, географічного та літературного словника до Біблії». Виданий у Парижі у 1722—1728 рр., цей словник активно перекладався і був зразком для інших подібних словників; в Академії було його венеціанське 1757 р. видання у двох 2-томних комплектах².

Аналогічну тенденцію в протестантській біблеїстиці відтворював Йоган Август Ернесті (1707—1781), принісши історико-філологічні методи, до того активно вживані для дослідження античної літератури. Основна ісагогічна та екзегетична праця Ернесті «Настанова до інтерпретації Нового Завіту» в одному з лейпцизьких видань, наявна в академічному книжковому зібранні, утверджувала необхідність пошуку прямого, історичного смислу в тексті Біблії. Протиріччя та різночитання раціонально пояснювалися особливостями збереження та відтворення будь-якого

¹ Див.: Руководство к Богопознанию по лестнице сотворенных вещей. — М., 1783; О седми изречениях от Христа, на кресте провещанных. — СПб., 1795; Православная Богословская Энциклопедия. — Т. 2. — С. 364—369; The Oxford Dictionary on the Bible, ed. by F. L. Cross, E. A. Livingstone. — Oxford, 1977. — С. 152—153.

² Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 306; Православная Богословская Энциклопедия. — Т. 8. — С. 178—180; Encyklopedia Katolicka — Т. 2. — S. 1282.



тексту (помилками переписувачів, використанням різних рукописних традицій тощо)

Увага до перекладання Біблії, до вивчення та застосування у тлумаченні оригінальних біблійних мов, звернення до філологічно-критичних методів актуалізувалися в європейській біблеїстиці ще й у зв'язку з поширенням у XVIII ст. пієтистського руху. Ці тенденції були представлені в київському богословському та екзегетичному просторі текстами Йогана-Генріха Міхаеліса, Іоахима Ланге, Августа-Германа Франке, Франца Буддея. Ці визначні богослови, філософи, вчені належали до найвідоміших німецьких пієтистських шкіл, що розвивалися в університетах Галле та Єні. Там же отримували освіту, наприклад, Т. Прокопович та С. Тодорський; вони ж і співпрацювали з німецькими колегами у багатьох ділянках біблеїстики. Праці німецьких пієтистів були важливим компонентом вивчення та дослідження Святого Письма в Академії. Це стосувалося насамперед біблійної гебраїстики. Особливо систематичним це використання стало з середини XVIII ст., коли процес опанування біблійних мов в Київській академії очолив учень Міхаеліса в галльському університеті С. Тодорський. Характерною рисою цих мовознавчих викладів була граматична практика, найтісніше пов'язана з читанням, розбором та аналізом гебрійського біблійного тексту, особливо П'ятикнижжя².

Якнайліпше тут прислужилася наявність в Академії гебрійської Біблії, виданої І.-Г. Міхаелісом 1720 р. у Галле та його гебрійської граматики братиславського 1748 р. видання, яка активно використовувалася: так, в академічній бібліотеці нараховувалося 17 її примірників. Правила читання біблійних текстів, відтворених гебрійським консонантним письмом, опановувалися студентами на основі «Ключа до гебрійського читання» Й. Ланге та дисертації того ж Міхаеліса про гебрійські «крапки»-некудот, також виданих у Галле. Коментування Біблії із застосуванням філологічних та історико-критичних методів, якого не цуралися згадані німецькі дослідники, могло впливати на київських біблеїстів через такі наявні в Академії твори, як 3-томні тлумачення



¹ Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 366; Муретов М. Д. Протестантское богословие до появления Штраусовой «Жизни Иисуса». — Сергиев Посад, 1894; Encyklopedia Katolicka. — Т. 4. — S. 1093; The Oxford Dictionary on the Bible. — P. 468.

² Див.: Аскоценский В. Киев с древнейшим училищем его Академиею. Ч. II. — К., 1856. — С. 428; Нічик В. М. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. — К., 2002. — С. 12, 26, 27, 29, 30, 34, 36; Щукан Василий. Симон Тодорский, его значение в истории науки старой Киевской Академии. Диссертация. — К., 1895. — Институт рукопису НБУ ім. В. І. Вернадського. — Шифр 1418 (цю дисертацію було опрацьовано і введено до наукового обігу проф. В. М. Нічик — див. назв. вище працю. — Авт.); Winter Eduard. Der auf geklärte Biblizist Simon Todorskyj (1700—1754) // Ketzerschicksale. Christliche Denker aus neun Jahrhunderten. Berlin, 1979. — С. 243—251.

Й.-Г. Міхаеліса на Старий Завіт галльського друку 1720 р.; біблійні коментарі та лекції А.-Г. Франке, видані у Галле та Магдебурзі 1709 та 1724 рр.; коментаторський «Вступ» Франке до Псалтирі (Галле, 1734 р.); «Ісагогіку історико-богословську» Ф. Буддея лейпцизького 1730 р. видання

Традиція гомілетичної інтерпретації Біблії. Вона помітно репрезентувалася у нас текстами Егідія Гуннія та Якоба Рамбаха, виданими у Галле 1731 та 1757 рр. Гомілетична екзегеза інтенсивно розвивалася у XVII—XVIII ст. в Західній Європі у протестантів під впливом утвердження особливого статусу проповіді в священнодійстві реформованої церкви та в католиків як контрреформаційна «відповідь». Тож природно цей новочасний процес успадкував актуальну ще для святоотчої та середньовічної гомілетики суперечку між «риторичним» та «профетичним» типами проповідництва — між *ars oratoria*, системою риторичних прийомів та логічних доведень та релігійним натхненням, яке має черпати свій матеріал виключно з Писання. Так, Гунній з його відомою працею 1608 р. «*Methodus concionandi, praeceptis et exemplis*



ного, ораторсько-художнього типу проповідництва, поширеного у XVII ст. Означена колізія загострилася серед німецьких протестантів з виникненням пієтизму, який схилявся до профетичної гомілетики. Серед проповідників, які намагалися подолати крайнощі риторизму та профетизму, утвердити взаємозв'язок форми та змісту проповіді, поєднати почуття та логічну аргументованість, і був Рамбах². Відповідно гомілетична екзегеза Біблії як єдиного джерела проповіді отримувала потужний імпульс до граматичного, логічного, риторичного аналізу тексту.

Катехітичне та церковно-дидактичне застосування. Нарешті, європейська традиція використання біблійного матеріалу для церковно-дидактичної, катехітичної церковної практики була представлена працями Йогана Гюбнера — 10-ти та 12-томними викладами курсів новозавітної церковної історії еньського видруку 1724, 1728, 1738 рр. та перекладами праці «Сто чотири священних історії» (1714) — російськими московського друку 1770 р. та польськими кралецького видання 1745 р. Започаткована в протестантській Німеччині ще з часів М. Лютера його «Малим Катехізисом» систематична катехізація на основі Біблії мала вплив і в нас, бо з часів Петра I Російська імперія наслідувала

¹ Див.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 331, 333, 356—357, 366, 448, 450.

² Див.: Там само. — С. 303—310, 339; Типов Ф. Акты и документы... — Отд. III. — Т. I. — С. 545—550; Барсов Н. Гомилетика // Энциклопедический словарь (изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона). — Т. 17. — С. 161—164.

відповідний німецький досвід. Неабияку роль у цій рецепції відіграв той же Т. Прокопович, склавши перший шкільний підручник «Закону Божого» та включивши обов'язкове вивчення цього предмета до «Духовного регламенту». Тож популярність Гюбнерових «Історій» і їх інтенсивне використання, в т. ч. і для «малолітніх дітей» та для «народних училищ», були невинновипадковими, коли звертатися до досвіду викладання біблійних курсів в Київській академії¹. Тут репрезентована Гюбнером фундаменталістська по суті тенденція до розгляду біблійної історії саме як «священної» і використання її в практиці викладання саме з церковно-дидактичною — катехітичною та морально-настановною — метою у київському академічному вжитку помітно переважила тенденції до історико-критичної інтерпретації Біблії, демонстровані тими ж А. Кальме або Й. А. Ернесті.

Чи не найважливішим чинником становлення вітчизняної біблеїстики історично було екзегетичне освоєння богослужбової біблійної літератури — насамперед з огляду на особливості гермевтичних процедур, застосованих у православній церкві, які включають літургічне прочитання та освоєння біблійного тексту, а також гомілетичне його опрацювання. Важливо тому підкреслити становлення в киево-могилянській академічній традиції гомілетичного та морально-настановного коментування богослужбових біблійних текстів. Протягом XVII—XVIII ст. воно набуло актуальності у проповідницькій діяльності духовництва та в повсякденній навчальній діяльності: загальним предметом для всіх академічних класів було гомілетичне тлумачення-«роз'яснення» недільних та святкових («апракосних») біблійних читань (Євангелій та Послань), а також регулярне практикування студентів у цих вправах; при цьому використовувалася відповідна коментаторська література².



¹ Див.: Барсов Н. Закон Божий // Энциклопедический словарь (изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона). — Т. 23. — С. 175—177; Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 417, 421, 427—428.

² Див., напр.: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 310, 375, 378, 390; Титов Ф. Акты и документы... — Отд. III. — Т. I. — К., 1910. — № XIX. — С. 80; № XXXV. — С. 133—134; № XCII. — С. 362—363; № CII. — С. 390—391; № CXXXVI. — С. 653—654; Т. III. — К., 1912. — № XIV. — С. 134—135; № LXIII. — С. 414, 429; № XCIX. — С. 573; 626; Т. IV. — К., 1913. — № XLVII. — С. 191, 216. Тут цікавим було б також зіставлення екзегетичного досвіду таких представників київської богословської традиції, як Йоаннікій Галятовський з його «Наукою, або способом зложеня казаня» та Теофан Прокопович з його «Риторикою», яка теж була одним з базових предметів викладання в Академії, та «Настановою проповідникові», що містилася в написаному Прокоповичем «Духовному регламенті».

«Києво-могилянська традиція на порубіжжі XVII – XVIII ст. у контексті європейської богословської та церковно-політичної контрверзи: Теофан Прокопович та Стефан Яворський». Давній досвід «зустрічі із Заходом» — досвід реформаційний та києво-могилянський, зріс на тривалій традиції вільного навчання в католицьких та протестантських школах і університетах Речі Посполитої та інших європейських країн. Зокрема, це був досвід рецепції герменевтичних принципів, що виникли в європейському богослов'ї через розв'язання дихотомії «Писання — Передання», яка драматично, а то й трагічно повставала в Європі у добу Реформації та Контрреформації. Серед породжених києво-могилянським середовищем знакових постатей виділялися Теофан Прокопович (1681 – 1736) та Стефан Яворський (1658 – 1722).

Перший — видатний православний діяч, богослов, «духовний батько» петровських церковно-політичних реформ. Вихованець Києво-Могилянської колегії, вчився у Польщі та Німеччині; викладав у київській аїма матер богослов'я, філософію, риторiku, поетику. Екзегетичні погляди Прокоповича формувалися під реформаційними впливами (симпатії до протестантизму і критичне ставлення до католицизму Теофан виніс з досвіду навчання в Європі). Так, ці впливи проявились у тлумаченні новозавітної проблематики закону та християнської свободи. Теофан, як і протестанти, виступав за пріоритет Писання перед Переданням. Реформаційний потяг до читання Біблії зрозумілою мовою визначив і позицію Прокоповича щодо перекладацьких проблем. Будучи знавцем латини, Прокопович знаходив похибки у Вульгаті. Церковнослов'янський переклад він також вважав недостатньо зрозумілим і рекомендував роз'яснювати Біблію «юношам» рідною мовою.

Прокопович, як представник доби Просвітництва, підтримував науку й культуру в Російській імперії, протегував, наприклад, молодого Ломоносова, серед його протеже були києво-могилянці, такі як Симон Тодорський. Зацікавлення природничими науками поставило перед Теофаном проблему зіставлення наукових та біблійних повідомлень. Ортодоксальне визнання Об'явлення як джерела релігійного досвіду поєднувалося у нього з прагненням обмежити претензії розуму й науки на пізнання світу та перевірку божественних істин, уміщених у Святому Письмі. Так, наука не заступить Об'явлення, єдине, що вона може, це визнати в Бозі першодвигун Всесвіту. Натомість біблія не повинна розглядатися як джерело наукових знань; т. зв. «похибки» в її тексті мають оцінюватися не згідно з дослідями наук, а згідно з мовними та культурними ознаками доби. Водночас Теофан демонстрував лояльність щодо православної святоотчої екзегези; це виявилось,



зокрема, в цілком традиційному тлумаченні ним Пісні над Піснями¹.

Показовими були також настанови Т. Прокоповича з «Духовного регламенту»: «...щоб читав учитель богословський Священне Писання і вчився би правил, як пряму істинну знати силу і толк писань, і всі догмати уміцнював би свідченням писань. А на допомогу тієї справи читав би належно святих отців книги... А хоча й може богословський вчитель і від новітніх іновірних вчителів допомоги шукати, але повинен не вчитися від них і не покладатися на їхні «казки», а лише ті настанови їхні приймати, які ті від Писання і від древніх учителів доводи вживають...»².

Яворський — видатний православний церковний діяч, богослов, філософ. Навчався у Києво-Могилянської колегії, в польських та литовських школах, де мусив прийняти католицизм. Згодом повернувся до православ'я, став ченцем, викладав у Києво-Могилянській колегії, був ігуменом, помічником Київського митрополита. На церковній службі в Росії, ставши митрополитом, а після введення синодального управління (з 1721 р.) — головою Святішого Синоду, критично ставився до церковних реформ Петра I, зокрема до скасування патріаршого устрою. Стефан вважав фатальною орієнтацію Петра на протестантську традицію (критичність до протестантизму, вважається, була вихована під впливом католицької освіти). У зв'язку з цим він належав до партії опонентів Прокоповича — і з боку церковно-політичного, і з боку богословсько-екзегетичного.

Екзегеза Яворського базувалася на критиці протестантського принципу «тлумачити Писання через Писання» та на утвердженні єдності Писання та Передання. Промовистими є твердження



¹ Див.: Феофан (Прокопович), арх. Христовы проповеди о блаженствах толкование. — СПб., 1724; Його ж. Слово о Лазаре и богаче в неделю 22-ю по Пятидесятнице // Христианское Чтение. — СПб., 1826. — Ч. 23; Його ж. Книжица, в ней же повесть о распри Павла и Варнавы с иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудоносомом иге пространно излагается. — М., 1784; Його ж. Мнение архиеп. Новгородского Феофана обо справлении Библии // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Священного Правительствующего Синода. — СПб., 1878. — Т. III; Винтер Э., Феофан Прокопович и начало русского просвещения. XVIII век. — М.-Л., 1966. — Сб. 7; Ничик В. М. Феофан Прокопович. — М., 1977; Сочинение Феофана Прокоповича о книге «Песнь Песней» и побуждение к составлению этого сочинения // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. — М.-Серг. Пос., 1877. — № 11; Титлинов Б. Феофан (Прокопович) // Русский Биограф. Словарь. — Т. 25. — СПб.-М., 1913; Червяковский П. А. Священное Писание как начало богословия, по учению протестантов XVII в. Учение Феофана Прокоповича // Христианское Чтение. — СПб., 1876. — Т. 1; Його ж. Учение Феофана Прокоповича о Свящ. Писании в символических и церковно-историч. отношениях // Христианское Чтение. — СПб., 1877. — Т. II.

² Цит. за: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. I. — Ч. 1. —

богослова з книги «Камінь віри» (М., 1728): «Множицею в священних писаннях случаются мнимые противоречия, которые с немалым трудом читателей обременяют...». Внаслідок цього саме Писання стає «причиною несогласия» та джерелом нескінченних суперечок. Єдиний вихід — тлумачити Біблію в світлі церковної традиції: «Предание... к вере того суть потребна, яко едином Преданием может быти вера, а без преданий Священное Писание не стъ к вере довольно...». На питання про протиріччя в Біблії Яворський відповідав, що священні автори писали не лише «по божеству», а й по «человечеству». Тлумачення важких місць Біблії, «к разумению неудобных», сам Господь доручив «учащей Церкви», пастирям та богословам, щоб змирити мирянську гордіню. Тут Стефан вочевидь спирався на латинську традицію, особливо в її Трилентській контрреформаційній інтерпретації.

Виступаючи проти лютеранства в ім'я «древлего благочестия», С. Яворський у той же час полемізував і з тодішніми православними фундаменталістами-старообрядцями як із супротивниками просвіти. Вважається, що С. Яворський уособлював дух європейської схоластичної науки — одну з ліній богословського розвитку, що поширювалася через Києво-Могилянську академію¹.



«Поэаакадемічна» екзегеза. Символізм Г. Сковороди *via* європейська спадщина: патристично-барочний синтез. Бароко еволюціонувало від надмірної церковної регламентації стосовно витлумачення текстів Святого Письма до поліваріантності їх бачення. Водночас відбувалася актуалізація досвіду символічної екзегези в її філонівській та патристичній версіях. Ця еволюція була ознаменована появою такої фігури, як Григорій Сковорода (1722 — 1794). Вихованець Києво-Могилянської академії, де вивчення Святого Письма було однією з першооснов, Сковорода вивчав Біблію детально, вбачав у ній «поняття вічної натури», джерело Богопізнання та самопізнання. Він вважав, що Бог в усій Біблії, а вона вся у ньому, називав Біблію «змієм», згорнутим у кільце, чи таким, що в'ється; це були образи герменевтичного кола, способи входження до якого шукав мислитель.

Коріння уявлень Сковороди відшукуються ще в намаганнях ранньої Церкви узгодити елліністичну філософію й міфологію з біблійною мудрістю, освоїти той сплав іудейських, грецьких, східних вчень, що відбувався в перші століття нашої ери. Проте саме доба бароко, занурена як у класичне середньовіччя, так і у Відродження з його зверненням до античності, дала змогу Сковороді здійснити власний синтез античної культури і Біблії. Сим-

¹ Див.: Стефан (Яворський), митр. Камень веры. — М., 1728. Його ж. Поведи блаженной памяти С. Яворского. Ч. 1—3. — М., 1804—1805. Його ж. Знамения антихристово пришествия и кончины века. — К., 1864; Захара И. Борьба идей в филос. мысли на Украине на рубеже 17—18 вв. (С. Яворский). — К., 1982.

волізм та алегоризм мислителя були причетні до традиції, уособленої постатями Філона Александрійського та Орігена. Проте своєрідність Сковороди була у зіставленні раціонального та поза-раціонального в межах самого тексту без залучення його референції до Божественної натури. Водночас усе в Біблії, що суперечило законам розуму чи природи, відкидалося як таке, що взагалі не підлягає інтерпретації: так Сковорода прагнув позбавитися марновірства й фантазування при тлумаченні. Це напевне суперечило й філонівській, і патристично-середньовічній алегористиці, для яких плідною була саме ситуація самосуперечливості висловленого. Разом з тим Сковорода відкидав і будь-яку дослівність, буквальність тлумачення. Якщо для Орігена є лише «деякі Писання, що зовсім не мають тілесного сенсу», то для Сковороди вся Біблія утворена «з тайнотворених фігур, притч і подобищ», є «ковчегом емблем та ієрогліфів», а спроби дослівного її прочитання ведуть до «марновірства», бо мова Біблії, як ріка, що «в'ється, як змії, а заплутує хід свій, як хороми лабіринт».

Мета пізнання Біблії — навчатися й ушляхетнювати своє серце; для Сковороди Біблія є «райская пища и врачество моих мыслей»; її наука веде до духовних висот; лише її символи відкривають у людському розумі «розум нетлінний». Значення Біблії пояснюється також теоретичними передумовами: вона виступає і як методологічна необхідність, що уособлює своєрідну «символічну медіацію» у процесі пізнавального зіставлення макро- та мікрокосму («світ-світів» та «світик» у термінах мислителя). Екзегеза світу символів, що відбиває глибинний сенс макро- і мікрокосму, є тим шляхом, на якому богослов здатен урозуміти сутність речей. Входження людини до символічного світу, осягнення його духовних засад є справжнім народженням людини. Сковорода вказує на багатозначність символіки, якою сповнена Біблія («фігури», що здатні бути «фігурами фігур»). Розв'язання біблійних «фігур», пізнання дійсного під зовнішністю захованого сенсу є для Сковороди найвищим завданням людини. Сам же «символічний світ», репрезентуючись книгами Старого й Нового Завіту, для Сковороди не зводився лише до них, а включав у себе також єгипетську й еллінську міфологію, писання античних філософів, вітчизняний (генетично «язичницький») фольклор. Щоб увійти «в священний храм Біблії», богослов-філософ мусить вступити в діалог і з «язическими философами», і з «отцами вселенскими» Сковорода розумів внутрішню єдність духовних засад усієї культури людства, символічно репрезентованої Біблією, наближаючись до осягнення символічної природи культури як такої.



¹ Див., напр.: Сковорода Г. Сочинения в двух томах.— М., 1973.— Т. 1.— С. 440.

В інтерпретації Святого Письма філософ піддавав практичній критиці сучасну йому методу шкільної теології: так, Сковорода часто витлумачував образи Біблії всупереч перефігуральній, прообразній традиції. Для нього вони ставали однопорядковими: всі «фігури» Святого Письма репрезентують Божественне начало-смісл перебуває поза часом, тож мислитель висловлюється на користь загального алегоризму. Відхід від перефігуральної екзегези певною мірою знаменував собою перегляд ставлення до церковного Передання. Шлях самочинної інтерпретації біблійних текстів був спричинений «персоналістичним» намаганням вивільнитися з-під опіки офіційної церкви, мати над собою лише Бога — тут виявилися як реформаційні, так і барочні мотиви. Крім того, маючи вихідною позицією святоотецьку екзегезу, Сковорода зі своїм алегоричним та символічним тлумаченням потрапляв у ситуацію конгеніального збігу з німецькою післяреформаційною містикою новочасної доби з її ідеями духовного та сердечного сприйняття сенсу Писання, поєднання «духу та літери», єдності «трьох світів» (світу натури, світу людини та світу Біблії), у яких розгортається Боже Об'явлення — ідеями, підхопленими німецьким пієтизмом¹.



246

* * *

Висновок. Контрверзи історичної «зустрічі» київської традиції зі світовим екзегетичним досвідом. Поширення Святого Письма та дослідження Біблії розвивались у нас переважно як явища церковні, пов'язані з літургійним освоєнням біблійною тексту, а також богословською та навчальною діяльністю духовних навчальних закладів, насамперед Києво-Могилянської академії. Це визначало апологетичну та дидактичну спрямованість досліджень і викладів. Церковна екзегеза принципово визнавала визначальну роль Передання в творенні канону Писання та його тлумаченні, орієнтуючись на такі герменевтичні засоби, які залу-

¹ Див.: Мірчук І. Г. С. Сковорода. Замітки до історії української культури // Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000.— Вип. 39—40.— К., 2000.— С. 38—57. (Друк. за: Мірчук І. Г. С. Сковорода. Замітки до історії української культури // Праці історико-філософського товариства в Празі, 1925); Прокопов Денис. Д. Чижевський і символічний «сфінкс» Сковороди // Там само.— С. 68—78; Ткачук О. Біблійна герменевтика у філософії Григорія Сковороди // Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія.— Вип. 27.— К., 1998.— С. 69—70; Ушкалов А. В., Марченко О. В. Нариси з філософії Григорія Сковороди.— Харків, 1993.— С. 27; Чижевський Дмитро. Теорія символів Г. С. Сковороди // Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000.— Вип. 39—40.— Київ, 2000.— С. 58—67 (Друк. за: Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. Варшава, 1934); Шинкарук В. Проблеми філософії культури у творчості Г. Сковороди // Філософська і соціологічна думка.— 1995.— № 1, 2.— С. 170.

чали б текст Біблії до Передання як конституюючої, оцінюючої та інтерпретативної структури.

Вкоріненість біблійного тексту в церковну традицію визначила різноманітні шляхи її прочитання: не лише у вербалізованих «книжних», розрахованих на індивідуальне прочитання-осмислення формах, а й у синтетичних формах колективного ритуалу — через літургію, де слово сполучається із символізованою дією. Біблійне слово саме по собі осмислює літургійне дійство, інтерпретоване в його метафізичній реальності (як «таїнство») і відповідно отримує нові смисли через це дійство, а також через наочний символізм живописного та пластичного образу, вміщеного у храмі як символічно сконфігурованому «священному просторі». Прочитання Біблії в контексті Передання та літургії визначило й потужну традицію витлумачення, де мірою індивідуальної інтерпретативної ініціативи ставало «богословствування» в строгому сенсі — як унормований та унаочнений у догматах, ритуальних настановах та учительних коментарях авторитетів досвід Церкви. Саме долучення до церковного досвіду уможливлювало реалізацію особистісного начала в осягненні біблійного слова.

Тож історична «зустріч» київської традиції зі світовим екзегетичним досвідом відбувалася протягом багатьох століть з різною мірою інтенсивності на різноманітності форм взаємодії. Найпроблемнішим, але й найпліднішим тут був контакт православної ісагогіки та екзегези з феноменами, які виявлялися в лоні західного християнства (як католицького, так і протестантського). Цей контакт визначив взаємодією, що передбачала і критику, і рецепцію. Полеміка з «інославними» об'єктивно визначала необхідність критичної рецепції як окремих результатів, так і методологічних принципів та підходів. Ця полеміка ґрунтовно визначала зміст та проблематику пошуків у галузі ісагогіки (зокрема, критика або ж захист традиційної атрибуції біблійних текстів) та біблійної герменевтики (особливо у плані зіставлення буквального й символічного витлумачення, визначення можливостей та меж історичної інтерпретації тощо). Для православної традиції постала проблема виявлення та подолання власних сутнісних протиріч та розвитку власних продуктивних підходів.

Київ мав давній досвід «зустрічі із Заходом», що століттями зростав в умовах міжконфесійної полеміки і водночас відносно вільного навчання у католицьких та протестантських школах і університетах Речі Посполитої та інших європейських країн. Наслідком стала відкритість як до католицької схоластики, так і до протестантського раціоналізму. Відзначаємо також наявність і потужність створеного інтенсивним книжним обігом текстуального підґрунтя для найтіснішого залучення київського академічного середовища до загальноєвропейського культурного, богословського та наукового контексту — в усій складності його кон-



фесійних, богословських, методологічних репрезентацій та тенденцій розвитку біблійно-герменевтичної спадщини. Водночас розімкненість на європейський інтелектуальний спадок, готовність до інтелектуальної рецепції, що були наслідками феноменального православно-західного культурного синтезу, який сміливо запропонувала свого часу Києво-Могилянська академія, вже у XVIII ст. примхливо співуживалися та взаємодіяли з реальністю імперської деєвропеїзації¹, яка в «оновленій» у XIX ст. «московсько-православній» КДА породжувала внутрішню духовно-інтелектуальну конфліктність.

Так, у киево-могилянському середовищі ставав помітним розрив з вітчизняною традицією біблійної книжності. Вже наприкінці XVIII ст. в академічній бібліотеці не були представлені слов'янські версії Біблії церковною або ж народною мовою, що виникли у XVI—XVII ст. внаслідок відомих зрушень у культурі й духовному житті Східної та Центральної Європи, до якої належали тоді українські та білоруські землі. Припускаємо, що це стало, з одного боку, наслідком уніфікації київської церковної книжності за загальноросійськими зразками, коли навіть створені у Києві книжки XVII—XVIII ст. ревізувалися московськими церковними цензорами. Це стосувалось і віросповідної (символічної), і богослужбової, і навчальної літератури. Прикладом є київське Православне сповідання віри 1640 р.: лише «Короткий Катехізіс» 1645 р., виданий П. Могилою, зберігав автентичність щодо першоджерела і «незайманість» грецькими та московськими редакціями. Виправлення Острозької Біблії призвело до появи Московської першодрукованої Біблії; Требник Петра Могили 1646 р. також зазнавав ревізії у московському перекладі². Проте можливо, що такі видання, якщо і були в академічних фондах ще з часів Петра Могили (а Острозької Біблії це стосується напевно), просто не збереглися до кінця XVIII ст. через руйнівну дію стихій. Так, під час пожежі 29 лютого 1780 р. згоріли майже всі книги академічної бібліотеки, серед яких були й пожегнуті митрополитом Петром Могилою³.

Тому ставав проблематичним вплив на київську академічну дослідницьку та викладацьку практику тих біблійних перекладів та видань, які свого часу були виконані в руслі вітчизняної (слов'яно-руської, староукраїнської) мовно-літературної тради-



¹ Див.: Пахльовська О. Києво-Могилянська академія як чинник становлення національної самобутності української культури: парадокси еволюції // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII—XVIII ст.— К., 2001.— С. 19, 22, 24.

² Див., напр.: Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. II.— К., 1898.— Приложения.— Примітки на с. 482.

³ Див.: Титов Ф. Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой...— С. 320.

ції. Наслідком стало те, що вже на початку XIX ст. питання, чи існує Біблія або Новий Завіт «галицькою мовою» (народною, відмінною від церковної), стало каменем спотикання для вчених членів Київського відділення Російського Біблійного товариства¹.

Вже останні роки існування «старої» Києво-Могилянської академії кінця XVIII ст., представлені в документах, що стосуються, приміром, навчального процесу, створюють враження протиріччя між солідним всеєвропейським культурним та богословським потенціалом і доволі обмеженим його застосуванням. Так, практикувалося лише «роз'яснення» недільних та святкових євангельських читань і тлумачення Послань за святими отцями; з відносно «нових» європейських авторів — постійно вживані були твори дуже вузького жанрового та авторського кола, які, очевидно, витримали перевірку на відповідність православним настановам².

Тим більше не можна твердити про бодай трохи помітний розвиток історичної та історико-культурної критики в київському академічному середовищі (попри наявність відповідного досвіду в Європі і, здавалося б, значний рівень відкритості Києва) — судячи з доволі низької питомої ваги літератури, яка безпосередньо слугує відтворенню історико-культурного контексту: тих-таки ономастиконів, джерел з біблійної географії або книг, присвячених стародавнім єврейським та грецьким св'ятам біблійної доби³.

Водночас саме на кінець XVIII — початок XIX ст. репрезентативність європейських джерел з біблеїстики різко контрастувала з практичною відсутністю відповідних вітчизняних видань. А навіть у тих, що траплялися, нечисленних спробах екзегетичного опрацювання Біблії переважали традиційні підходи, базовані виключно на святоотчій спадщині. Показово і водночас доволі сумно через свою самотність тут виглядав коментар на послання ап. Павла, створений І. Фальковським і за свою вірність традиційним принципам схвалений у 1806 р. Синодом⁴.

Мусимо визнати, що з можливостей, закладених свого часу у специфічному статусі київської академічної культури і відверто зазначених Т. Прокоповичем у «Духовному регламенті» — серед яких були і можливість «шукати допомоги від іновірних вчи-



¹ Див.: *Титов Ф.* Акты и документы... — Отд. III. — Т. IV. — № LXXX — рукописний збірник бібліотеки Київської духовної Академії. — № 1. — Арк. 33(11) зв.

² Див., напр.: *Титов Ф.* Акты и документы... — Отд. III. — Т. I. — К., 1910. — № XIX. — С. 80; № XXXV. — С. 133—134; № XCII. — С. 362—363; № CII. — С. 390—391; № CXXXVI. — С. 653—654.

³ Див.: *Петров Н. И.* Акты и документы... — Отд. II. — Т. V. — № LXXVII. — С. 327, 465.

⁴ Див.: *Титов Ф.* Акты и документы... — Отд. III. — Т. II. — № LXXV. — С. 137.

телів», і визнання, що й там можуть бути настанови, базовані на істині Писання та древніх церковних авторитетах — перемогла все ж вимога «не вчитися від них і не покладатися на їх казки»¹. Це був знак зміцнення зовсім не універсально-європейських і не екуменічно-толерантних вимірів духовно-інтелектуального життя. Це також був знак перетворення Київської академії із закладу університетського типу на вузькоцерковний заклад, що часом доволі гостро визначається як «виродження з університетської структури на архаїчну богословську інституцію»².

Саме тому дослідження розвитку київського духовно-академічного середовища протягом усього XIX та початку XX ст., хоча й має історію киево-могилянської традиції за одне з найважливіших джерел, однак потребує дальшого вивчення реальних шляхів залучення західноєвропейського досвіду й, відповідно, рецепцій, критики та синтезу різноконфесійних герменевтичних парадигм та можливого освоєння здобутків наукової критики в навчальному процесі та в дослідницькій праці.



¹ Цит. за: Петров Н. И. Акты и документы... — Отд. II. — Т. I. — Ч. 1. — № I. — С. 5.

² Див.: Пахльовська О. Києво-Могилянська академія як чинник становлення національної самобутності української культури: парадокси еволюції. — Цит. вид. — С. 23.