

Біблійно-богословські студії професорів Київської духовної академії ХІХ – початку ХХ ст. як джерело для вивчення історії вітчизняного релігієзнавства

Одним з перспективних напрямів дослідження інтелектуальної спадщини Київської духовної академії ХІХ – початку ХХ ст. є виявлення науково-релігієзнавчого потенціалу біблієзнавчих та ширше – богословських студій, що тут свого часу здійснювалися. Йдеться про спільне для багатьох європейських країн постання протягом останньої третини ХІХ – початку ХХ століття в рамках богослов'я, у специфічному місцевому культурному та конфесійному контекстах, принаймні елементів «проторелігієзнавства». Виявлення цих первісних зародків «науки про релігію» стане необхідним внеском до написання історії вітчизняної релігієзнавчої думки.

При цьому, поки що нагромаджуючи необхідний масив емпіричного матеріалу, цілковито усвідомлюємо важливість і необхідність теоретично визначати суттєві ознаки релігієзнавчого прочитання творів київських академістів як пізнавальної стратегії: на які результати її націлено, на яких методологічних принципах вона базується, які дослідницькі інструменти використовує. Контури цієї стратегії поступово увиразнюються. Зокрема, можна вказати на такі її риси, як раціональний підхід; відокремлення науково-критичного компоненту творчості київських академістів від богословсько-апологетичного та наголос саме на першому; віднайдення в їхніх текстах положень, цікавих з точки зору застосування інструментарію філософії й феноменології релігії, історії, соціології та психології релігії, релігійної компаративістики тощо.

Вважаємо, що уважне, з огляду на слабку систематизованість та певну теоретичну аморфність, вичитування важливих в релігієзнавчому сенсі положень здатне актуалізувати створені колись тексти та зробити їх більш релевантними щодо сучасних навчального й наукового процесів у царині релігієзнавства.

Нещодавніми кроками до реалізації цієї перспективи стали наші розвідки, де було презентовано досвід релігієзнавчого прочитання знакових праць кількох видатних професорів КДА кінця XIX – початку XX століття. Робочою гіпотезою виступало припущення про можливість виокремлення у деяких знакових працях київських академістів бодай зародкових елементів релігієзнавчого аналізу, релевантного з точки зору історії релігій, релігійної компаративістики, філософії, феноменології, психології та соціології релігії.

Тож ця стаття є синопсисом уже презентованих (Головащенко, 2019а–с, 2020), а також ще не опублікованих результатів аналізу творів низки знаних професорів Київської духовної академії кінця XIX – початку XX ст. Спробуємо висвітлити проявлені там цікаві аспекти становлення понад століття тому первісного релігієзнавчого дискурсу, а також можливості сучасного релігієзнавчого перечитування текстів, значущих для відтворення історії поступу київської інтелектуальної культури.

Йдучи за хронологією, спочатку варто згадати Якіма Олесницького, який залишив по собі грандіозну спадщину як гебраїст та біблієзнавець – фахівець з давньоєврейської мови, з біблійної археології, текстуальної, літературно-філологічної та історичної критики Біблії, з релігійної компаративістики та юдаїки. Надзвичайна поліфонічність творчості Олесницького визначалася широкою ерудицією, ґрунтовним знанням давніх та нових мов, тонким критичним чуттям, схильністю до дослідницького пошуку, здатністю до постановки й вирішення нових наукових проблем на підставі детального аналізу і масштабних теоретичних узагальнень (Головащенко, 2016, с. 335).

У зв'язку з порушеною темою увагу привертає один з найбільш ранніх та малодосліджених творів Якіма Олесницького – доволі розлогий та надзвичайно змістовний нарис «Из талмудической мифологии» (Олесницкий, 1870а–d). Олесницький чи не першим у вітчизняній гуманітарній науці проаналізував агадичний шар талмудичної книжності крізь призму порівняльного та релі-

гійно-історичного підходів. Було виявлено метаморфози біблійних образів і сюжетів та подій давньої історії єврейського народу, що виникли під впливами різних міфологічних, філософських, фольклорних традицій. Реалізовувалася об'єктивна можливість деміфологізації агади засобами історичної та літературної критики (Головащенко, 2009, с. 196–203).

Зауважимо принагідно певний ідейний та методологічний зв'язок із працею Олесницького дещо пізнішої публікації ще одного відомого київського біблієзнавця-академіста, професора Стефана Сольського (Сольский, 1878) – цікавої спроби осмислення низки фундаментальних праць, які у 1860–1870-х роках утворили емпіричну, а подекуди й теоретичну базу вивчення східнослов'янського фольклору, етнографії та культури в цілому – особливо її міфологічно-релігійного компоненту. Стефан Сольський на конкретному матеріалі реалізував елементи культурологічного підходу, порівняльно-міфологічного аналізу, актуальні тоді в світовій науці про релігію. Ця спроба також є цінною для реконструкції в київському духовно-академічному осередку зародків релігієзнавчих студій на підставі принципів історизму, релігійного та культурного еволюціонізму, компаративного підходу, зіставлення методологій історичної та міфологічної шкіл (Головащенко, 2019с, с. 79–86).

На підставі релігієзнавчого прочитання тексту Якіма Олесницького простежуємо найцікавіші метаморфози теїстичних уявлень в агадичному шарі писемності талмудичного юдаїзму. Їх проаналізовано під кутом зору актуальних для релігієзнавства, зокрема філософії й феноменології релігії, категорій: релігійного досвіду, надприродного, Іншої реальності, Абсолюту. Олесницький ініціював низку пізнавальних ситуацій, цінних з точки зору застосування інструментарію філософії й феноменології релігії, історії релігії, соціології та психології релігії, релігійної компаративістики. Він спромігся на прикладі еволюції конкретної історичної форми релігійного світогляду критично проаналізувати суттєві ідейні та символічні трансформації монотеїстичної свідомості в широкому історичному контексті, в ситуації постійної міжкультурної взаємодії.

Об'єктивно перебуваючи під впливом провіденціального погляду на історію та концепції прамонотеїзму (Олесницький, 1870а,

с. 151–152), видатний київський дослідник актуалізував антропологічні мотиви самої юдеохристиянської традиції, а також виявив її суголосність із деякими сучасними йому філософськими дослідженнями релігії (наприклад, антропологічним матеріалізмом). Відстежуючи метаморфози власне теїстичних уявлень як певний аспект трансформацій монотеїстичної світогляду в процесі становлення агадичного шару писемності талмудичного юдаїзму, дослідник формулює, часто побіжно, паралельно з головною критично-апологетичною настановою, ідеї та положення, плідні з точки зору науково-релігієзнавчої.

Так, відзначено роль різних типів релігійного досвіду у формуванні талмудичних уявлень про Божество – як профетичного, так і альтернативного екстатичного, цікавих для феноменології й психології релігії та порівняльного релігієзнавства (Олесницький, 1870а, с. 153). Складовими трансформації образу єдиного Бога, які можна екстраполювати й на інші об'єкти релігієзнавчих досліджень, в світогляді агади постають антропоморфізація та онаочнення. Вони ґрунтуються на матеріалі міфологічному, по суті анти теїстичному – і еволюціонуть у бік витлумачення проявів Божества як проєкції якостей природи та людини. Такі еволюції визначають конфлікт монотеїстичних спіритуалізму та трансценденталізму з пантеїстичними тенденціями (Олесницький, 1870а, с. 165–166, 173, 188–189, 205–206).

Тут з'являється цікавий матеріал для аналізу історичної еволюції ґрунтового світоглядного допущення релігійної картини світу – допущення про існування надприродної Іншої реальності – як саме трансцендентної й іманентної водночас, діалектично. «Надсвітність», «поза-світність» в агадичному образі Бога-Шехіні поєднується з «присутністю», «причетністю» (Олесницький, 1870а, с. 153–157, 170–171). Так своєрідно оприявнюються теофанія як підстава релігійно-містичного досвіду та подія-кайрос як провіденційна проєкція теофанії на історичний час.

Київський академіст визначив агадичні метаморфози ще одного важливого виміру монотеїстичного світогляду – сприйняття Божества як Абсолюту, показавши девальвацію такого сприйняття в талмудичній міфології. Також Яким Олесницький на промовистих прикладах оприявнив основні форми «говоріння про Абсолют» як «мовлення про невимовне»: символічне «натякання» та засто-

сування так званих «термінів екстремуму» (Олесницький, 1870а, с. 154, 157–158, 183, 188).

Т. зв. «теодицея-через-немічність», заперечуючи всемогутність Бога-Шехіни, в агаді своєрідно призводить до цікавої з релігієзнавчого погляду метаморфози теїстичного світогляду – легалізації магічних практик. Олесницький наводить промовисті приклади застосування замість молитви замовлянь та заклинань, «які змушують Бога служити людині» (Олесницький, 1870а, с. 166–167, 173–176, 179, 180–181). Така теодицея доходить до постання Шехіни в амбівалентному образі творця як добра, так і зла – серед іншого в самій людині. Так досягається вселенська рівновага добра і зла, у тому числі антропологічна (Олесницький, 1870а, с. 181–187). З релігієзнавчої точки зору тут варто підкреслити обриси доволі ефективної пояснювальної стратегії світобудови та сутності людини як певної спільної риси, що притаманна всім досі актуальним релігіям світу.

Міфологізована амбівалентність образу Шехіни має й свій позитивний бік: Шехіна є ще й уособленням гри, забави, мистецтва як такого. З погляду релігійно-історичного знаходимо тут етіологію пізніших ритуалів як «традиційного» рабиністичного юдаїзму, так і хасидизму (Олесницький, 1870а, с. 191–194). З точки зору релігієзнавчої компаративістики це уможливило зіставлення образу Шехіни як організатора небесного танцю з образом індуїстського божества Шиви як Ната-Раджі – «царя космічного танцю», джерела вселенської енергії.

Антропоморфність та натуралістичність агадичного Бога-Шехіни також постають амбівалентними. Вони зовсім не є лише зовнішніми пластичними, тілесними – але й внутрішніми, розкритими через здатності психо-емоційні та моральні. Шехіна виявляється не лише у фантастичних, гіперболізованих, космічних формах, але й у вигляді побожного юдея; його каяття набуває виразно конкретних рис історичного юдейського ритуалу. Більш того, Шехіна часто виступає в образі зразкового «ребє», керівника небесної талмудичної школи, де він звертається за порадами до інших книжників-талмудистів – як охоронців істин Тори. З погляду історико-релігійного та порівняльно-релігієзнавчого це нагадує досвід християнства, де молитовне зусилля Бога явлено образом євангельського Ісуса, а з релігійно-соціологічного погляду

надзвичайно цікавою постає міфологізована легалізація й сакралізація особливого статусу рабинів у талмудичному юдаїзмі (Олесницький, 1870а, с. 197–204).

Через релігієзнавче прочитання виявлених Якимом Олесницьким структурних елементів талмудичної міфології можемо простежити особливості еволюції певної монотеїстичної світоглядної системи. Актуальним під цим кутом зору видається здійснений дослідником панорамний огляд картини світу, сформованої в лоні агади. Ця картина світу виглядає доволі неоднорідною та є вельми структурованою. Вона стала породженням релігійстворчої фантазії, підживленої профетичним релігійним досвідом та альтернативною містиккою, актуальними для феноменології релігії, а також міжкультурними контактами і взаємодією, цікавими з точки зору порівняльного релігієзнавства.

Антропоморфність та натуралістичність як суттєві ознаки міфологічності цієї картини світу демонструють «людиновимірність» – лейтмотив вселенської природної гармонії, суспільного порядку, моральної рівноваги добра й зла. І вчинки Бога, і стихії природи, і норми соціуму сповнені душевним, психо-емоційним напруженням, уміщені у ситуації морального вибору та вчинку, постають антропологічними проєкціями, образом людських здатностей.

Так, говорячи про демонстроване нам Якимом Олесницьким талмудично-агадичне вчення про людську душу, відзначимо, що там поєднуються мотиви космогонії, «протопсихології» та своєрідної релігійної антропології. Сукупність уявлень про походження людської душі (та сонму людських душ) є тут своєрідним етіологічним міфом, де монотеїстичні мотиви Божественного сотворіння та спорідненості людської душі з Богом переплітаються з архаїчними мотивами постання порядку з первісного хаосу. Адже людська душа парадоксальним чином споріднена і з недосконалим, «хаотичним» аспектом природи (Олесницький, 1870b, с. 402–410; 1870с, с. 225–244).

Розкрите у творі київського дослідника талмудично-агадичне вчення про метемпсихоз постає символом сакральної єдності кожної людини та народу з усім живим на Землі, символом моральної відповідальності та фантастичної проєкції історичної долі єврейського народу, утвердження його національної гідності. Виявлено кроскультурний характер цього вчення, суголосність давньоєврей-

ських культурних архетипів та моральних максим з аналогічними архетипами й максимами інших народів, спільність релігійного досвіду та духовно-моральних пошуків (Олесницький, 1870b, с. 408–442).

Агадичні уявлення про метемпсихоз, репрезентовані Олесницьким, пов'язано з релігійними віруваннями у потойбіччя як Іншу реальність та практиками контакту з нею. Їх аналіз дозволяє висвітлити, як талмудична традиція розв'язує екзистенційне питання скінченності індивідуального людського існування, виявлене через страх смерті. Тут маємо багатий фактологічний та ілюстративний матеріал для дослідження т.зв. «ритуалів переходу», цікавого з порівняльно-релігієзнавчої точки зору – серед іншого, й відлуння примітивних шаманських практик контакту з іншим, потойбічним світом (Олесницький, 1870d, с. 273–313).

«Ритуали переходу» між світом живих та потойбіччям вписано до системи символічних координат агадичної «сакральної географії». Окрім укорінення в біблійному наративі, обриси такої географії формуються і через апеляцію до більш архаїчного родоплемінного (яке згодом переросте в етнічне) зусилля з освоєння світу, «оселення» у ньому. У результаті освоєний, «свій» простір протиставляється «чужому» як образи світу живих та світу потойбічного. У потойбіччі ж рай і пекло (шеол) хоч і розрізнені, однак присутньо, діалектично поєднані в агадичній свідомості: це полюси єдиного Всесвіту – як світло й темрява, як досконала форма й хаотичний безлад. Разом з тим обидві ці частини Іншої, потойбічної реальності поєднує час – есхатологічна перспектива універсального очищення (Олесницький, 1870d, с. 315–327).

Висвітлені київським академістом агадичні уявлення про природу людської душі, її індивідуальне та колективне існування поєднуються також із сакралізованими мотивами етно- культуро- та релігієгенезу. Так, вони містять у собі елементи своєрідного «протонаціонального міфу». Тут для раціонально налаштованого дослідника є примітною ідея сакрального виокремлення єврейського народу з-поміж усього людства. Окрім апеляцій до архаїчних натуралістичних уявлень про власну «справжню природність» цікавими є виокремлення специфічного для «книжної» монотеїстичної традиції «обоження Закону», в якому імпліцитно міститься і «особистість Божества», і її еманация у вигляді обраного народу.

В такий спосіб до талмудичної антропології та психології вбудовується містифіковане уявлення про виключність базового для традиції сакрального тексту (Закону, Тори – писаної та усної). З агадичними уявленнями про містичний етногенез тісно пов'язуються так само містифіковані уявлення про генезу культурного та релігійного різноманіття людства. Політеїзм численних «народів» та унікальний монотеїзм євреїв знаходять тут наочне й водночас логічно переконливе пояснення, що виникло, ймовірно, під впливом прамонотеїстичних уявлень, породжених біблійним наративом (Олесницький, 1870b, с. 412–417).

Яким Олесницький відзначає примхливе поєднання космології з ангелологією, а згодом – з психологією людини. У структурі ангельського світу міфологічно відтворюється структура природного оточення, структура «світу натури», а також структура господарського та взагалі соціально-культурного існування людини. З релігієзнавчого погляду спостерігаємо прихований полідемонізм, поєднаний з генотеїзмом. З боку ж філософської та релігійної метафізики перед ними постає своєрідна релігійно-міфологічна персоніфікація діалектики життєвого процесу як форми універсального світового руху. Відзначимо приклад цікавого синтезу міфологічних мотивів та філософської концептуалізації. Такий синтез, проявлений у добу становлення християнства, був успадкований народжуваним у перші століття н. е. талмудичним іудаїзмом.

Згадане агадичне поєднання ангелології, космології та людської психології призводить до «етизації світобудови», або ж до «космізації етосу». З порівняльно-релігієзнавчої точки зору тут є цікавими як зауваження самого Олесницького про впливи перського дуалізму чи неоплатонізму, так і можливе зіставлення із буддійською космологією. Це відсилає нас до здатності актуальних релігій світу формувати ефективні стратегії пояснення світобудови у єдності її вимірів – «фізики», «метафізики» та «етики».

Нарешті, важливим є антропологічний вимір талмудично-агадичної демонології. Він полягає, зокрема, в «людиновимірній» оцінці різноманітних проявів реальності за мірою корисності або шкідливості для людини. Тут маємо справу з архаїчним способом сприйняття навколишніх подразників: природних стихій; культурно-соціальних сил, дій, процесів; душевно-емоційних порухів.

Ідеться про цікаву з релігієзнавчого погляду раціоналізацію базових структур релігійної свідомості, яка водночас є формою релігійно-міфологічного осмислення й структурування «світу природи» та «світу людини» (Олесницький, 1870с, с. 201–244).

Далі мова піде про досвід релігієзнавчого прочитання однієї із знакових праць відомого київського біблієзнавця-академіста кінця ХІХ – початку ХХ ст. Володимира Рибінського (Рыбинский, 1891а–b, 1892а–е). Суттєвими умовами, які визначають таке прочитання, є предметна зорієнтованість тексту на біблійно-історичну та біблійно-богословську проблематику. Відтак, враховуємо статус Біблії як тексту, що містить безліч емпіричного матеріалу, релевантного з точки зору історії та теорії релігієзнавчих досліджень. Відповідно, актуалізується свого роду реконструкція поля теоретичних положень, певних мотивів «проторелігієзнавства», важливих для становлення «науки про релігію» в широкому сенсі.

Зокрема, у царині джерелознавчих та методологічних проблем дослідження релігії Володимир Рибінський демонструє методологічні установки на фактологічність, конкретність, компаративність та міждисциплінарність в опрацюванні емпіричного матеріалу (Рыбинский, 1891а, с. 404–408, 418–419, 430–431; 1891b, с. 545–546, 557–558, 575–577, 580–585).

Проблема виникнення будь-якого релігійного інституту, за Рибінським, постає як розрізнення між надприродними та природними його причинами й рушіями, тож існує вибір між натуралістичними (або соціокультурними) та апологетичними поясненнями (Рыбинский, 1891а, с. 413; 1891b, с. 567–568, 589–590, 594–595). Історичність релігійних феноменів безсумнівна, хоч вона й ґрунтується на супранатуралістичному погляді на історію, а сама ідея розвитку може суперечити засновку про богооб'явленість. В аналізованій праці знаходимо вказівки на історичну трансляцію смислів в процесі еволюції релігійних практик (Рыбинский, 1891а, с. 230–232, 240–243, 247–248, 412, 415, 421; 1891b, с. 398–399, 571, 573–574).

У ході полеміки-діалогу із західними критиками-раціоналістами Рибінський виявляє соціокультурні й політичні виміри релігійних феноменів, зокрема їх суспільну полісемантичність (Рыбинский, 1892а, с. 389). На сакралізацію господарської практики вказано як принаймні на одне з першоджерел релігійної сим-

воліки (Рыбинский, 1892а, с. 236–237, 239, 265–266; 1891b, с. 556, 566). Відзначено традицію адаптацій релігійної норми до конкретних суспільних умов, потреб та інтересів. Політичні виміри релігійних практик дослідник представляє у термінах ідентичності та інтеграції, зокрема відзначає виняткову роль релігійних інститутів у збереженні національної ідентичності в несприятливих умовах (Рыбинский, 1892а, с. 253, 268, 269–270; 1892b, с. 391; 1892с, с. 546, 547; 1892d, с. 304–305).

Цінними для релігієзнавчого дослідження є наведені Рибінським міркування щодо структурних компонентів та функціональних зв'язків релігійного ритуалу та релігійного інституту в цілому. З феноменологічної, соціологічної, культурно-антропологічної та семіотичної точок зору можна осмислювати міркування Рибінського про аскезу як духовну практику, а також його акценти на ролі релігійної символіки (їжа, вогонь та світло, одяг, храмова символіка) (Рыбинский, 1892а, с. 234–235, 247–250, 559–561; 1892d, с. 309–313, 316–319).

Роль релігійної ідеї та норми як засобів «надання вищої санкції» будь-якій діяльності створює можливість говорити про низку функцій релігійного інституту (аксіологічна, нормативно-регулятивна), а універсальність морального змісту створює необхідний потенціал їх історичної еволюції (Рыбинский, 1891а, с. 415; 1892b, с. 388, 397, 401; 1892с, с. 559–561; 1892е, с. 116–118, 132–141).

На підставі сказаного бачимо, як київський біблієзнавець у власній дослідницькій іпостасі та апологетичній інтенції впритул підходить до формулювання первісних релігієзнавчих положень. Підкреслюємо знову, що «проторелігієзнавство» Володимира Рибінського є продуктом його полеміки-діалогу з аналогічними мотивами, які впродовж другої половини ХІХ ст. поставали в європейській історичній та гуманітарній думці. На показовому прикладі ще раз простежуємо складність дисциплінарного становлення у вітчизняній культурі «науки про релігію», складність раціонального пізнання цього феномену як специфічного способу духовно-практичного освоєння реальності (Головащенко, 2020, с. 98).

Ще один сюжет, цікавий з релігієзнавчого погляду – це своєрідна раціоналізація сприйняття надприродного й чудесного, здійснена на новозавітному матеріалі Дмитром Богдашевським (згодом архієпископом Васи́лієм) (Богдашевский, 1900, 1902, 1911а–b).

Проблеми сприйняття й інтерпретації надприродного та чудесного ще з 1860-х рр. стали важливим пунктом полеміки християнських апологетів із західною раціоналістичною біблійною критикою, для якої це слугувало чи не базовою підставою критики ідеї надприродного взагалі. Західна апологетика відстоювала історичну реальність надприродного, утверджуючи автентичність Біблії та її цінності для пізнавальних і життєвих практик. Так ця ключова для релігійної свідомості та богослов'я проблема набула актуальності і з релігієзнавчого боку – в контексті зародження раціоналістичної критики релігії.

Низка авторитетних київських православних богословів та біблієзнавців другої половини XIX – початку XX ст. (Харисим Орда, єп. Михаїл (Лузин), Федір Покровський, Володимир Рибінський, Стефан Сольський) (Орда, 1864; Михаїл (Лузин), 1898; Покровский, 1890, 1894; Рыбинский, 1903, 1908; Сольский, 1877a–b) захищали історизм біблійної оповіді та буквальне сприйняття в ній надприродного й чудесного. Їхня критика заперечувала натуралістичні, психологічні, соціологічні, моралістичні пояснення, надмірний алегоризм. Вони наполягали на сутнісному зв'язку віроповчального, догматичного та герменевтичного аспектів ідеї надприродного в Біблії; згідно з ними, визнання реальності чуда є підтвердженням достовірності самого Святого Письма, його істинності як образу священної історії, джерела віри та практик життя.

Ця апологетична традиція набула квінтесенції у згаданих творах Дмитра Богдашевського. Він проаналізував твори багатьох представників тогочасної західної біблійної критики – як «негативної» (Давида Штрауса, Фердинанда Баура, Бернгарда Вайса, Ернеста Ренана, Карла Вайцекера, Карла Теодора Кайма, Генриха Паулюса, Генриха Гольцмана, Германа Ольсгаузена), так і «поміркованої» (Фредерік Фаррар та Вілібальд Байшлаг), а також біблійно-критичні погляди відомого мислителя й мораліста письменника Льва Толстого. Власна позитивна програма Богдашевського-апологета формувалася з опертям на закордонних ортодоксів різних конфесій (Пауль Шанц, Фредерик Годе, Ричард Тренч) (Богдашевский, 1900, с. 474–478, 482, 484–485, 487–489).

Раціональні пояснення євангельських чудес, на думку київського дослідника, впливають із деїстичних, пантеїстичних, натуралістичних або відверто матеріалістичних позицій. Тлумачен-

ня чуда та надприродного як природного явища («натуральним шляхом») – або через психологічні мотиви (гіпногізм, сугестивний вплив, приховані маніпуляції), або за допомоги соціологічних, моралістичних, міфологічних, алегорично-метафоричних та екзистенційно-метафізичних інтерпретацій – призводять, на думку Богдашевського, до панування в тогочасному закордонному біблієзнавстві демістифікованого, раціонального, переважно етичного розуміння євангельського наративу, а заперечення чуда в Біблії стає ключем до негачії й самого християнства (Богдашевский, 1900, с. 474, 478, 480, 483–484, 487, 489–490; 1902, с. 288, 292–293, 295–296, 298–299).

Натомість сам Богдашевський спирався на тих європейських філософів (Лейбніц, Лок), чії засновки сполучалися з біблійним креаціонізмом: царство природи кориться царству благодаті; чудо не порушує законів природи, а перемагає їх. Гносеологічним засновком його апологетичних міркувань слугувала узгодженість чудесного в Біблії з нашим розумом – із надраціональним пізнавальним актом, що ґрунтується на специфічній розумності. Тож достовірність біблійного наративу в його «найекстремальнішому» вигляді – оповіді про чудеса – базується на узгодженні природних засад історичного процесу з його супранатуральним началом: Біблія розповідає про «надрозумне, але не протирозумне»; «чудо є над-розумним, але не проти-розумним» (Богдашевский, 1900, с. 488, 490, 493; 1902, с. 293, 296).

У такий спосіб Дмитро Богдашевський запропонував альтернативну апологетичну раціоналізацію акту сприйняття чудесного й надприродного в євангельському наративі, яка дозволяла ефективно протистояти «негативній» критиці. В ході цієї раціоналізації дослідник продемонстрував синтез філософських (феноменологічних, гносеологічних), біблійно-герменевтичних, релігійних (богословсько-догматичних і віросповідно-практичних) компонентів. Ішлося про певну «протофеноменологічну» класифікацію рівнів та форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду через такі структури релігійної свідомості, як переживання Чудесного та зустрічі з Абсолютом. Історична еволюція релігійних форм супроводжувалася поступом у релігійному сприйнятті чуда: від грубо-натуралістичного – через символічне – до визнання його історичної достовірності. Таке визнання вимагає особливої раціо-

нальності, основою якої є релігійна прагматика – акт віри, де відбувається сакральна раціоналізація й феноменологічне виповнення чудесної події (Богдашевский, 1911а, с. 263–265, 273).

Київський апологет протиставляє магічній вірі в чудо як необхідний елемент світового порядку віру в Того, хто творить чуда, поєднуючи природне з надприродним і перемагаючи, перетворюючи природне надприродним у цьому поєднанні. Божественна сила, яка звершує чудо (як-от чудо зцілення), є «силою не матеріальною, фізичною, а духовною; вона дається лише віруючим» (Богдашевский, 1911b, с. 402). Запропонована Богдашевським раціоналізація євангельських чудотворних актів водночас протистоїть як магічному (грубо-натуралістичному), так і науково-«натуральному» сприйняттю чуда, а також дозволяє екстраполювати апологетичну настанову на заперечення соціологізаторських або етичних інтерпретацій чудесного.

Водночас віра в Бога як творця справжнього чуда нерозривно пов'язана з вірою в істинність самої Біблії як священного тексту. Це вимагає спеціальних герменевтичних засобів, що формують своєрідне герменевтичне коло, у якому саме віра в надприродне й чудесне є підставою прийняття аргументації щодо історичності чуда (Богдашевский, 1900, с. 424–425). Втім, зусилля самого Богдашевського показали, що така апологія надприродного стає вразливою, коли раціоналістичні критики Біблії свідомо полишають поле теологічної дискурсивності. Тоді допущення чуда перетворюється на внутрішньо проблемний пізнавальний акт (Богдашевский, 1902, с. 298).

Запропоновані Богдашевським «релігійна протофеноменологія» та «релігійна праксеологія» чудесного, які об'єктивно протистояли міфологічно-алегоричним, натуралістичним, психологізаторським, соціологізаторським та моралістичним інтерпретаціям проблематики релігійного досвіду, заслуговують на особливу увагу. Адже власне так у річищі київської духовно-академічної культури на ґрунті православної апологетики формувалися зародки феноменологічного релігієзнавства та елементи філософської епістемології, зокрема, зіставлення раціонального та позараціонального у процесі пізнання.

Підкреслюємо знову: на даному етапі нашу працю присвячено нагромадженню емпіричного матеріалу, проте з усвідомлен-

ням важливості теоретичного окреслення суттєвих ознак релігієзнавчого прочитання творів київських академістів як пізнавальної стратегії. До того ж, окрім цілеспрямованого вичитування релігієзнавчих положень у проаналізованих тут знакових працях, це відкриває перспективу дослідження творів тих київських академістів, які свого часу прямо реагували на виклики тодішньої світової та європейської наукової й гуманітарної думки.

Зокрема, на окрему увагу заслуговує аналіз кількох виступів київського богослова-академіста Федора Орнатського, які безпосередньо стосувалися рефлексій як над ученням про релігію Фридриха Шлеєрмахера, так і над знаменитими Лондонськими лекціями Фридриха Макса Мюллера (1870 р.), що нині відомі як «Вступ до науки про релігію» (Орнатский, 1884, 1887a–b, 1888). Це є особливо цікавим для нас в контексті теми цієї статті, адже Орнатський запропонував критичний аналіз нових тоді теоретичних практик і прямо приєднався до обговорення нагального питання: а чи насправді є можливим наукове дослідження релігії? І тут ми припускаємо зародження в київському інтелектуальному колі моментів емансипації релігієзнавчої проблематики від проблематики традиційно бібліологічної, а також від проблематики, яка перед тим завжди належала до царини основного, або ж порівняльного (апологетичного) богослов'я. Перші кроки такої емансипації, такого увиразнення нового для вітчизняної православної інтелектуальної культури предметного поля ми й намагалися продемонструвати у запропонованій розвідці.

Список посилань

- Богдашевский, Д. И. (1900). О Евангельских чудесах (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого). *Труды Киевской духовной академии*, 8, 473–493.
- Богдашевский, Д. И. (1902). О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение. *Труды Киевской духовной академии*, 2, 269–302.
- Богдашевский Д. И., прот. (1911а). Христос Спаситель как чудотворец. *Труды Киевской духовной академии*, 10, 243–274.
- Богдашевский Д. И., прот. (1911б). Христос Спаситель как чудотворец. *Труды Киевской духовной академии*, 11, 377–404.

- Головащенко, С. (2009). Талмудическая мифология в свете библейской критики: А. Олесницкий (Из истории библеистики и иудаики в Киевской духовной академии XIX – начала XX в.). В *От Библии до пост-модерна. Статьи по истории еврейской культуры. Библейские исследования. Еврейская Мысль* (с. 196–203). Книжники; Текст.
- Головащенко С. І. (2016). Олесницький Яким Олексійович. В М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), & В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія. Т. 2: Л–Я* (с. 332–336). Вид. дім «Кієво-Могилянська академія».
- Головащенко, С. І. (2019а). Надприродне та чудесне в біблійному наративі: критичний досвід професорів Київської духовної академії (друга половина XIX – початок XX ст.). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 3, 43–51.
- Головащенко, С. І. (2019б). Чудо й надприродне в євангельському наративі: апологетична позиція професора Київської духовної академії Дмитра Богдашевського. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 4, 30–39.
- Головащенко, С. І. (2019с). Історико-біблієзнавчі нариси професора КДА С. М. Сольського як джерело вивчення вітчизняної традиції дослідження Святого Письма. В М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), *Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819–1924): досвід археографічних і бібліографічних студій* (с. 60–86). Вид. дім «Кієво-Могилянська академія».
- Головащенко, С. І. (2020). Релігієзнавчі мотиви у творчості професора Київської духовної академії Володимира Рибінського (на підставі праці «Древнееврейская суббота»). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 6, 89–99.
- Михаил (Лузин), еп. (1898). *Библейская наука. Книга первая: Очерк истории толкования Библии*. (Н. Троицкий, Ред.). Тип. И. Д. Фортунатова.
- Олесницкий, А. А. (1870а). Из талмудической мифологии. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 149–209.
- Олесницкий, А. А. (1870б). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 2, 402–444.
- Олесницкий, А. А. (1870с). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 4, 201–244.
- Олесницкий, А. А. (1870d). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 8, 273–327.
- Орда, Х. М. (1864). Обзорение иностранной духовной литературы. *Труды Киевской духовной академии*, 10, 229–260.
- Орнатский, Ф. С. (1884). *Учение Шлейермахера о религии*. Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого.

- Орнатский, Ф. С. (1887а). Изложение и критический разбор взгляда Макса Мюллера на религию, ее происхождение и развитие. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 3–26.
- Орнатский, Ф. С. (1887б). Изложение и критический разбор взгляда Макса Мюллера на религию, ее происхождение и развитие (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 4, 505–522.
- Орнатский, Ф. С. (1888). Возможно ли научное занятие религиею? (Речь, произнесенная на годичном акте Киевской духовной Академии 26 сентября 1888 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 12, 223–247.
- Покровский, Ф. Я. (1890). По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь, произнесенная на годичном акте Киевской Духовной Академии 15 октября 1889 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 1, 61–98.
- Покровский, Ф. Я. (1894). Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. профессора Богословия в Эрлангене. *Труды Киевской духовной академии*, 8, 630–663; 9, 146–170.
- Рыбинский, В. П. (1891а). Древнееврейская суббота. *Труды Киевской духовной академии*, 11, 398–434.
- Рыбинский, В. П. (1891б). Древнееврейская суббота (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 12, 545–595.
- Рыбинский, В. П. (1892а). Древнееврейская суббота (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 2, 230–273.
- Рыбинский, В. П. (1892б). Древнееврейская суббота (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 3, 387–404.
- Рыбинский, В. П. (1892с). Древнееврейская суббота (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 4, 546–587.
- Рыбинский, В. П. (1892d). Древнееврейская суббота (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 6, 304–342.
- Рыбинский, В. П. (1892е). Древнееврейская суббота (Окончание). *Труды Киевской духовной академии*, 9, 116–141.
- Рыбинский, В. П. (1903). Вавилон и Библия (по поводу речи Делича «Vabel und Bibel»). *Труды Киевской духовной академии*, 5, 113–144.
- Рыбинский, В. П. (1908). Библейская ветхозаветная критика. *Труды Киевской духовной академии*, 12, 57–613.
- Сольский, С. М. (1877а). *Сверхъестественный элемент в новозаветном Откровении по свидетельствам Евангелий и посланий апостола Павла сравнительно с другими новозаветными книгами*. Тип. В. Давиденко.
- Сольский, С. М. (1877б). Докторский диспут экстраординарного профессора Киевской Академии С. М. Сольского (11 октября 1877 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 10, 192–204.

Сольський, С. М. (1878). О библейском мирозозерцании в жизни древнерусского народа: (Речь, сказанная в торжественном собрании Киевской духовной Академии 28 сентября 1878 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 11, 201–237.

Serhii Holovashchenko

Biblical and Theological Studies in the Kyiv Theological Academy on the Late 19th – Early 20th Centuries as a Source for Research of the Domestic Religious Studies

This article is a synapse of the already presented and not yet published results of the analysis of the works of a number of well-known professors of Kyiv Theological Academy of the late 19th – early 20th ct. We will try to highlight the interesting aspects of the formation of the original religious discourse more than a century ago, as well as the possibility of modern religious re-reading of texts relevant to the reproduction of the history of Kyiv's intellectual culture. One of the promising areas of research of the intellectual heritage of Kyiv Theological Academy of the 19th – early 20th ct. was the discovery of scientific and religious potential of biblical and, more broadly, theological studies, which were carried out here at one time. This is a common uprising for many European countries during this period, in specific local cultural and religious contexts, at least elements of “proto-religious studies”. The discovery of these primitive embryos of the “science on religion” will be a necessary contribution to the writing of the history of national religious thought. Recent steps towards realizing this perspective have been our studies, which presented the experience of religious reading of the iconic works of several prominent professors of KSA in the late nineteenth and early twentieth centuries. The working hypothesis for us was the assumption of the possibility of distinguishing in some significant works of Kyiv

academics at least embryonic elements of religious analysis relevant to the history of religions, religious comparative studies, philosophy, phenomenology, psychology and sociology of religion.

Keywords: Bible, Biblical Studies, Jewish Studies, Theology, Religion Studies, Science on Religion, Kyiv Theological Academy.

Головащенко Сергій Іванович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія», Україна.

Електронна адреса: sergii.holovashchenko@ukma.edu.ua