УДК 1:2-284](477-25)“19”
КП 01 (випуск нової продукції); 007 (наукові монографії)
№ держреєстрації 0109U000442
Інв. №

Міністерство освіти, науки, молоді та спорту України
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
(НаУКМА)
м. Київ, вул. Сковороди, 2

ЗАТВЕРДЖУЮ
Віце-президент НаУКМА
з науково-навчальних студій
_____проф. В. П. Моренець
23 грудня 2010 р.

З В І Т
про науково-дослідну роботу
«ФІЛОСОФСЬКА І БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ»

Заключний

Частина 2
ДОСЛІДЖЕННЯ ТА ВИКЛАДАННЯ БІБЛІЇ В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ (ДРУГА ПОЛОВИНА XIX—ПОЧАТОК XX СТ.)

Керівник НДР
головний науковий співробітник
доктор філософських наук, професор _____М. Л. Ткачук
22 грудня 2010 р.

Рукопис закінчено 9 грудня 2010 р.
Результати цієї роботи розглянуто Вченою радою НаУКМА,
протокол № 10 (засідання 67, п. 7) від 23 грудня 2010 р.

Сергій Головащенко

ДОСЛІДЖЕННЯ ТА ВИКЛАДАННЯ БІБЛІЇ В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ

(ДРУГА ПОЛОВИНА XIX—ПОЧАТОК XX СТ.)

Наукова монографія

КИЇВ—2010

ЗМІСТ

ВСТУП……С. 464—473

Розділ 1. Київська православно-академічна біблеїстика в європейському духовно-інтелектуальному просторі: джерела і контекст……С. 474—567

1.1. Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація): києво-могилянська традиція в європейському контексті……... 474
1.2. Біблійна та біблеїстична книжність в Київській Академії кінця XVIII – початку XIX ст. ……498
1.3. Від патристики до Нового часу: текстуальна репрезентація в Київській Академії персоналій і традицій європейської біблеїстики……520
1.4. Західноєвропейська біблійна критика в Київській духовній академії: особливості сприйняття (друга половина XIX — початок XX ст.)……..546
1.5. Слов'янська Біблія в КДА: текстуальна «присутність» і досвід дослідження……556

Розділ 2. Тематика і методологія дисциплінарного дослідження Біблії в Київській духовній академії другої половини XIX – початку XX ст.: віхи становлення……..С. 568—680

2.1. Біблеїстична проблематика в Київській духовній академії у 1861—1914 рр. (за публікаціями в «Трудах КДА»)…… 568
2.2. З біблеїстичної спадщини Стефана Сольського: біблійна ісагогіка……... 586
2.3. Від збирання «біблійних старожитностей» до становлення біблійної археології як науки: Порфирій (Успенський), Антонін (Капустін), Яким Олесницький……604
2.4. З історії біблійної текстології: Яким Олесницький і його «Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета»……..624
2.5. Літературна критика Біблії: «Ритм и метр ветхозаветной поэзии» Якима Олесницького……638
2.1. Історична критика Біблії та погляд на біблійну історію: богословсько-апологетичний дискурс (Федір Покровський, Володимир Рибінський, Дмитро Богдашевський, Олександр Глаголєв)……655

Розділ 3. Біблієзнавство як навчальна дисципліна: академічна модель і персональні візії……С. 681—747

3.1. Бібліологічна освіта в КДА другої половини XIX – початку XX ст.: філософські, методологічні та методичні засади……...681
3.2. Викладання і вивчення біблійних мов у КДА: культурно-конфесійні та ідеологічні обставини……...705
3.3. Передісторія появи популярної російської тлумачної Біблії: герменевтичні та дидактичні «Правила» Якима Олесницького……723
3.4. Біблія як предмет популярного викладу та навчання: Володимир Рибінський….736

ВИСНОВКИ ……...С. 748—762

ВСТУП

Ситуація з дослідженням і викладанням Біблії в Україні нині характеризується намаганнями здолати доволі драматичний розрив як із світовою, так і вітчизняною традиціями біблієзнавства. Якщо перше доволі активно реалізується через видання перекладної літератури та зусилля закордонних викладачів (стосується це насамперед численних протестантських та католицьких духовних шкіл, де викладання різноманітних курсів з Біблії є типовим явищем), то реконструкція історії вітчизняної біблеїстики тепер лише має шанс розпочатися. Свого часу розрив з вітчизняною традицією філософського та богословського поступу став однією з ознак та знарядь формування тоталітарної ідеології та суспільної практики. Показовою тут є ліквідація у радянські часи Київської духовної академії як центру духовної освіти та православного богослов'я і, відповідно, майже повне зникнення київської духовно-академічної традиції з поля зору історико-богословського, історико-філософського та, відповідно, і біблієзнавчого дослідження. За радянських часів у цьому сенсі трохи більше «пощастило» вцілілим православним академіям [1] [1].

Можливість реконструкції київської традиції залишилася реальною завдяки збереженим публікаціям в духовно-академічних виданнях, богословських та біблієзнавчих енциклопедіях та монографіях, а також академічним архівам, протоколам та звітам.[2]

---

[1] Див., напр.*: Строганов В.С., свящ*. Вклад Московской Духовной Академии в герменевтику Нового Завета// Журнал Московской Патриархии, 1985, № 8; *Иануарий (Ивлиев)*, иером. Вклад Санкт-Петербургской Духовной Академии в русскую библеистику// Богословские труды, сборник, посвященный 175-летию ЛДА. М., 1986. З недавніх досліджень згадаємо окремі праці представників православніх духовних академій, присвячені окремим діячам православної біблійної та богословської науки. Наприклад, статтю о. Димитрія Юревича «Александр Павлович Лопухин: Жизненный подвиг „аскета ученого труда" (к 150-летию со дня рождения)» (Журнал Санкт-Петербургской епархии «Церковный вестник», 2002. №10.). Серед «загальних» робіт чи не поодиноким є історіографічний нарис М.Е. Міхейкіної «Российская библеистика: от зарождения до возрождения» (М, 2004), особливо перший розділ цієї книги. Поки що не торкаємося історіографічного аналізу доволі численних студентських та кандидатських праць в російських православних духовних академіях, присвячених, як правило апологетично-богословському висвітленню внеску до православної біблеїстики окремих дослідників Святого Письма XIX—XX ст.; те саме стосується і ситуації в сучасних київських православних духовних школах різної юрисдикції. Нас цікавить насамперед можливість сучасного науково-критичного погляду на предмет в рамках історичної, історико-філософської та культурологічної науки.

[2] Найкраще особливості Київської академічної біблеїстики XIX — початку XX ст. були виявлені у статтях київських авторів до «Православної богословської енциклопедії» під редакцією Н.

Окреслюючи коротко коло контекстуальних передумов розвитку київської православної біблеїстики у XIX та на початку XX ст. розвивалася в Російській імперії переважно як «духовно-академічна», пов'язана з богословською та навчальною діяльністю 4-х духовних академій, в тому числі і Київської. Це визначало, з одного боку, доволі чітку апологетичну спрямованість біблієзнавчих досліджень та викладів. До того ж церковна екзегеза була зорієнтована на застосування таких герменевтичних підходів та прийомів, які залучали б інтерпретацію біблійного тексту до церковного Переказу. Православна біблеїстика взагалі традиційно ґрунтувалася на визнанні принципово визначальної ролі Переказу у творенні канону Писання та його тлумаченні. Це було вибудуване традицією справжнє «герменевтичне коло», реалізоване через інтеграцію Писання у контекст Переказу як конституюючої, оцінюючої та інтерпретативної структури. Вкоріненість біблійного тексту до церковної традиції визначило

Глубоковського, у «Тлумачній Біблії» під редакцією А. Лопухіна, у численних публікаціях в «Трудах Киевской Духовной Академии» (насамперед у науково-богословських статтях, бібліографічних оглядах, рецензіях) та авторських монографіях. Стан православного біблієзнавства, в т.ч. київської школи, аналізувався у таких старих працях, як наприклад*: Никольский М.В.* Наша библейская наука// Православное обозрение, 1875, т. II, № 2*; його ж.* Успехи библейской науки в России// Православное обозрение, 1877, т. I, № 3; Михаил (Лузин), еп. Столетие из истории толкования Библии у нас в России// Годичный акт МДА 1 октября 1877. М., 1878; *його ж.* Библейская наука. Тула, 1898-1903; *Мышцин В.* Обзор русской духовной журналистики. Статьи по Священному Писанию Ветхого Завет// Богословский Вестник, 1901, № 10,12; *Елеонский Ф.Г.* Отечественные труды по изучению Библии в XIX в.//Христианское чтение, 1901, т. 1; *Глубоковский Н.Н.* К вопросу о современном положении русской библейской науки// Труды КДА, 1902, № 2; *Титов Ф.* Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615-1915), К., 1915; К трехсотлетнему юбилею Киевской Духовной Академии. К., 1917. Серед «внутрішніх» академічних документів відзначимо щорічні «Отчеты о состоянии Киевской духовной академии», «Отчеты Церковно-исторического и археологического общества при КДА» та регулярні «Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии», що публікувалися як додатки до «Трудов КДА» та окремим накладом. Найменшою мірою опрацьовані в контексті даної теми архівні фонди, що містять численні матеріали з історії КДА, наприклад, фонд 711 (Київська духовна академія) ЦДІАК України, фонд 160 (архів КДА) та особові фонди вихованців КДА, що зберігаються в ІР НБУВ (зокрема, ф.191 Д.І. Богдашевського та ін.). Серед праць останніх десятиліть слід зазначити статті о. А. Меня: *Мень А., прот*. Опыт изложения ветхозаветной исагогики в свете работ русской библейско-исторической школы и новейших исследований. Загорск, 1983 (рукоп.); Його ж. К истории русской православной библеистики// Богословские труды, 1987, сб. 28; а також його статті про київських біблеїстів у тритомнику «Библиологический словарь» (М., 2002). З новітніх досліджень відзначимо комплексну працю *Н.А. Шип* «Київська духовна академія в культурно-освітянському просторі України (1819—1919)», де представлена широка панорама різноманітних виявів київської духовно-академічної культури, в т.ч. і в галузі біблеїстики. Серед праць, що репрезентують науково-критичну модель осмислення та викладу історії духово-академічної традиції, яка може бути методологічно й методично апробована і для аналізу біблійних досліджень в КДА, назвемо монографію М.Л. Ткачук «Київська академічна філософія XIX—початку XX ст. Методологічні проблеми дослідження (К.. 2000), а також низку її статей останніх років, присвячених історії філософії та освіти в КДА.

різноманітні шляхи її прочитання: не лише у вербалізованих формах, але й у синтетичних формах ритуалу - через літургію, де слово сполучається із символізованою дією. Біблійне слово саме по собі осмислює літургійне дійство, інтерпретоване у його метафізичній реальності (як «таїнство») і відповідно отримує нові смисли через це дійство, а також через наочний символізм живописного та пластичного образу, уміщеного у храмі як символічно розбудованому «священному просторі». Прочитання Біблії у контексті Переказу та богослужіння визначило і потужну традицію витлумачення, де мірою індивідуальної інтерпретативної ініціативи ставало богословствування в строгому сенсі поняття - як унормований та унаочнений в догматах, ритуальних настановах та учительних коментарях видатних християнських мислителів досвід Церкви. Саме церковний досвід тут уможливлював зростання особистісного начала в осягненні біблійного слова.

Тож історична «зустріч» вітчизняної біблієзнавчої традиції, частиною якої була київська духовно-академічна біблеїстика, із світовою біблеїстикою відбувалася найінтенсивніше протягом другої половини XIX — початку XX ст. як контакт специфічної форми православної ісагогіки та екзегези з різними школами дослідження й витлумачення Біблії, які народжувалися й розвивалися в лоні західного християнства (як католицького, так і протестантського). Причому особливим випробуванням для православ'я став розвиток західної «біблійної науки» на ліберальних та раціоналістичних засадах. Означений контакт визначив взаємодією, що передбачала і критику, і рецепцію. Для православної традиції повстала проблема практичного виявлення та подолання власних сутнісних протиріч та розвитку власних продуктивних підходів.

Але, говорячи про київську біблієзнавчу (і, можливо, взагалі богословську) традицію, слід згадати, що Київ мав найдавніший серед усіх

центрів православної церковної науки Російської імперії досвід «зустрічі із Заходом» — досвід ще києво-могилянський, який зріс на тривалій традиції вільного навчання у католицьких та протестантських школах і університетах Речі Посполитої та інших європейських країн. Наслідком була відкритість як до католицької схоластики, так і до протестантського раціоналізму (ці дві тенденції у крайніх формах були представлені знаковими для поч. XVIII ст. фігурами — вихідцями з України, вихованцями Києво-Могилянської академії та європейських університетів Стефаном Яворським та Феофаном Прокоповичем)[3].

Полеміка з «інославними», ліберальними та раціоналістичними течіями, які виникали та розвивалися у тодішньому західному біблієзнавстві, об'єктивно визначала необхідність критичної рецепції як окремих результатів, так і методологічних принципів та підходів у різних галузях біблієзнавчих досліджень. Ця полеміка значним чином визначала зміст та проблематику пошуків у галузі ісагогіки (зокрема, критика або ж захист традиційної атрибуції біблійних текстів) та біблійної герменевтики (особливо у плані співставлення буквального та символічного витлумачення, визначення можливостей та меж історичної інтерпретації, критики вербалізму тощо).

У складній взаємодії внутрішніх потреб та зовнішніх впливів розвивалася також біблійна текстологія, або текстуальна критика. Інтенсивне опрацювання слов'янських, грецьких та єврейських текстів ще у XVIII ст. було стимульоване необхідністю виправлення церковнослов'янської Біблії (Петровсько-Єлизаветинська Біблія), а у XIX ст. — створенням низки біблійних перекладів (переклади Російського Біблійного товариства російською та іншими мовами, російський Синодальний переклад, національні переклади, в т.ч. українські). На той

[3] Див.: *Сергій Головащенко*. Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація): києво-могилянська традиція в європейському контексті. //Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст / редкол.: Горський В.С. (голова) та ін. — К., 2002. С. 213-250.

же час палеографічні та текстологічні здобутки західних дослідників 2 пол. XIX ст.; потужний розвиток текстуальної критики, співставлення джерел, аналізу літературної форми; практика підготовки критичних видань Біблії стали зовнішніми стимулами для відповідних пошуків в рамках духовно-академічної біблієзнавчої традиції.

Зростало також зацікавлення у біблійній археології. Його політичним аспектом став захист інтересів Росії на Близькому Сході та Російської церкви — у Палестині, який виявився, зокрема у своєрідній формі культурно-релігійної експансії — відкритті церковних місій, демонстрації турботи та опіки, проголошенням «патронату» «православного царства» над східними святинями. Науково-богословським аспектом цього зацікавлення були знахідки небагатьох російських та значно численніших західних експедицій у Палестині, Сирії, Єгипті, Месопотамії і, особливо, їх використання західною ліберальною та раціоналістичною критикою. Останнє спонукало до осмислення можливих історико-критичних або ж апологетичних інтерпретацій і до визначення місця нових знань у системі православного біблієзнавства та біблійного богослов'я. Зокрема, актуалізовувалися проблеми біблійної хронології, співставлення біблійної історії з історією Стародавнього Сходу.

Нарешті, важливим було питання про можливість конституювання православної біблієзнавчої науки як систематизованої галузі знання і навчальної дисципліни; проблема викладу знань про Біблію тісно пов'язувалася із церковно-дидактичними завданнями духовно-академічного богослов'я. Підготовка підручників з ісагогіки (вступних курсів до Біблії), з герменевтики, проблеми наукового викладу, узгодженого з церковною традицією також були актуальними завданнями, що привертали увагу багатьох представників київської духовно-академічної школи.

Більшість відомих київських православних біблеїстів означеного періоду відстоювала традиційні погляди на походження, авторство, датування біблійних книг, сповідуючи принципи т.зв. «старої ісагогіки», концентрувалися навколо патристичного («святоотецького») досвіду біблійної екзегези. Поступово, поряд із запереченням протестантського лібералізму та різних форм раціоналізму у біблеїстиці як принципово позацерковних феноменів, часто в ході полеміки православними засвоювалися продуктивні здобутки у галузі історичної, літературної та інших форм біблійної критики. Православна традиція прямувала шляхом поступового засвоєння історико-критичних методів, утвердження можливості і необхідності враховувати як філологічні, так і історико-культурні, психологічні, духовні виміри тексту, єдність тексту і контексту. Поступово визнавалася необхідність біблійної критики як передумови екзегези. Ця поміркована та компромісна рецепція отримала в православ'ї та католицизмі назву «нової ісагогіки» та «нової екзегези» на відміну від «старих», традиційних здобутків доби патристики та середньовіччя.

Зазначимо тут, що валідність даних саме цього періоду для висвітлення нашої теми визначається, по-перше, тим, що з точки зору організації та адміністрування освітнього процесу саме цей період зазнав ефекту акумуляції кількох попередніх (з середини XIX ст.) методичних та адміністративних трансформацій, виявлених в еволюції академічних статутів, зокрема 1869 та 1884 років. По-друге, саме цей відрізок освітньої історії КДА характерний аналогічним ефектом акумуляції енергії «зустрічі поколінь» київської академічної професури – тих її представників, які і в другій половині XIX-го, і на початку XX-го століть були знаними як своєю активною інтелектуальною позицією у великій взаємодії російської православної та західноєвропейської біблеїстики, так і своїм залученням до справи поліпшення викладання Біблії не лише в академічних стінах, але і

для широкого загалу, через участь в релігійно-просвітницькій діяльності.

Вони репрезентували зміцнення та сталість предметно-дисциплінарної структури процесу викладання знань про Біблію, що склалася на кінець XIX–початок XX ст. на підґрунті і за рахунок згаданого ефекту акумулювання потенціалу навчально-організаційних трансформації, складання потужної джерельно-бібліотечної та методичної бази та найголовніше – завдяки нелінійному ефекту помноження об'єднаних зусиль представників кількох поколінь викладачів Академії. Спільність долі цих людей (Академія як alma mater, згодом життєве покликання до дослідницької та викладацької праці), ідейна спадкоємність та наступність зв'язків учительства-учнівства, спільний досвід освоєння вітчизняної та світової біблеїстичної спадщини забезпечили саме у цей час певну сталість та завершеність структури навчального процесу з бібліології, критеріїв організації та оцінки його результатів. Саме у цей період означена «зустріч поколінь»[4] забезпечила, на нашу думку, певну наступність та стабільність ідейних, методологічних, методичних та організаційно-структурних засад бібліологічної освіти в Академії.

Нижче подаємо низку нарисів, які слугуватимуть, як сподіваємося, матеріалами для реконструкції інтелектуальної історії київської біблеїстики другої половини XIX — початку XX ст. Структура та зміст розділів, де ці нариси будуть уміщені, слугуватиме репрезентації передумов, контексту та особливостей становлення й розвитку київської духовно-академічної традиції дослідження й викладання Біблії. Відповідний досвід буде поданий передусім через аналіз: а) масиву європейської та вітчизняної біблійної та біблеїстичної книжності, на якому

[4] Тут візьмемо до рахунку міцну традицію наступності ідейно-методологічної та за лінією учительства-учнівства тих представників „старшого" (*С. Сольський*, *Я. Олесницький*, *А. Царевський*) та (умовно) „молодшого" (*Ф. Покровський, Д. Богдашевський*, *В. Рибінський*, *О. Глаголєв*) поколінь київської академічної професури, які систематично протягом кількох десятиліть співпрацювали у викладанні бібліологічних дисциплін в КДА і фактично вибудували структуру такого викладання протягом заявленого тут періоду.

ґрунтувався розвиток київської духовно-академічної культури; б) загального масиву публікацій київських авторів з біблеїстики протягом означеного періоду з точки зору його проблемно-тематичної наповненості; в) персонального внеску видатних київських біблеїстів у розвиток різних аспектів дослідження й викладання свого предмету.

Тож перший розділ буде присвячено розгляду європейських та вітчизняних літературних джерел, персоніфікацію різних шкіл та традицій європейської біблеїстики в біблійних та екзегетичних текстах від доби патристики до біблійної критики XIX—початку XX ст., відомих та доступних у бібліотечному фонді Київській Академії та згодом КДА. Наявність цих текстів в КДА та можливість застосування в дослідницькому та викладацькому процесі створили передумови та ідейно-методологічний контекст розвитку православної біблеїстики в Києві. Буде проведений також аналіз оцінок, здійснених професорами Київської духовної академії стосовно філософського та богословського змісту творчості представників різних шкіл західної біблеїстики. Розкриватимуться чинні на ту пору підстави як для критики, так і для рецепції здобутків європейської біблійної науки православними дослідниками.

У нарисах другого розділу буде визначено кілька ключових віх та проявів процесу становлення в КДА протягом другої половини XIX — початку XX ст. власного проблемно-тематичного простору та теоретичних засад дослідження Біблії — і як об’єкту критичної рефлексії, і як Святого Письма християнської Церкви. Пропонується до уваги дослідників масив біблієзнавчих публікацій, авторами яких були представники київського духовно-академічного осередку. Ми визначимо основні проблемно-тематичні розділи, якими київська біблеїстика була репрезентована у другій половині XIX — на початку XX ст. та за якими може здійснюватися

сучасний аналіз біблеїстичної проблематики в КДА.

Цей розділ також репрезентуватиме персональний досвід розбудови окремих біблієзнавчих дисциплін, виявлений у творчості видатних представників київської духовно-академічної традиції означеного періоду. Так, буде проаналізована спроба визначення концептуальних засад такого важливого компоненту біблієзнавства, як біблійна ісагогіка та практичної розбудови структури в ступних навчально-дослідницьких викладів біблійних знань, реалізована у стінах Академії одним з її найвидатніших представників другої половини XIX століття — професором С.М. Сольським.

Як предмет наукового дослідження та викладання в КДА у другій половині XIX – на початку XX ст. розглядатимуться також біблійна археологія та суміжні з нею дисципліни. Будуть проаналізовані методологічні настанови, формульовані та апробовані у працях з біблійної археології іншим видатним представником київської духовно-академічної культури означеного періоду — Я.О. Олесницьким. Будуть також введені до наукового обігу та проаналізовані відомій, проте малодослідженій праці праці професора Олесницького з біблійної текстології, літературної критики Біблії, в яких свого часу були сформульовані та апробовані методологічні принципи та настанови у царині цих дисциплін.

Буде досліджено також позицію видатних представників Київської біблеїстики кінця XIX – початку XX століття, таких як Ф.Я. Покровський, В.П. Рибінський, О.О. Глаголєв та Д.І. Богдашевський щодо питань історичної критики Біблії та викладу біблійної історії, виявлену в полеміці з представниками західноєвропейської раціоналістичної біблеїстики. Посилення апологетичних мотивів у прочитанні та тлумаченні Біблії, виявлене у творах провідних київських біблеїстів, визначено та проаналізовано в якості важливої риси еволюції київської православної

богословської культури.

Нарешті, нариси третього розділу будуть присвячені досвіду представлення біблієзнавства не лише як богословської або ж наукової, але й як навчальної дисципліни. При цьому відзначатимуться і досвід академічного викладання, і явлена у працях київських біблеїстів можливість популярно-просвітницького викладу знань про Біблію. Тут пропонуємо і аналіз становлення богословсько-філософських, методологічних та методичних аспектів становлення бібліологічної освіти в КДА, і аналіз структури та методики викладання знань про Біблію в стінах КДА. Спеціально репрезентуємо еволюцію уявлень про Біблію як предмет саме популярного вивчення та викладу, які складалися в Київській традиції академічного православного богослов'я наприкінці XIX – на початку XX століття. Виклад теоретичних та методологічних позицій провідних дослідників, які у різні роки опікувалися цією проблемою (Я.О. Олесницький та його учень В.П. Рибінський) буде здійснено на тлі сюжетів, що свідчать про особливу участь професури Київської духовної академії у здійсненні масштабних науково-богословських проекту кінця XIX-початку XX ст. з популяризації Біблії на основі російського Синодального перекладу. Тут також зустрінемо вперше введені до наукового обігу та аналізовані у відповідному ідейному та методологічному контексті документи.

Пропоновані далі нариси, що охоплюють доробок найпомітніших представників київської духовно-академічної біблеїстики другої половини XIX — початку XX ст., навіть за своєї попередності та неповноти дозволяє твердити про наявність певної цілісної традиції, а також про можливість і необхідність її подальшої теоретичної реконструкції.

РОЗДІЛ 1
КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНО-АКАДЕМІЧНА БІБЛЕЇСТИКА В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ ДУХОВНО-ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ: ДЖЕРЕЛА ТА КОНТЕКСТ

1.1. Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація): Києво-могилянська традиція в європейському 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 із світовим та вітчизняним духовно-інтелектуальним простором. Важливим аспектом такої реконструкції є відтворення особливостей становлення та еволюції традиції поширення та інтерпретації Біблії [5] – бо ж процес збереження та опрацювання Біблії як сакрального тексту та літературного феномена, універсально «присутнього» в європейській культурі, необхідно є одним з підмурків становлення й розвитку також і релігійно-філософського освоєння світу, особливо у вітчизняній традиції.

Історичне й теоретичне відтворення цього процесу уможливлює і водночас вимагає дослідження джерел і «технологій» 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,

[5] Див. про це: *Головащенко С. І.* Біблієзнавство. Вступний курс. К. Либідь. 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.: Стилос, 2001. С. 87-88.

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 історії.[6]

Особливості поширення й освоєння біблійного тексту у церковному та культурному житті України: взаємодія вітчизняного та європейського досвіду. У перекладах на церковнослов'янську мову у давній Україні поширювалися передовсім ті збірки біблійних текстів, які, за церковною традицією, призначалися для використання в православному богослужінні: Службові Євангелія, Апостоли, Псалтирі, Паремії.[7] Деякі книги призначалися також і для приватного настановного читання – т.зв. «чет'ї». Створювалися і «тлумачні» Біблії, де тексти Писання були у вигляді цитат, супроводжуваних слов'янськими перекладами святоотецьких богословських коментарів – Тлумачні Псалтирі та Пророки, Тлумачні або Учительні Євангелія, «Бесіди» та «Гомілії» на окремі біблійні книги. Були популярними та поширювалися коментарі Атаназія Великого, Василя Великого, Йоана Златоуста, Григорія Ниського, Григорія Великого, Кирила Олександрійського, Ієроніма Стридонського, Ісихія Єрусалимського, Іполита Римського, Єфрема Сирина, Теодорита Кирського, Теофілакта Болгарського.[8]

---

[6] 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.

[7] Див., напр.: *Головащенко С. І.* Біблієзнавство. Вступний курс…– С. 181-187.

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

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 релігійності.[9]

Особливості застосування Біблії православними визначили 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. Підгрунтям 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 Й. Гутенберга).[10]

На початку XVI ст. над приведенням церковнослов'янської Біблії у тіснішу відповідність до грецького тексту, виправленням вад перекладу,

---

[9]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; *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні… – С. 7-8, 52-53.

[10] 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.

розбіжностей та викривлень, що громадилися 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 грунті кількох версій тексту книжник створив коментований переклад Псалтирі та Євангелій з грецької на церковнослов'янську.[11] Праця грецького книжника не завершилася через загострення церковно-політичної боротьби, але вплинула на пізніші видання Святого Письма. На грунті Геннадіївського списку, перекладів та коментарів Максима Грека склалася традиція, що стала підгрунтям появи вже Україні славетної Острозької Біблії.

Ще у 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 р.); Учительне Євангеліє та Псалтир (Заблудів, 1569-70 рр.); Апостол (Львів, 1573-74 рр.). 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 Дионісий Палеолог-Раллі, Євстафій Нафанаїл– «мужи у божественном писании искусны, в греческом языце и латиньском, паче же и в руском». Метою видання, як свідчить

[11] Див.: *Головащенко С. І.* Біблієзнавство. Вступний курс…– С. 98.

передмова до нього,[12] була допомога в духовному зростанні читачів та зміцнення православної віри.

В основу Острозької Біблії була покладена одна з копій Геннадіївського списку, привезена 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. 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, новаго Рима… доидох, требуя с тщанием и молением прилежным: тако людий, наказаных в писаниях святых, еллинский и словенских, якоже и зводов добре исправленных… И сицевым всесильный Бог… сподобитимися благоизволи: книг бо и книгочий настоящему делу пресвятому по достоянию изобретох…».[13]

Церковнослов'янський текст Писання, що знаходився у розпорядженні видавців, був зіставлений та звірений з цими джерелами, грунтовно відредагований та виправлений. Також варто зазначити, що це видання виконувалося на дуже високому на той час художньому та поліграфічному рівні. Поява Острозької Біблії підняла престиж

[12] 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.

[13] Цит. за: *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні… – С. 65;

слов'янської християнської культури та зміцнила ґрунт для богословської й екзегетичної праці в православному середовищі.[14]

Біблії народною мовою: європейський контекст та європейська спадщина. Ще одним важливим і потужним явищем було постійне проникнення до релігійного життя народної мови. Церковнослов'янські богослужбові та біблійні тексти часто переписувалися і редагувалися, 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, Бучацьке 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 у 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., Мартіна Чеховича 1577 р. З польської, чеської, сербської, латинської перекладалися апокрифи. Набувала поширення місцева практика перекладання Біблії та її окремих книг.[15]

Влітку 1517 р. у Празі була видана Псалтир – «рускыми словами, а словенским языком…». У 1517-19 рр. там само вийшов слов'янський

---

[14] Див.: *Ісаєвич Я.Д.* Літературна спадщина Івана Федорова. Львів, 1989 – С. 90-103; *Мыльников 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; *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні… – С.8, 62-66.

[15] Див.: *Головащенко С. І.* Біблієзнавство. Вступний курс…– С. 99-100; *Владимиров 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… – С. 52, 55.

переклад Біблії – «Бібліа Руска». Автором і видавцем цих книг був білорус Франциск-Юрій Скорина – вчений-гуманіст, який отримав вищу освіту у Краковському і став доктором в 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 застосував гуситські чеські списки та, можливо, Вульгату, чим і пояснювалися відповідні вкраплення та впливи. Наступне видання Скорининої Біблії вийшло у Вільні 1525 р. і містило також Новий Завіт. Передмови та післямови до біблійних книг, ілюстрації-гравюри були виконані самим видавцем. У Вільні Скорина також видав 1523 р. т.зв. «Малую подорожную 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 руcько-українських землях була величезною. Вони переписувалися і навіть перекладалися – вже місцевими діалектами. Наприклад, 1575 р. «Бібліа 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 культури.[16]

Проникнення народної мови до біблійної книжності особливо відчувалося у XVI-XVII стт. в українських та білоруських землях Речі Посполитої, звідки у ті часи по всьому православному світові

[16] Див.: *Владимиров 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.* Українськиі джерела церковного права. Варшава, 1931 – С. 24; *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні… – С. 59-61.

поширювалася біблійна та богослужбова література. Найвідомішим і шанованим біблійним перекладом стало рукописне Пересопницьке Євангеліє. Мовою, близькою до літературної староукраїнської («из языка болгарского на мову рускую»), його виконали у 1556-61 рр. під патронатом княгині Анастасії Гольшанської (уродж. Заславської) архімандрит Пересопницького монастиря на Волині ієромонах Григорій та чернець-переписувач Михайло Василиєвич. В основі лежали церковнослов'янський тексти Писання; були використані польський і, можливо, чеський переклади. Євангеліє призначалося як для використання у церковному храмовому богослужінні, так і для релігійного навчання: «для читания церквей Божих, а для науки люду христианского». Цьому сприяли зміст і побудова рукопису: крім канонічних Євангелій, тут були передмова й післямова переписувача, а також вказівки щодо богослужбових читань, в т.ч. і за місяцями року (т.зв. Місяцеслів). Текст був розбитий і по-православному, на службові «зачала», і за західним зразком, на розділи. Додавалися пояснення слів та виразів, стислі виклади змісту розділів. Це мало допомогти православним у полеміці з католиками та протестантами. Рукопис був якісно виконаний та вишукано оздоблений за звичаями того часу та на знак доброї волі багатої патронеси. Оздоблення, орнаменти, малюнки успадковували як традиції італійського Ренесансу, так і місцеві художні мотиви. Пересопницький переклад вплинув і на інші рукописні видання кінця XVI ст., зокрема на Волинське та Литківське Євангелія. Наприкінці XVII ст. Пересопницьке Євангеліє потрапило до бібліотеки гетьмана І. Мазепи. 1701 р. гетьман подарував книгу Переяславському кафедральному собору. Далі воно протягом тривалого часу зберігалося в Переяславській духовній семінарії та церковних установах Полтави. Нині

зберігається у Києві, є національною святинею; на ньому присягають президенти незалежної України.[17]

Відомим рукописним біблійним перекладом, на якому відбився 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 написання пояснень та коментарів також використовувалася європейська спадщина: автор перекладу звертався до польських протестантських видань, до перекладу Скорини, до церковнослов'янських джерел, до богословських праць італійського походження. Вплив народної мови проявився і в перекладах Василя 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 социніанина С. Будного. В. Негалевський перекладав Новий Завіт з польського тексту М. Чеховица під патронатом социніанської громади у Хорошеві на Волині. Попри це, книга увійшла до української православної культури: нею володіли священики, козаки, вона зберігалася в київському Свято-Михайлівському монастирі.[18]

Духовна та культурна атмосфери, в якій поширювалося Святе Письмо: конфесійний та загальнокультурний контекст. Найвідоміші в історії українського народу біблійні рукописи і друки створювалися в особливій духовній та культурній атмосфері. Саме з кінця XV і особливо спочатку XVI ст. під впливом європейської Реформації відбувся сплеск

---

[17] 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.

[18] Див.: *Левицький О.* Про Василя Тяпинського, що переклав в XVI ст. Євангеліє на просту мову //Записки Укр. Наук. Тов-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; *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні… – С. 55-57.

зацікавленості у читанні Святого Письма, тлумачної та морально-учительної літератури. Серед світських людей з'являлося дедалі більш бажаючих мати власну Біблію й інші релігійні книги. Це засвідчувало інтенсивні особистісні духовні пошуки, що не обмежувалися рамками храмового богослужіння.

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 Загоровський у своєму заповіті 1576 р. Власноруч переписавши напрестольне Службове Євангеліє, один князь подарував його монастирю: «Сие св. Евангелие, рукою власною, Юрий Юрьевич Олелько, княжа Слуцкое, во имя Пресвятые Живоначальные 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 нуждею, 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 живоначалныя Троица Отца и Сына и Святаго Духа». Перекладач Євангелія В. Тяпинський писав: «…рад покажу веру мою, котору маю, а злащя народу своему рускому…».

Ще одним дуже 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 мя 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, укладеному за участі І. Федорова, зазначено, що видання це – «дело… честна и всяка превосходяща…», замислене «ради любви и душевная ползы» читачів, які закликалися за допомогою Писання «путь прав своего спасения изобретати». Переклад Пересопницького Євангелія здійснювався «для лепшого вырозумленя люду христианского 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 своеи власнои хути», а «за намовою и напоминанием многих богобойных, а слово Божее милуючих людей, которые писма полского читати неумеют, 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 вырозуменя слова Божого вчинити».[19]

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 Церкви.[20] 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 богослужбового храмового начиння.[21]

---

[19] Цит. за: *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки … – С. 50-51, 53-54, 55-56, 57, 59, 63;

[20] Див.: *Виленский* археографический сборник. – Т. 9. – с 53-56; Акты, относяшиеся 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.

[21] 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

Серед специфічних ознак, що відрізняли ці біблійні видання від власне бібліотечних (призначених переважно для богословської та навчальної праці-прочитаня), 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 києво-печерський (лаврської типографії) видрук.

Ще ці видання вирізняло особливе символічне значення. Вони, по-перше, функціонували у літургійному просторі, були безпосередніми знаряддями церковного священнодійства. По-друге, вони слугували символами церковної єдності та богослужбової спадкоємності, будучи, як правило, символічними пожертвами до конгрегаційної церкви відомих православних ієрархів, пов'язаних з Київською Академією.[22] 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 (євхаристийна чаша-потир та ін.). Така передача, здійснена архієреєм, символізує освячення храму, включення його до сакрального церковного простору.

Символічними також ставали пожертви біблійних богослужбових книг (як-от Євангелій), здійснювані громадянами-мирянами[23], 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,

---

истории Киевской Академии. Отд. III. Т.I-IY. К.,1910-1913. (далі: *Титов Ф.* Акты и документы…) Т. I. № LXIX. – С. 204-205, 209-210; Т. IV. № CXXIX – С. 687.

[22] У наведеному прикладі це відомі пожертви митрополитів Стефана Яворського, Тимофія Щербацького, Йоасафа Кроковського, єпископа Іларіона Григоровича; у XVII ст. найвідомішим жертводавцем був митрополит Київський святитель Петро Могила.

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

козацьких та ктиторських традицій. Українська церковна традиція, як вже 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 діянням.[24]

Духовно-інтелектуальна ситуація. Герменевтичні мотиви староукраїнських книжників до-могилянської та могилянської доби. 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 активного вияву.

Активно застосовували біблійні тлумачення у полеміці з католиками та протестантами члени Острозького богословського гуртка—«Академії». Так, Василій Суразький у трактаті «Про єдину істинну православну віру» полеміст заперечував свавільне тлумачення Біблії за допомогою «силогізмів» та «людської філософії», представлене у католицькій раціоналізованій схоластичній теології; для обгрунтування численних богословських тез він рясно цитував Святе Письмо, спираючись саме на святоотецьку традицію його тлумачення.[25]

Важливим засобом пізнання Бога й наближення до Нього острозькі вчені вважали уважне читання Біблії. Але не «тілесне», тобто обгрунтування 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

[24] 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*.

[25] Див.: *Русская* историческая библиотека, издаваемая археографической комиссией. – Т. 7. – С. 601-938.

«світлової символіки», що поєднувала неоплатоністські мотиви святоотецької традиції та відповідні ренесансні та барочні ремінісценції: «Кґды нам светит самое солнце тексту, промени звезд гастнут… Кґды маємо самое жродло писма, о струмене не дбаем.» 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 посилання лише на Біблію як джерело справжнього пізнання, прославляється «умное деланье», самопізнання, яке веде до єднання людини з Богом і приносить спокій і радість.[26]

Сприйняття Святого Письма в термінах православної культури Руси-України успадковувало містичну традицію духовного життя Східної Церкви і 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 «по-книжному» налаштованих католицьких або протестантських богословів, які закидали православним консерватизм, культурно-інтелектуальну відсталість, ритуалізм, зовнішнє благочестя.[27]

Одним з 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 склала один з потужних мотивів європейської Реформації. Прообразне бачення було міцно вкорінене у вітчизняної традиції – ще серед давньоруських книжників (з огляду на пієтет перед універсалізмом Павлової теології) - починаючи зі «Слова о Законе и Благодати» Іларіона

[26] Див.: *Памятники* полемической литературы в западной Руси. СПб., 1903. Кн. 3. – С. 447; *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні… – С. 30.

[27] Див.: *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні… – С.6.

Київського та «Посланія пресвітеру Фомі» Климента Смолятича. Староукраїнська книжність, в т.ч. і києво-могилянська, підтвердила цей мотив у творах Тарасія Земки, Петра Могили, Захарії Копистенського, Йоаникія Галятовського, Йоасафа Кроковського, Стефана Яворського, Дмитра Туптала.[28] Біблійний текст та його святоотецькі витлумачення складали найширший богословський та літературний контекст богословсько-катехітичних, літургійних, гомілетичних та моралістичних творів, еклезіологічних 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 втіленням 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 христоцентричним, особливо у апостола Павла, пафосом.[29]

Києво-могилянська традиція на порубіжжі XVII-XVIII ст. в контексті європейської богословської та церковно-політичної контроверзи: Теофан Прокопович та Стефан Яворський. Давній досвід «зустрічі із Заходом» - досвід реформаційний та киево-могилянський, зріс на тривалій традиції вільного навчання у 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

[28]Див.: *Ткачук О.* Біблійна герменевтика у філософії Григорія Сковороди //Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – Вип. 27. – К., 1998. – С. 69.

[29] Див.: *Головащенко С.І.* Образ Христа в богословсько-катехітичній, літургійній та моралістичній творчості митрополита Київського Петра Могили //Образ Христа в українській культурі. К.: Вид. дім "КМ Академія", 2001 – С. 62-63.

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-Могилянській колегії, вчився у Польщі та Німеччині; викладав у київській alma mater богослов'я, філософію, риторику, поетику. Екзегетичні погляди Прокоповича формувалися під реформаційними впливами (симпатії до протестантизму і критичне ставлення до католицтва Теофан виніс з досвіду навчання у Європі). Так, ці впливи проявилися 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. Церковно-слов'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 поставили 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 у Бозі першодвигун Всесвіту. Біблія ж не повинна розглядатися як джерело наукових знань; т.зв. «похибки» в її тексті мають оцінюватися не згідно з дослідами наук, а згідно з мовними та культурними ознаками

доби. Водночас Теофан демонстрував лояльність щодо православної святоотцівської екзегези; це виявилося, зокрема, у цілком традиційному тлумаченні ним Пісні над Піснями.[30]

Показовими були також настанови Т. Прокоповича з «Духовного регламенту»: «…щоб читав вчитель 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 їх «казки», але лише ті настанови їхні приймати, які ті від Писання і від древніх вчителів доводи вживають…».[31]

Яворський – видатний православний церковний діяч, богослов, філософ. Навчався у Києво-Могилянської колегії, в польських та литовських школах, де мусив прийняти католицтво. 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 І, 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

---

[30] 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 распре Павла и Варнавы с иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобоносимом 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.// Христ. Чтение. – СПб., 1876. – т. 1; *Його ж.* Учение Феофана Прокоповича о Свящ. Писании в символических и церковно-историч. отношениях //Христ. Чтение. – СПб., 1877. – т. II.

[31] Цит. за: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. I. Ч.1. № I. – С.5.

Прокоповича – і з боку церковно-політичного, і з боку богословсько-екзеґетичного.

Екзеґеза Яворського базувалася на критиці протестантського принципу «тлумачити Писання через Писання» та на утвердженні єдності Писання та Передання. Промовистими є твердження богослова з книги «Камінь віри» (М., 1728): «Множицею в священных писаниях случаются мнимые противоречия, которые с немалым трудом читателей обременяют…». Внаслідок цього саме Писання стає «причиною несогласия» та джерелом безкінечних суперечок. Єдиний вихід - тлумачити Біблію у світлі церковної традиції: «Предание… к вере того суть потребна, яко единем Преданием может быти вера, а без преданий Священное Писание не сть к вере довольно…». На питання про протиріччя в Біблії Яворський відповідав, що священні автори писали не лише «по божеству», але й по «человечеству». Тлумачення важких місць Біблії, «к разумению неудобных», сам Господь доручив «учащей Церкви», пастирям та богословам, щоб замирити мирянську гординю. Тут Стефан вочевидь спирався на латинську традицію, особливо у її Тридентській «контрреформаційній» інтерпретації.

Виступаючи проти лютеранства в ім'я «древлего благочестія», С. Яворський на той же час полемізував і з тодішніми православними фундаменталістами - старообрядцями як з супротивниками просвіти. Вважається, що С. Яворський уособлював дух європейської схоластичної науки – одну з ліній богословського розвитку, що поширювалася через Києво-Могилянську академію. [32]

Києво-Могилянська «позаакадемічна» екзеґеза. Символізм Г. Сковороди та європейська спадщина: патристично-барочний синтез.

---

[32] Див.: *Стефан* (Яворський), митр. Камень веры. М., 1728; *його ж.* Проповеди блаженной памяти С. Яворского. – Ч. 1-3. – М.,1804-1805; *його ж.* Знамения антихристова пришествия и кончины века. К., 1864; *Захара И.* Борьба идей в филос. мысли на Украине на рубеже 17-18 вв. (С. Яворский). К., 1982 .

Барокко еволюціонувало від жорсткої церковної регламентації стосовно витлумачення текстів Святого Письма до поліваріантності їх бачення. Водночас відбувалася актуалізація досвіду символічної екзеґези 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 у всій 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 барокко, занурена як у класичне середньовіччя, так і у Відродження з його зверненням до античності, дозволила Сковороді здійснити власний синтез античної культури і Біблії. Символізм та алегоризм мислителя були причетні до традиції, уособленої постатями Філона Александрійського та Орігена. Проте своєрідність Сковороди була у зіставленні раціонального та позараціонального 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 і 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 подобизн», є «ковчегом емблем та ієрогліфів», а спроби дослівного її прочитання ведуть до «марновірства», бо мова Біблії як ріка, що «в'ється як змій, а заплутує хід свій, як хороми лабіринт».

Мета пізнання Біблії - навчатися й ушляхетнювати своє серце; для Сковороди Біблія є «райская пища и врачество моих мислей»; 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 «символічної 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, вітчизняній (генетично «язичницький») фольклор. Щоб увійти «в священний храм Біблії», богослов-філософ мусить вступити в діалог і з «язическими філософами», і з «отцами вселенськими».[33] Сковорода розумів внутрішню єдність духовних засад усієї культури людства, символічно репрезентованої Біблією, наближаючись до осягнення символічної природи культури як такої.

[33] 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: усі «фігури» Святого Письма репрезентують Божественне начало; смисл перебуває поза часом, тож мислитель висловлюється на користь всезагального алегоризму. Відхід від перефігуральної екзегези певною мірою знаменував собою перегляд ставлення до церковного Передання. Шлях самочинної інтерпретації біблійних текстів був спричинений персоналі стичним 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 святоотцівську екзеґезу, Сковорода із своїм алегоричним та символічним тлумаченням потрапляв у ситуацію конгеніального збігу з німецькою післяреформаційної 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 пієтизмом.[34]

Біблійна поетика як смислова та стилістична домінанта творчості Григорія Сковороди. Домінування біблійної поетики у творчості Сковороди було вкорінене як до традиції, так і до сучасності мислителя. З одного боку, цілковита традиційність виростала з характерного ще з часів

[34] Див.: *Мірчук І.* Г.С. Сковорода. Замітки до історії української культури //Україна: філософський спадок століть. Хроніка 2000. – Вип. 39-40. – Київ, 2000. – С. 38-57. (Друк. за: *Мірчук І.* Г.С. Сковорода. Замітки до історії української культури //Праці історично-філософського товариства в Празі, 1925); *Прокопов Денис*. Д. Чижевський і символічний "сфінкс" Сковороди //Україна: філософський спадок століть. Хроніка 2000. – Вип. 39-40. – Київ, 2000 – 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 Л.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.

патристики та середньовіччя «занурення» будь-якого значущого літературного тексту до «мета історичного», символічного, жанрового та лексико-синтаксичного світу Писання – через численні жанри біблійних компіляцій та різноманітні форми цитування й витлумачення[35]. Образи, символи, ритміка композиція тексту, наголоси, жанрова «зразковість» – були з Писання; стилістична своєрідність біблійної поезії пробивалася навіть через «сито» перекладів, які часто її перетворювали або приховували, але все ж-таки не до кінця. Зокрема, вплив оригінальних біблійних мов тут був доволі опосередкованим. Проте він ставав гідною уваги реальністю з огляду на києво-могилянське та пізніше київське духовно-академічне культурне середовище, де і гебраїстика – саме як частина вивчення та дослідження Святого Письма – була предметом, що посідав гідне місце, і грецька мова вивчалася доволі інтенсивно (хоча й не як біблійна мова, а на зразках переважно античних), і відповідні біблійні видання оригінальними мовами (як покажемо у наступних параграфах) були у XVII-XVIII ст. широко доступними.[36]

З іншого боку, домінування біблійної поетики у творчості Сковороди, проростання там жанрово-стилістичних особливостей тексту Писання могли бути наслідком і своєрідним знаком теж по-своєму унікальної – барокової – духовно-культурної ситуації. «Бароковість» сковородинівського тексту виявляється ймовірно передовсім у його долученості до одного з ключових мотивів барокової культури – до мотиву

---

[35] Образ Біблії як “третього світу” тут є найвдалішим та “найпрактичнішим” – *Авт*.

[36] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. II. Т. II. К., 1906. – № CVII – С. 356-358; т. V. К., 1908. – № XIV – С. 73-74; *Извлечения* из протоколов Совета Киевской духовной академии за 1888/9 учебный год. Киев. Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1890. – С. 75-77; 149-150; *Извлечения*… за 1889/90 учебный год. Киев. Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1891. – С. 3-6.; *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой жизни и деятельности (1615-1915). К., 1915. – С. 358, 377-378; *Нічик В.М.* Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській Академі. – К., 2002. – С. 12, 26, 27, 29, 30, 34, 36; *Головащенко С.І.* Святе письмо у Україні (поширення та інтерпретація): києво-могилянська традиція в європейському контексті //Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії: європейський контекст. К., КМ Академія, 2002 – С. 239; *Його ж.* Біблійна та біблеїстична книжність у Київській академії кінця XVIII–початку XIX ст.: європейський контекст //Наукові записки НаУКМА. Т. 20. Філософія та релігієзнавство. Київ. КМ Академія, 2002 – С. 56, 60.

актуалізації Традиції – і церковного Передання, і його історико-культурних передумов, підстав, засад, «аргументів та контраргументів». Звідси і своєрідне «переплавлення» античності, відмінне від її ренесансного обожнювання, а скоріше схоже на «пригадування» синтезів ранньопатристичних – проте пригадування вже «новою мовою», вірніше «мовами» – через народно-мовне багатоголосся, через легалізоване добою Реформації перекладання Писання водночас з поверненням до мовних першоджерел такого перекладання.[37]

Якщо ж відволіктися від конфесійно забарвленого догматично-ідеологічного смислу барокової культури як католицько-контрреформаційної у своїх витоках та у частині своїх глибинних мотивів, то побачимо ширший зміст її «католичності»: соборну універсальність – ключ до можливості Традиції бути «вірною» й «актуальною» усякою мовою. Цікаві наслідки така культурна парадигма мала в православному середовищі, яке в русько-українських землях воліло подолати й-таки долало законсервованість у грецько-слов'янській двомовності, що часто-густо погрожувала обернутися німотою. «Бароковий ключ» до багатомовної поліфонії тексту став актуальним і для творчості Сковороди.[38]

Нарешті, своєрідна поетичність сковородинівського слова була прямим наслідком перебування мислителя у духовному полі біблійної традиції, що в органічній єдності Святого Писання та Святого Передання поширює дію біблійних аналогій на реальну духовну, культурну та

---

[37] Канонізація латинської Вульгати на Тридентському соборі (Decretum de canonicis Scripturis від 8 квітня 1546 року) та папська авторизація цього тексту у виданні 1596 року (т.зв. Clementinae) не суперечили допущенню цього культурного багатоголосся, а, здається були необхідними "запобіжниками" саме в його умовах, необхідним пристосуванням саме до нього – *Авт*.

[38] Цілком природним для мислителя було розгорнути перед читачем лексико-семантичне віяло значень та смислів того чи іншого біблійного слова, вкоренивши його смисли (ось тодішні "нові часи"!) у грунт цілої низки народних мовних культур: грецької, латинської, турецької, польської, української, церковнослов'янської – однаково актуальних для тодішнього українського читача. Промовистими тут є примітки-пояснення Сковороди до слова "піраміди" у: Боротьба Архістратига Михаїла зі Сатаною про це: легко бути добрим. У кн.: *Григорій Сковорода*. Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – С. 394. – *Авт*.

суспільну історію, за системою біблійних типологій роблячи мандрівного богослова прямим і водночас безпосереднім спадкоємцем старозавітного профетизму та новозавітного апостольського служіння: «…ангел, апостол та істинний богослов є одне й те ж…».[39] А пиття «соку Вічності», «найсолодшого й ненаситного» – є самовідданим розмірковуванням «у законі Вишнього», стягуванням «премудрості усіх стародавніх», повчанням «у пророцтвах», дотриманням «розповідей знатних мужів». [40]

Так історія тут витікає з метаісторії, освячуючись-осмислюючись належністю-прилученістю до всезагального сакрального процесу співтворення світу, де людина й Творець усього сущого в синергійному русі утверджують реальність, можливість такого співтворення як спасіння від гріха, реальність, проявлену у житті Боголюдини та її Тіла, у житті, яке у вірі в істинність воскресіння Спасителя світу й усього людства утверджує надію на реальність набуття вічного життя на шляху любові, що поєднала людей з Богом, у Бозі й через Бога – та водночас їх з самими собою – бо з Сином Людським, у Ньому й через Нього. Саме ця віра, ця надія, що за св. апостолом Павлом, робить н е м а р н и м проповідування благовістя про Бога, і осмислювала шлях Сковороди, як і шлях сонму перед ним і після нього сущих у цьому духовному поступі – шлях пізнання, настанови та навчання – саме мовою Біблії – як Словом Божим: “Усе Писання Богом надхнене, і корисне до навчання, до докору, до направи, до виховання в праведності” (2 Тим. 3:16).

Для офіційної церковної науки, репрезентованої духовно-інтелектуальним простором православних духовних семінарій та особливо – духовних академій Російської імперії кінця XVIII – початку XX ст. «позаакадемічна екзегеза» Григорія Сковороди стала проблемою

[39] Див.: *Григорій Сковорода*. Книжечка про читання Святого Письма, названа жінка Лотова. // Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – 528 с. – С. 370.

[40] Там само. — С. 390.

насамперед світоглядовою та культурною, а затим вже й пізнавальною. Появою такої фігури, як Григорій Сковорода, були ознаменовані еволюція барокової культури від жорсткої церковної регламентації у витлумаченні текстів Святого Письма до поліваріантності їх бачення; актуалізація досвіду символічної екзеґези.

Відповідно, як і власний життєвий шлях Григорія Сковороди, «не вловленого світом», так і доля його спадщини, виявилися закарбованими печаткою «дисидентства». До того ж «неофіційний» філософ та богослов був одним з останніх помітних представників оригінальної національної української духовної та мисленневої культури, яка в добу російсько-імперського «купночинія» піддавалася асиміляції, а її текстуальні джерела поступово вилучалися з обігу й забувалися.

1.2. Біблійна та біблеїстична книжність в Київській Академії кінця XVIII – початку XIX ст.

При спробах реконструкції певної біблеїстичної традиції важливим є відтворення особливостей її текстуальної та джерельної бази. Адже йдеться про збереження та опрацювання сакрального тексту, універсальність присутності якого в європейській культурі задає певні інваріанти у використанні джерел та застосуванні герменевтичних технік. Останні ж можуть досліджуватися і з боку особливостей їхньої локалізації, і з боку відтворення спільного культурно-конфесійного та методологічного контексту. Нам важливо принаймні зробити достатньо достовірні припущення з приводу питань:

1. «Яку Біблію читали, або, принаймні, могли читати в Київській академії (а згодом і в Київській духовній академії)»? Йдеться про визначення шляхів долучення дослідників і викладачів до текстуальної традиції через встановлення: мовно-культурного контексту київської біблеїстики (якими мовами читалася Біблія, у яких перекладах та виданнях); її «культурно-книжного» контексту (у яких «книжних» формах був доступний текст Біблії – враховуючи історичні розрізнення («сувій/кодекс»; «манускрипт/книгодрук»), та конкретні конфесійні форми включення до церковної культової та богословсько-дидактичної практики («лекціонарії», «Апракоси», «Службові» та «Учительні» Євангелія); міри й характеру застосування текстуального матеріалу численних жанрів «біблійних компіляцій» (Хронографів та літописів, Палей, Пандект), де різноманітна актуальна проблематика виявлялася через співставлення з універсальними парадигмами Священної історії[41].

[41] Про різноманітні жанри біблійної літератури, які були представлені у вітчизняній церковно-богослужбовій, повчально-дидактичній та богословській традиціях див., напр.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Отв. ред. *Д.С. Лихачев*. М., 1987. Вып. 1. – С. 68-83, 285-288, 290-294, а також: *Головащенко С.І.* Біблієзнавство. Вступний курс. К.: Либідь, 2001. Розд. 8, 9.

2. «Яка коментаторська література була доступною для читання та використання?» А саме, як відбувалося входження до універсального інтерпретативного контексту, як зберігалися й відтворювалися самобутні герменевтичні особливості? Тут говоримо про: жанри цієї книжності, виявлені історично («Бесіди», «Тлумачення», «катени», «Коментарі» тощо); виявлені при цьому конфесійні особливості герменевтичних підходів, прийомів та засобів[42]; можливість впливу різних традицій на київську академічну – через критику або рецепцію (одне, як правило, не заперечує та не виключає інше).

Одним з «референтів», що дозволяють здійснювати реконструкцію джерельної та текстологічної бази київської біблієзнавчої традиції, вважаємо академічне бібліотечне зібрання, розглянуте (в міру можливості, за доступними джерелами) в його історичній еволюції. Сформоване в Київській (Могилянській) академії наприкінці XVIII ст. та успадковане відновленою Київською духовною академією, воно значною мірою демонструє, як тут був представлений біблійний текст та його інтерпретації; які саме з текстів створювали найкращі можливості для його вивчення; які герменевтичні принципи та екзеґетичні традиції залучалися при цьому; яка культурно-конфесійна й дослідницько-методологічна взаємодія тут могла відбуватися.

Зважаємо на важливість цього референта, нагадуючи про роль бібліотечних зібрань у давні часи, зокрема у монастирях та навчальних закладах. Метафора, застосована Т. Прокоповичем у «Духовному

[42] Наприклад, про "водорозділ" між ортодоксальним визнанням sensus plenior у кожному фрагменті Писання, прихованого від "профана" за багаторівневою символікою і доступного для виявлення лише через містичне колективне надзусилля Церкви в цілому, коли персональна інтерпретація завжди перевіряється шляхом вибудови герменевтичного "ланцюга"-катени відсилань до попереднього інтерпретативного досвіду традиції – та реформаційною впевненістю у можливості тотально-безпосереднього сприйняття смислу Писання та його індивідуально-особистісного осягнення через персональний зв’язок з Богом. Або ж про різницю між спірітуалістично-містичним, вербалістським та раціоналістичним варіантами протестантської екзеґези, між різними формами "історичної критики" тощо.

регламенті»: «…без бібліотеки, як без душі Академія…»[43], могла виникнути саме на основі досвіду кадемії Київської академії. Адже академічну бібліотеку, яка у 70-х рр. XVIII ст. нараховувала 3.300 книжок, а на початку 90-х рр. XVIII ст. - понад 6.200 книжок, на початку XIX ст. до 8.000 примірників, сучасники, та пізніші дослідники вважали «значним і цінним книжковим зібранням», «хіба не найкращою в науковому відношенні бібліотекою усієї Росії»[44].

Погоджуючись, що дослідження історії та функціонування київської академічної бібліотеки є окремим науковим завданням[45], розглянемо у цьому нарисі лише один, доволі спеціальний аспект – репрезентацію біблійної та біблієзнавчої книжності у фондах Київської Академії як чинник становлення київської духовно-академічної біблеїстики. Формування цих фондів, яке відбувалося з різних джерел (в основному пожертви, спеціальна закупівля, в т.ч. з-за кордону)[46], хоча й переривалося або гальмувалося стихійними лихами або матеріально-організаційними негараздами[47], вже на початок XIX ст. призвело до появи потужного книжкового зібрання, значно зміцненого протягом наступного століття[48]. Представлення у цьому зібранні різноманітних книжних жанрів, пов’язаних з відтворенням оригінальних та перекладних текстів Біблії, з традиціями її богослужбового використання, вивчення, богословської та

---

[43] Цит. за: *Петров Н.И.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721-1795). Т. I (1721-1750). Ч. 1. К., 1904. № 1. – С. 6. (далі: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II).

[44] Див.: *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой жизни и деятельности (1615-1915). Киев. Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры. 1915. – 432 с. – С.320. (далі: *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой…); *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. I. Ч.1. Введение. – С. XXVII ; там само, Т. V (1761-1795). № LXXVII – С. 470.

[45] Серед досліджень останніх років, присвяченій цій темі, див., напр.: *Дениско Л.М.* Бібліотека Київської духовної академії та її бібліотекарі (1819—1919). Автореф. дис. канд. істор. наук. — К., 1997.

[46] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. III. Т. I. Ч.1. – Введение. – С. XXVIII; *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой…– С. 320.

[47] Див.*: Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой…– С. 320-321; *його ж.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III. Т.I-IY. К.,1910-1913. (далі: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III.) Т.IV. К.,1913. № LXXV, LXXIX-LXXXVI, XC, XCI, XCV, XCVI, XCVIII, XCIX, CVI).

[48] Див.: Catalogus librorium Bibliothecae Academiae Kiioviensis (бл. 1792 р.) в кн.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 300-470; Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии (составитель *А.С. Крыловский*) в 5 томах, 13 вып. К., 1890-1915.

наукової інтерпретації, розглянемо, використовуючи археографічні та бібліографічні свідоцтва, що дійшли до наших днів[49].

Найважливішим свідченням солідного підґрунтя біблеїстичної праці завжди слугує наявність текстів Біблії. В Київській Академії кін. XVIII–поч. XIX ст. (демонструє це передовсім *Catalogus librorium Bibliothecae Academiae Kiioviensis*, складений бл. 1792 р.) широко представлені різноманітні видання Біблії – за форматом, мовами та перекладами, змістовною компоновкою та географією публікації.

Насамперед, були доступними *Біблії оригінальними мовами*: як гебрейською, так і грецькою. Це, наприклад: гебрейське П'ятикнижжя (Венеція, 1551); гебрейські Біблії: без імені видавця (Гамбург, 1596); Io. Heinr. Michaelis'a (Галлє, 1720)[50]; 13 примірників видання Christiani Reinecti (Лейпціг, 1725,1739,1756); видання грецькою: 6-ти томна Біблія Io. Ernesto Grabe (Tiguri Helv.); Старий Завіт (Лондон, 1653; Лейпціг, 1730; Амстердам, 1683); видання Нового Завіту: без зазначення видавців (Віттенберг, 1736; Лондон, 1701; Базель, 1586; Лейпціг,1709; Галлє,1710); Iohannis Leuisden (Берлін,1757); Kusteri (Роттердам, 1770);

Привертають увагу багатомовні видання, створені з використаням найвідоміших біблійних перекладів – т.зв. «*поліглоти*»: «білінгви»

[49] Див., напр.: згаданий вже Catalogus librorium Bibliothecae Academiae Kiioviensis…; деякі описи книжних пожертвувань на користь академічної бібліотеки поч. XIX ст., напр., колишнього єпископа смоленського Димитрія Устиновича (після 1805 р.) в кн.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III. Т. I. – С. 542-560; опис т.зв. "бібліотеки Марковича" – колишнього учня і вихованця Академії, полтавського поміщика Йосипа Марковича (1811 р.) в кн.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III. Т. III. № LIV. – С. 344-368; книги, придбані у московського купця А. Колотіліна для академічної бібліотеки 12 лютого 1813 р. в кн.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III. Т. IV. № III. – С. 3-5; опис видань, що надійшли від п. Скорописницького (1816 р.) в кн.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III. Т. IV. № LXXVI – С. 438-440; каталог книг від типографа києво-печерської лаврської друкарні ієромонаха Єрофея Нащинського в кн.: *Титов Ф.* Акты и документы… Т. IV. № LXXVIII – С. 445-463; описи бібліотеки та майна академічної Конгреґаційної Благовіщенської церкви (1880 р. та 1811 р. – після пожежі) в кн.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III. Т. I. № LXIX – С. 191-214; Т. IV. № CXXIX – С. 680-691.

[50] Подаємо тут ім'я видавця або автора та іноді місця видання в латинській алітерації, йдучи за каталогами — як матуріал для подальшої розшифровки; в дужках подаємо розшифровані місця й роки видання. Детальніший персональний огляд згаданих тут іноземних авторів, видавців та презентованих ними традицій буде предметом наступного нарису – Авт.

(діглосси), «трилінгви», «квадрілінгви» тощо.[51] Наявність таких видань, їх використання свідчать про значні можливості розвитку текстологічного опрацювання біблійного матеріалу і формування бази для герменевтично-екзеґетичних вправ. Так, бачимо: 9-ти томну гебрейсько-самарянсько-халдейсько-грецько-сирійсько-арабську поліглоту (Париж, 1645); 2-томне латинсько-грецько-німецьке видання David Volderi (Гамбург, 1596); чотиримовне (без зазначення мов) видання Нового Завіту (Лейпціг, 1750); гебрейсько-грецько-латинський Псалтир (Базель, 1548); сирійсько-латинська книга Псалмів (Париж, 1625); гебрейсько-латинські Псалми Санктеса Паніно (Sanctii Pagnini) (Базель, 1675, 1726); греко-латинські діглосси Нового Завіту (Базель, 1588, Амстердам, 1741); греко-латинські Євангелія та Послання (Гамбург, 1673).

Серед інших видань Біблії найчисельнішими є *латиномовні* (серед них переважає Вульгата) XVII-XVIII ст. Це підкреслює мовно-культурну специфіку київського реґіону, особливе місце латиномовної книжності, а також міру засвоєння тут загальноєвропейської богословської та культурної спадщини. Спостерігаємо широку європейську географію таких видань: голландських, німецьких, французьких, англійських, швейцарських. Бачимо тут видання цілої Біблії без зазначення видавців (Ганновер, 1603; Антверпен, 1634; Париж, 1731); Нового Завіту (Гота, 1747); видання Immanuelis Tremellii (Ганновер, 1624; 1715); 3-томне ілюстроване Авррама Каловія (Abrah. Calovio) (Дрезден–Лейпціг,1719); 4-томне видання Eliae Hutteri (Гамбург, 1587); Новий Завіт Hammondi (Франкфурт); M. David (Гаага, 1743); Себастіана Кастелліона (Лейпціг, 1750); Ioah.Henr.Campii (Франкфурт, 1677; Гамбург, 1799).

[51] У цих виданнях оригінальні версії Біблії (єврейські, грецькі) співставлялися з перекладами, давніми та новими. Ця традиція була започаткована ще Орігеновою Гекзаплою й відновлена на поч. XVI ст. іспанським кардиналом Ф. Хіменесом. Завжди були важливим джерелом збереження й реконструкції біблійного тексту.

Видання Біблії новоєвропейськими мовами, присутні в академічній бібліотеці, демонструють потенційні можливості прилучення київської екзеґетичної традиції до постреформаційної та новочасної культури. Поява у Європі перекладів Біблії народними мовами, як реформаційно-протестантських, так і контрреформаційно-католицьких, повстання на цьому підгрунті національних літературних, богословських та філософських традицій створила цей новий культурний контекст, входження до якого могло бути доволі інтенсивним, судячи з можливостей використання відповідних текстів. Тут бачимо: «богемські» (чеські) 2-томну Біблію (Прага, 1715) та Новий Завіт (Прага, 1768) – видання хоча й відносно пізні, проте репрезентують одну з найдавніших реформаційних традицій[52], бельгійський Новий Завіт (Гаага, 1610); французьку Біблію par Dauid Martini (Базель, 1744); німецькі Біблію (Галлє, 1739), Новий Завіт та Псалтир без титулів; видання польської Біблії (Краків, 1575, 1599)[53]; інші польські Біблії (Галлє-Магдебург 1726; Кролевець, 1738), Псалтир (Ґданськ, 1684) та Новий Завіт без титулу[54].

Відразу зазначимо, що в академічній бібліотеці кінця XVIII ст. не представлені слов'янські версії Біблії, які виникли у XVI-XVII ст. внаслідок відомих реформаційних зрушень у культурі та духовному житті Східної та Центральної Європи, до якої належали тоді українські та білоруські землі у складі Речі Посполитої.[55] Припускаємо, що це стало, з одного боку, наслідком уніфікації київської церковної книжності за

---

[52] Витоки цієї перекладацької традиції йдуть ще від Я. Гуса та його послідовників – "чеських братів". Новий Завіт богемською (чеською) мовою вийшов ще у 1475 р., а 1488 р. в Празі – повна чеська Біблія, яка неодноразово перевидавалася і справила сильний вплив на біблійні переклади інших слов'янських народів. Зокрема, чеську Біблію видання 1506 р. використовував Ф. Скарина для підготовки видання своєї Біблії Руской (Прага,1517-19 – Вільно,1525 рр.). Протягом 1579-1593 рр. у Моравії під проводом Яна Благослава був здійснений чеський переклад з оригінальних біблійних мов – т.зв. Краліцка Біблія.

[53] У Кракові був виданий перший повний польський переклад Біблії з оригінальних мов (т.зв. Краківська Біблія 1561 р.).

[54] Див.:*Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 302-303, 330, 360-362.

[55] Серед цих книг найвідоміші: Псалтир та Біблія Руска Ф. Скарини, Пересопницьке Євангеліє монахів Григорія та Михайла, Крехівський Апостол, євангельські білінгви В. Тяпинського, Новий Завіт В. Негалевського; навіть Острозька Біблія І. Федорова зазнала впливів староукраїнської мови.

загальноросійськими зразками, коли навіть створені у Києві книжки XVII–XVIII ст. ревізувалися московськими церковними цензорами.[56] 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 кін. XVIII ст. через руйнівну дію стихій. Так, маємо свідоцтво, що під час пожежі 29 лютого 1780 р. згоріли майже усі книги академічної бібліотеки (серед яких були і пожертвувані митрополитом Петром Могилою), і далі тривало вже відновлення фондів.[57] Серед наявних же в академічній бібліотеці церковнослов'янських видань знаходимо: санкт-петербурзькі та московські видання повної Біблії, Нового Завіту, Псалтиря (1663, 1745, 1751, 1756, 1757, 1758, 1759, 1766, 1778); київські видання печерського лаврського друку: 2-томні Біблії (1758); Псалтир та Новий Завіт (1780).[58]

Свого роду «перехідною формою» від власне біблійного тексту (оригінального або перекладного) до інтерпретативних «шарів» біблійної книжності є т.зв. «біблійні *симфонії*», або латиною, «*конкордації*».[59] В Академії були відомі твори цього жанру, створені на оригінальні біблійні тексти та на біблійні переклади: «велика конкордація» (Базель, 1553); конкорданції та «індекси біблійних речей» (Aug.Vind., 1730, 1776); конкорданції на Вульгату (Антверпен, 1718, 1740; Відень, 1770); на гебрейську Біблію (Базель, 1632); двотомна грецька «симфонія на

---

[56] Це стосувалося і віросповідної (символічної), і богослужбової, і навчальної літератури. Наприклад, київське Православне сповідання віри 1640 р.: лише "Короткий Катехізис" 1645 р., виданий П. Могилою, зберігав автентичність щодо першоджерела і "незайманість" грецькими та московськими богословськими редакціями, на відміну від пізніших видань загальновідомого "Великого Катехізису". Виправлення Острозької Біблії призвело до появи Московської першодрукованої Біблії; Требник Петра Могили 1646 р. зазнавав ревізії у московському перекладі – див. приклад в кн.: *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т.II.–Киев, 1898; Приложения – прим. на С.482.

[57] Див.: *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой…– С. 320.

[58] Досвіду залучення до фондів КДА книжних джерел для дослідження слов'янської Біблії, відповідних ісагогічних та текстологічних розвідок буде присвячено окремий нарис — *Авт*.

[59] Біблійні симфонії, або конкорданції – спеціальні лексикологічні довідники, де слова та вислови, що зустрічаються в в Біблії, розташовані за абеткою, із зазначенням їх місця – книг, розділів та віршів, часто разом із ключовою частиною фраз, де вони вжиті, що допомагає встановити контекстуальний зв'язок. Були одними з перших допоміжних джерел для використання та вивчення Святого Писання, його вживання в богословській та проповідницькій праці.

Септуагінту» (Амстердам, 1718); церковнослов'янські симфонії на православні богослужбові частини Біблії: на Псалтир (Санкт-Петербург, 1727, 1757); на Четвероєвангеліє (Москва, 1733, 1761); на Апостол (Санкт-Петербург, 1734, 1737). [60]

Розлогим є масив видань, присвячених *дослідженню та інтерпретації* Біблії. Крім спеціальних біблеїстичних розділів каталогу (понад чотирьох сотень книг різного формату), ця література у десятках видань і примірників вміщена за розділами богословських, історичних, географічних, лексикографічних, лінгвістичних, філологічних та поетичних творів. Таке розташування не дивує – з огляду на ще середньовічну традицію оформлення і осмислення за допомогою біблійної символіки різноманітних галузей людського знання й практики, а також на вже новочасні тенденції до залучення, у свою чергу, наукових даних для критичного дослідження самого біблійного тексту.

Найпомітніше місце посідали багатотомні *коментарі*, де кожен том був присвячений окремій частині тексту Писання. Великою є питома вага закордонних (переважно німецьких, голландських, італійських, французьких, англійських) видань XVII – поч. XVIII ст., виконаних латиною. Цікавим тут є залучення екзегетичного матеріалу, породженого сплеском міжконфесійної боротьби (у центрі якої одним з наріжних питань завжди було ставлення до Писання і шляхи його інтерпретації).

У цій, найчисленнішій групі видань відзначимо: багатотомні «критичні синопсиси» (Лондон, 1669, 1671, 1673, 1674, 1676); 5-томні видання Mathaei Poli (Франкфурт, 1679; Лондон,1662; Утрехт,1694); 7-томні «Критики» на канонічні та апокрифічні книг Біблії (Франкфурт, 1695-1696); 8-томні «Критики» на усі частини Старого й Нового Завіту (Амстердам, 1698); аналогічні «Коментарі»: багатотомні (16 т. в 10 кн.) Alphonsi Salmeronis Toletani (Кьольн, 1612); 11-томні Cornelii a Lapide

[60] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 302-302, 330, 331, 360.

(Lugdini, 1792); 10-томний та 11-томний (Амстердам, 1714); 8-томні у 9-ти книгах Augustini Calmet (Венеція, 1754); 10-томник Ioannis Dasilviera (Lugdini, 1697-1725); 8-томні на різні частини Біблії Io. Coccei (Амстердам, 1673); на книги П'ятикнижжя, Євангелія та Послання Io. Gerhardi (Йєна, 1637,1653,1657,1661,1663); 8-томний коментар Нового Завіту німецькою Vilhelm Burcit (Галлє, 1763-1768); німецькомовний 13-томний посібник для вивчення Біблії (Кенігсберг, 1740-1742); 3-томні «експозиції» на Псалми (Антверпен, 1643 та 1646); 6-томні коментарі на Псалми Thomae le Blank (Кьольн, 1726); 4-томні моральні тлумачення Євангелій (Париж, 1694-1698); 4-томник Io. Clerici (Тюбінген, 1733); 3-томні тлумачення на Старий Завіт Io. Henrici Michaelis (Галлє, 1720); 3-томне видання філологічних та критичних досліджень за Євангеліями Christoph. Wolfii (Базель, 1741); 2-томні на книгу Ісайї Campegii Vitringa (Leovard, 1714); 2-томні Iacobi Tirini (Aug. Vind., 1757; Lugdini, 1736); 2-томні Campegii Vitringa (Базель, 1732); критичні «суплементи» у 2-х томах (Франкфурт, 1770).

Це також коментарі *патристичної традиції*: «Філокалія» Оріґена (Париж, 1624); його ж 2-томні «коментарі на Св. Письмо» (Rotomagi, 1663 та 1668); коментарі Теодорита Кірського: у 5-ти тт. (Париж, 1642) та у 6-ти тт. (Галлє, 1769-1770); 4-томне видання коментарів на Біблію архієп. Теофілакта Болгарського (Венеція, 1754-1763); його ж коментарі на чотири Євангелія (Базель, 1523; Кьольн, 1701); «катени» з грецьких отців Церкви: на книгу Йова (Лондон, 1634, 1637), на Євангеліє від Матвія (Tolosae, 1646;), на Євангелія від Луки та Йоана (Антверпен, відп. 1628 та 1630); близько 20-ти примірників російськомовних «Бесід» Йоана Златоуста: 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); двотомні коментарі на Діяння, Послання та Апокаліпсис Екуменія, (Париж, 1631); Кассіодора Сенатора

коментарі на Послання, Діяння та Апокаліпсис (Лондон, 1722).

Серед класичних *коментарів ренесансної та реформаційної доби* помітними були: примітки до Нового Завіту Еразма Роттердамського (Базель, 1527 та 1555); тт. VI-VII з 10-томного його ж зібрання праць – парафрази та коментарі на Новий Завіт (Lug. Bat., 1705 та 1706; Ганновер, 1668); «схолії» та «анотації» Мартіна Лютера до пророків Ісайї та Аввакума (Віттенберг, 1534); коментар на Єзекіїля – Йогана Еколамадія (Гейсгенна) (Argent, 1543); 9-томний коментар Ж. Кальвіна (Амстердам, 1667); «анотації» на Старий та Новий Завіти Гуго Гроція (Базель, 1732); його ж пояснення до Декалогу та коментарі та Біблію (Oxonii, 1706; Париж, 1647; Лондон, 1727);

Атрибуція решти «авторських» тлумачень містять чимало даних для реконструкції конфесійних традицій та екзеґетичних шкіл, відомих у Києві кін. XVIII–поч. XIX ст. Тут: повчання за Євангелістом Йоаном Erasmi Sarcerii (Базель, 1540); «розмисли»-enarrationes за Посланнями Павла Georg Maioris (Віттенберг, 1549); «біблійна економія» (Венеція, 1572); «енарації» за книгами Вихід та Числа Davidi Chitraei (Віттенберг, 1570 та 1580); «схолії» на книги пророків Io. Pappi (Франкфурт, 1593); тлумачення «малих пророків» Bartolomei Hiederichi (Віттемберг, 1610); «Ключ до св. Писання» (Базель, 1629); «біблійні анотації» Готфріда Олеарія (Галлє, 1676); «Коментарі»: на Послання Павла Io. Brentii (Франкфурт, 1564); на Буття Petri Martyris (Tiguri, 1569); на Єв-є від Матвія Alphonsi Tostati (Венеція, 1596); на книгу Буття David Parei (Франкфурт, 1609) та Соломона Геснера (Віттенберг, 1604); на важкі місця П’ятикнижжя Io. Drusii (Франкфурт, 1617); на Євангеліє від Луки Didaci Stella (Антверпен, 1622); на Псалми та Єв-є від Йоана Io. Tarnovii (Росток, 1621-1629); Casparis Sanctii (Lugdini, 1615, 1618, 1619, 1621, 1623, 1625, 1628); на різні частини Писання (Антверпен, 1634, 1635, 1661, 1695, 1734); на Єв-є від Йоана та

Апостольські Діяння Io. Canuti (Упсала, 1640); на книги Ездри та Неемії (Париж, 1645); на Псалми (Париж, 1707); Aegidii Hunnii (Віттенберг, 1705-1706); на книгу Пісня над Піснями Io. Bessoni (1646); на Діяння та Апокаліпсис Io. Meursii (Антверпен, 1647); на різні книги Писання Walteri (Нюрнберг, 1665, Віттенберг, 1668); на Псалтир Martini Geyeri (Дрезден, 1667); на книгу Йова, притчі Соломонові Io. Merceri (Амстердам, 1651; Москва, 1748); на вибрані місця з Старого та Нового Завітів Guil. Surenhusii (Амстердам, 1693); його ж парафрази на Єв-є від Луки (Базель, 1523); на різні книги Біблії Себастіана Шмідта (Гамбург, 1695; Лейпціг, 1722); на «малих пророків» Io. Шмідта (Лейпціг, 1698); Philippi Limborch на Діяння і Послання (Роттердам, 1711); «Вступ» до Псалтирі Aug. Herm. Frankii (Галлє, 1734); «священна критика» Нового Завіту Anton. Blackwall (Лейпціг, 1736); «анотації» до П'ятикнижжя Авраама Каловія, без титулу; «філологічне дослідження» Georg. Horvath (Віттенберг, 1747); на послання до Ефесян Menonis Hannekenii; коментарі важких місць Писання August Pfeiferi (Дрезден–Лейпціг, 1713); німецькомовні – на Євангелія Io. Rambach'a (Галлє, 1731, 1757) та Ernst. Aug. Vetlings (Данціг, 1755); на Новий Завіт Eduard Leighii (Лейпціг, 1732); книги в жанрі «інтродукцій» — вступів до біблійних книг (Лейпціг, 1737; Кенігсберг, 1744; II С, 8-9); попередні вступи до перших розділів книги Ісайї Соломона Ґеснера (б.м.р.); коментарі та лекції Августа Германа Франке (Галлє–Магдебург, 1709 та 1724). [61]

Традицію *екзеґетично-гомілетичного (проповідницького*) опрацювання богослужбового біблійного тексту відображали «роз'яснення» святкових та недільних євангельських читань (т.зв. Апракосів, Evangelia festivalia): латиномовні видання (Лейпциг, 1710; Любек, 1641); російськомовні (Санкт-Перербург, 1748; Москва, 1766).[62] За

[61] Див.: Там само. – С. 303-310, 313, 324, 331-333, 339, 362-366.
[62] Див.: Там само. – С. 310, 375, 378, 390.

допомогою цих видань, попри їх явну нечисленність, відбувалося дуже актуальне для православ'я (як, до речі, і для західного, католицького християнства) літургійне прочитання і освоєння Писання – як самоцінна герменевтична процедура.

Розвиток традицій опрацювання Біблії та еволюція богословської, філософської, історичної та філологічної рефлексії з приводу патристичної та середньовічної спадщини, яка відбувалася у післяреформаційний період та новочасну добу, відзначилися появою маси спеціальних досліджень, де розглядалися власне *герменевтичні проблеми та правила екзегези*. Корпус таких праць в Академії був не дуже численним. Назвемо тут: «екзегетичну теологію» Friedlibii (Франкфурт, 1660); ісагогічні праці Йогана Герхарда (Йєна, 1622,1628,1645,1659); твір «про інтерпретацію» Petri Danielis Huetii (Stadae,1680); також «екзеґетичну теологію» Heinrich. Reinesii (Лейпціг, 1701); трактат про інтерпретацію св. Писання Wolfg. Frankii (Віттемберг, 1708); «екзеґетичні вправи» Cornel. Adami (Грьонінген, 1713); «герменевтичні вправи» Io. Iacobi (Йєна, 1728); «історико-богословську ісагогіку» Франца Буддея (Franc.Budaei) (Лейпціг, 1730); екзеґетичний вступ до Псалмів німецькою мовою Philip Christoph Zeissens (Лейпціг, 1732); «настанови у святій герменевтиці» Й. Рамбаха (Гессен, 1738); настанови до інтерпретації Нового Завіту Августа Ернесті (Augusti Ernesti) (Лейпціг, 1775).[63] Нарешті, з небагатьох російськомовних – «коротке керівництво» до читання книг Старого й Нового Завіту (Києво-Печерська Лавра, 1781) та «узгоджувальна настанова до істинного пізнання св. Писання» (Москва).[64]

Необхідним компонентом новоєвропейської екзеґези стали перші спроби *історико-критичного опрацювання* Біблії. З біблеїстичних творів цього напряму були доступними: 2-томний біблійний «історичний

[63] Див.: Там само. – С. 310, 323, 331, 333-336, 339, 363, 366, 378.
[64] Див.: Там само. – С. 337, 382.

словник» Augustini Calmeta у 2 примірниках (Венеція, 1757); критичний розбір історії Арістея про створення Септуагінти (Oxonii, 1685).[65] Опрацювання біблійного матеріалу як історичного джерела та дослідження історії в контексті біблійних координат також уможливлювалися через використання таких традиційних жанрів, як «Хронографи», де біблійні компіляції посідали не лише помітне місце, але були смислотворчим стрижнем. В академічній бібліотеці були два томи «Хронографії Теофана» з 36-томного зібрання «Корпусу візантійської історії» (Париж, 1655).[66] Також цю роль здатні були відігравати виклади курсів церковної історії на новозавітному матеріалі, такі, як 10-ти та 12-томні видання Йогана Гюбнера (Йєна, 1724,1728,1738). Втім, більшість тодішніх «біблійних історій», переважно німецьких авторів; «вибрані місця із старозавітної історії» (Лондон); російськомовні «священні історії Старого й Нового Завіту», «священні історії» для «малолітніх дітей» та для «народних училищ» (Санкт-Петербург, 1778,1784); переклади «священних історій» того ж Гюбнера в російському варіанті (Москва,1770) та польському (Кролевець, 1745)[67] – демонструють *перевагу в академічному вжитку традиційних, власне церковно-дидактичних «історій» для настановного читання*.

Наявність *словників з давніх мов*, відповідних *граматик*, створювала можливості для набуття та вдосконалення лінгвістичних знань; опрацювання оригінальних біблійних текстів; здійснення компаративних досліджень у царині стародавніх та сучасних перекладів. Це вважається необхідною основою для реконструкції у кожну історичну добу, на актуальному мовно-культурному матеріалі смислової системи біблійного тексту, проникнення до багатовимірного світу біблійної символіки –

[65] Див.: Там само. – С. 306 та 364 відповідно.
[66] Там само. – С. 315.
[67] Там само. – С. 417, 421, 423-424, 427-428.

словом, для долання сумнозвісної «герменевтичної відстані», або ж навіть «прірви».

Звісно, основний текстуальний матеріал могли демонструвати вже розглянуті вище біблійні видання, в т.ч. багатомовні, що включали версії як оригінальними мовами та мовами найдавніших перекладів, так і новочасними європейськими мовами. Що ж до необхідних *допоміжних лексикографічних засобів текстологічної роботи*, то можна було відзначити наявність таких видань, як: халдейський, талмудичний та рабіністичний лексикон Йоана Буксддорфа (Io. Buxdorfii) (Базель, 1639); твір, присвячений аналізу гебрейських «наголосів» Frid. Hirt. (Йєна, 1752); дисертація Й. Міхаеліса про гебрейські «крапки»-некудот (Галлє, 1739) а також «ключ до гебрейського читання» Йоахіма Ланге (Ioah. Langii) (Галлє, 1735).[68] Ці твори допомагали опановувати правила читання гебрейських біблійних текстів, відтворених консонантним письмом.

Опрацюванню біблійного оригіналу та стародавніх перекладів сприяли також: підручник гебрейської та халдейської мов Й. Буксдорфа (Базель, 1631); гебрейська граматика Йогана-Генріха Міхаеліса (Братіслава, 1748), якою, можливо, активно користувалися (в бібліотеці налічувалося 17 її примірників); численні граматики стародавніх семітських мов: гебрейські, халдейські, сирійські, грецькі, латинські та церковнослов'янські граматики інших авторів; тут виділяється здобуток самої київської академічної школи XVIII ст.: грецька граматика, видана В. Бантиш-Каменським (Лейпціг, 1779).[69]

Ґрунт для лінгвістично-літературного опрацювання Біблії здатні були створювати такі видання, як: «Ключі до священної мови» Нового Завіту (1730 та 1740) та Старого Завіту (1735, 1739 та 1744) Christiani Stockii (Йєна); словник стародавньої біблійної лексики та ономастичний

[68] Там само. – С. 329, 356-357, 450.
[69] Там само. – С. 448, 450, 452-460.

(біблійних імен) словник Adam Erdman-Miri (Лейпціг, відп. 1727 та 1721); ономастичний словник Старого Завіту Io. Simonis (Галлє 1741). В академічній бібліотеці також існував рукопис словника біблійних імен та назв «тварин, жінок, народів, богів, міст», поданих гебрейською, халдейською, грецькою та латиною – невизначеного нами автора.[70]

Ці видання, функціонуючи як текстологічні, лінгвістичні та літературні джерела, також здатні сприяти її історико-контекстуальному дослідженню Біблії. Поки що не маємо достатніх підстав твердити про значні можливості для розвитку історико-культурної критики в київському академічному середовищі (попри наявність відповідного досвіду у Європі і, здавалося б, значний рівень відкритості Києва). Скоріше навпаки – судячи з питомої ваги літератури, яка прямо слугує відтворенню історико-культурного контексту. Наприклад, знаходимо лише один примірник «Священної географії Старого й Нового Завіту» (Амстердам, 1704) – на тлі значної кількості видань з географії як такої — та одну книгу про гебрейські та грецькі свята Io. Ionstonii (Йєна).[71]

Аналіз корпусу біблійних та біблієзнавчих книг, які потрапляли до академічної бібліотеки з зібрань приватних осіб (як пожертви), попри відзначену дослідниками недосконаліть описів,[72] дає можливість робити припущення щодо характеру зацікавленості у вивченні та дослідженні Святого Письма (щодо кола пізнавальних інтересів, джерел, їх авторства, географії, мов тощо), яку репрезентували представники тодішніх (кін. XVIII – поч. XIX ст.) освічених верств – різних категорій духовно-інтелектуальної еліти. Скажімо, представників православного духовенства – вищих ієрархів та освічених ченців, а також пересічних «інтелігентів» – поміщиків та міщан.

---

[70] Там само. – С. 357, 447-448.
[71] Там само. – С. 327 та 465 відповідно.
[72] Див.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд.III. Т. I. Прим. на С. 560.

Передовсім знову зазначимо видання Біблії та її частин різними мовами, присутні у фрагментах цих колишніх приватних бібліотек. У зібранні єпископа Д. Устиновича це – латинська Біблія Tremellii; примірники Псалтиря, Апостола, Нового Завіту грецькою, Біблія голландською мовою, польська та німецька Біблія.[73] Зібрання ще однієї духовної особи, ієромонаха Є. Нащинського, також містило іноземні та видання Біблії: німецькою, латинською, польською мовами, греко-латинське Євангеліє-білінгву.[74] Бібліотека Й. Марковича містила Біблію Тремеллія (Ганновер, 1596 і 1715); ілюстровану Біблію А. Каловія (Франкфурт, 1672); видання Вульгати (Йєна, 1688); Біблію Себастіана Кастелліона (Лейпциг, 1750); німецьку Біблію (Кенігсберг, 1732); знамениту греко-латинську білінгву – Новий Завіт Еразма Роттердамського (Франкфурт, 1700).[75] У «зібранні пана Скорописницького» поруч з виданнями латинської Вульгати, грецькою Біблією і греко-латинським Новим Завітом бачимо французькі видання (в т.ч. багатотомне, коментоване).[76]

З наявних *текстологічних та допоміжних джерел* зазначимо ще біблійні «гармонії», «тезауруси», «лексикони», «демонстрації», симфонії-конкорданції. В основному це німецькі видання (Віттемберг, Франкфурт) кін. XVII — поч. XVIII ст.; виділяється тут лише такий раритет, як гармонія на оповіді євангелістів Policarpi Li(s)ceri (Франкфурт, 1600) з бібліотеки Й. Марковича. Умовно до цієї групи могли б бути віднесені літературно-перекладацькі обробки біблійних оповідей, т.зв. «парафрази». Тут це вже відомі з «великого» академічного зібрання парафрази на Новий

[73] Там само. – С. 549, 554-555, 558-559.
[74] Див.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд.III. Т. IV. К. 1913. № LXXVIII – С.445-446, 453.
[75] Див.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд.III. Т. III. К. 1912. №. LIV. – С. 344, 351, 353.
[76] Див.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд.III. Т. IV. № LXXVI – С. 438-439, 440, 443.

Завіт Еразма Роттердамського у бібліотеці Д. Устиновича та парафрази на Псалми шотландських поетів з зібрання Є. Нащинського.[77]

Найзначнішим же у приватних зібраннях є масив *коментарів* на Біблію, а також тексти з викладом *богословських засад герменевтики, екзеґези та їх історії*. Загалом цей масив корелюється за структурою, сукупністю основних авторів та географією видань з «великим» академічним зібранням. Це свідчить про існування сталих тенденцій до органічного перебування саме у «європейському контексті», які, власне, і визначили можливість впливів та рецепцій у царині біблеїстичних студій.

Бачимо певну частину традиційних патристичних і середньовічних коментарів, переважно виданих за кордоном, часто латинською мовою: наприклад, Йоана Хризостома (Златоуста), Євсевія Памфіла (Кесарійського) (Кьольн, 1788). З московських видань бачимо «Бесіди» Йоана Златоуста. З ренесансних, реформаційних та новочасних коментарів визначимо твори Еразма Роттердамського, а також цілої низки вже знайомих нам авторів: Martini Geyeri, Mathaei Poli, Friedliebii, Mart. Gesneri, Feccii, Ioannis Tarnovii, Reinhard, Georgii Pritii, Immanuelis Trimellii, August. Calmeri, Abrahami Calovii, Rodolfi Guesteri (Tigurium), Pauli Tossani Clotcii, Petris Danielis Huetii, Cunradi Dieterici, Volfgangi Franzii, Ioannis Hulsemani, Salomoni Glassii, Sebastiani Castellionis, Ioachimi Langii, Iacobi Rambachii, Georgii Pritii, Dav. Strigelii, Adami Bechenbergii, Georgii Rozenmulleri та ін. З історико-екзеґетичних та богословсько-герменевтичних творів, які є важливими з точки зору виявлення присутності та впливу тих чи інших герменевтичних традицій в київському богословському та власне біблеїстичному «просторі», тут помічаємо, наприклад, «історію інтерпретації священних книг» Georgii Rozenmulleri та вступ до викладу Нового Завіту Georgii Pritii з бібліотеки Д. Устиновича;

[77] Див.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд.III. Т. I. – С. 543, 545, 546; Т. III. №. LIV. – С. 344, 348, 349, 359; Т. IV. № LXXVIII. – С. 447.

той самий твір лейпцігського видання 1757 р., а також книги з Галлє: «священна герменевтика» Ioachimi Langii 1733 р. та «настанови герменевтичні» Iacobi Rambachii 1752 р. серед книг Й. Марковича.[78]

Нарешті, дещо осібно розглянемо біблійну літературу, яка в кін. XVIII та на поч. XIX ст. належала до майна та до бібліотеки академічної Конгрегаційної Благовіщенської церкви.[79] Серед специфічних ознак, що відрізняють ці книги від власне бібліотечних, можна відзначити: кількісну перевагу православних богослужбових текстів (Євангелія, Псалтирі, Апостоли); їх відповідне оздоблення та церковнослов'янська мова; переважно московський та києво-печерський лаврський видрук.

Як вже зазначалося в попередньому нарисі, ці видання вирізняє особливе символічне значення. Вони, по-перше, функціонували у літургійному просторі, були безпосередніми знаряддями церковного священнодійства. По-друге, вони слугували символами церковної єдності та богослужбової спадкоємності, будучи, як правило, символічними пожертвами до конгрегаційної церкви відомих православних ієрархів, пов'язаних з Київською Академією – митрополитів Стефана Яворського, Тимофія Щербацького, Йоасафа Кроковського, єпископа Іларіона Григоровича.

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 богослужбового начиння (євхаристийна чаша-потир та ін.). Така передача, здійснена архієреєм, символізує освячення храму, включення його до літургійного простору.

---

[78] Див.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд.III. Т. I. – С. 542, 543, 545, 547, 550; Т. III. №. LIV. – С. 344, 345, 347, 349, 350, 351, 359.

[79] Описи див.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд.III. Т. I. № LXIX. – С. 204-205, 209-210; Т. IV. № CXXIX – С. 687.

Символічними також були: дарування Євангелія, здійснене київським «бургмейстером» Тернавіотом та кошти, вкладені в оздоблення службового Євангелія полтавським значковим товаришем Семеном Максимовичем. Бургмейстерський дарунок виявляв «загальногромадянську» символіку: визнання значущості храму і загалом Академії як духовного осередку цілого Києва, або вияв покровительства-патронату міської громади над академічною громадою-конгрегацією та її церквою як наслідування старовинних «братських» та «ктиторських» традицій. Вчинок полтавського міщанина, потомка козаків, також закономірний: українська церковна традиція знає практику участі духовних та мирян різного стану у відтворенні та збереженні тексту Святого Писання та церковнослужбових книг. Це вважалося за прояв благочестя, громадянської солідарності та патріотичне діяння.[80]

Розгляд же богослужбової біблійної літератури як чинника становлення академічної біблеїстики у Києві видається не менш вмотивованим та доцільним, ніж розгляд біблійних видань, перекладів, допоміжної та коментаторської літератури. Це так насамперед з огляду на особливі герменевтичні процедури, властиві православній традиції, які включають саме літургійне прочитання та освоєння тексту Писання. Відповідно ж до цієї умови, склалася інтерпретативна традиція гомілетичного та морально-настановчого коментування богослужбових біблійних видань. Саме цей аспект біблійної екзеґези, як показують вже попередні огляди освітньої біблієзнавчої практики в Академії того часу, був постійно актуальним тут у повсякденній навчальній діяльності і прямо

[80] Див., напр., посвячення до виготовлених власноруч або власним коштом рукописних Євангелій, до біблійних перекладів народною мовою, до друкованих видань Біблії в кн.: *Ульяновський В.І.* Історія церкви і релігійної думки в Україні. У 3-х кн. Кн. 2. Середина XV–кінець XVI ст. К.: Либідь, 1944. – С.50-54, 55-57.

корелював з декларованими ідейними й дидактичними цілями та завданнями.[81]

Отже, розглянуті джерела достатньо повно репрезентують богословський, освітній і науково-дослідницький потенціал Київської Академії на кін. XVIII — поч. XIX ст. На той час в академічних бібліотечних фондах складався кількісно і якісно доволі потужний масив біблійної та біблеїстичної літератури. За своїми формальними ознаками він досить повно охоплював історично сформоване коло богослужбового та позабогослужбового прочитання й освоєння Біблії. Тут представлені як видання текстів для літургійного застосування, так і різноманітна допоміжна та коментуюча література. Жанрова структура допоміжних та коментуючих джерел в основному відповідала структурі ісагогічних та екзеґетичних дисциплін, що постала у новочасну добу внаслідок розвитку та взаємодії попередніх герменевтичних традицій, синтезу досвіду патристичної, середньовічної, ренесансної, реформаційної та постреформаційної (барочної) екзеґези. Географія представлених і доступних на той час видань, а також персональний склад їх авторів та видавців засвідчує можливість найтіснішого залучення київського академічного середовища до загальноєвропейського культурного контексту – в усій складності його конфесійних, богословських, герменевтичних репрезентацій та тенденцій розвитку.

Показовим свідченням цієї тенденції є настанови Т. Прокоповича з цитованого вже «Духовного регламенту»: «щоб читав вчитель богословський Священне Писання і вчився би правил, як пряму істинну знати силу і толк писань, і всі догмати уміцнював би свідченням писань. А

[81] Так, загальним предметом для академічних класів богослов'я, філософії та риторики було гомілетичне тлумачення-«роз'яснення» недільних та святкових («апракосних») біблійних читань (Євангелій та Послань), а також регулярне практикування студентів у цих вправах – див., напр.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III. Т. I. № XIX – С.80; № XXXV – С.133-134; № XCII – С.362-362; № CII – С.390-391; № CXXXVI – С.653-654; Т. III. № XIV – С.134-135; № LXIII – С.414, 429; № XCIX– С. 573, 626; Т. IV. № XLVII – С.191, 216.

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 їх «казки», але лише ті настанови їхні приймати, які ті від Писання і від древніх вчителів доводи вживають…».[82] Проголошені ці ідеї були вже в імперські і зовсім не толерантні часи – проте визнання самої можливості «шукати допомоги від іновірних вчителів», бо і там можуть бути настанови, базовані на істині Писання – могло виникнути саме у Києві і саме на ґрунті академічної культури.

Це можна вважати наслідком успадкування властивих ще києво-могилянській традиції «феноменального православно-західного культурного синтезу, який сміливо запропонувала свого часу стара Академія», «розімкненості на Європу, на європейський інтелектуальний спадок», що засвідчує «іманентну діалогічність української культури, готової до інтелектуальної рецепції навіть в умовах антагоністичного зіткнення ворожих ідеологій», завдяки «конфесійній толерантності, яка виявляється на рівні інтелектуальної праці» і яка веде до «продуктивного (з точки зору структурування культури) симбіозу західної та східної цивілізації», пропонуючи «нову для традиційної ортодоксії культурну модель».[83]

Це дає підстави робити достовірні припущення про *формування на початок XIX ст. в стінах Академії текстуальної та джерельної бази*, яка визначала можливість повноцінного опрацювання Біблії, створення власної інтерпретативної традиції як на основі традиційних герменевтичних принципів, так і шляхом залучення до біблієзнавчих досліджень історико-критичних та лінгвістично-філологічних методів.

---

[82] *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. —Т. I. —Ч.1. —№ I. — С. 5.

[83] Див.: *Пахльовська О.* Києво-Могилянська Академія як чинник становлення національної самобутності української культури: парадокси еволюції. У кн.: Києво-Могилянська академія в іменах. К.: КМ Академія, 2002. – С.19-22.

Водночас слід зазначити, що доволі репрезентативне коло європейських джерел з різних галузей біблеїстики різко контрастувало з практичною відсутністю в бібліотечних фондах відповідних видань київських авторів. Це може вказувати як на реально невисокий рівень богословського та науково-критичного опрацювання Біблії в Київської Академії саме на кін. XVIII – поч. XIX ст., так і на незначні можливості публікації таких робіт. Поряд з виконаними на достатньо високому рівні коментарями на послання ап. Павла І. Фальковського, схваленими 1806 р. св. Синодом [84], зустрічалися доволі вульгаризовані, фантазійні, «вільні від наукового значення», як от твір ієромонаха К. Матушевича, розкритикований відомим тодішнім біблеїстом Г. Павським[85]. Причому твір Фальковського все одно довго не публікувався через брак коштів

Тому визначення характеру та міри реалізації означених можливостей розвитку, скажімо, протягом наступного XIX ст. потребує дальшого вивчення навчального процесу та зусиль дослідників та викладачів Академії у галузі біблеїстики – з урахуванням цілей і завдань цього богословського та навчального закладу як православного, а також реальних шляхів залучення західноєвропейського досвіду й, відповідно, рецепцій, критики та синтезу різноконфесійних герменевтичних парадигм та можливого освоєння здобутків наукової критики. Тут буде справедливим враховувати, що представлена у XIX ст. в «оновленій» КДА традиція була саме «московсько-православною» – з її міфом про візантійсько-слов'янську культурну монолітність як основу «ортодоксії», панславістсько-великоросійським месіанством, деукраїнізацією та фактичною деєвропеїзацією – породжуючи внутрішню конфліктність духовно-інтелектуального розвитку. [86]

---

[84] Див.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III. Т. II. № LXXV. – С. 137.

[85] Див.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III. Т.IV. Введение. – С. LXX–LXXIV.

[86] Вже останні роки існування «старої» Академії кінця XVIII – початку XIX ст., представлені у документах, що стосуються, приміром, навчального процесу (див., напр., в 1-му томі «Актов и

Що ж до визначення міри освоєності предмету саме цієї розвідки, то відкритим залишається, наприклад, питання про дійсний вплив на академічну дослідницьку та викладацьку практику тих біблійних перекладів та видань, які свого часу були виконані в руслі вітчизняної (слов'яно-руської, староукраїнської) мовно-літературної традиції. Наприклад, цікаво, що вже у 1817 р., за свідченням секретаря Київського відділення Російського Біблійного товариства прот. С. Сем'янівського, питання, чи існує Біблія або Новий Завіт «галицькою мовою» (народною, відмінною від офіційної церковної), стало каменем спотикання для вчених членів відділення.[87] Зазначаємо це, враховуючи: реальність процесів «русифікації» за великоросійським зразком; ймовірну втрату таких книг; а також незавершеність власних зусиль у справі реконструкції джерельного фонду київської академічної біблеїстики.

Нарешті, реконструкція загальноєвропейського контексту Київської біблеїстики потребує конкретнішого дослідження впливу видань, відомих і популярних у Києві у XVI-XVII та XVIII-XIX стт., а також характеристики їх авторів з точки зору репрезентованих ними культурних, конфесійних, герменевтичних традицій. Про це і йтиметься у наступному нарисі.

документов…» Ф. Титова), створюють враження протиріччя між солідним культурним (всеєвропейським) 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» авторів – постійно вживана була лише герменевтика за Рамбахом та «священні історії» за Гюбнером.

[87] Див.: Там само. № LXXX – рукопис. збірн. бібліотеки Київської духовної Академії, № 1, арк. 33(11) зв.

1.2. Від патристики до Нового часу: текстуальна репрезентація в Київській Академії персоналій і традицій європейської біблеїстики

Шляхи входження вітчизняної біблеїстичної книжності до універсального інтерпретативного контексту осягаються насамперед через виявлення: основних жанрів біблійних коментарів; реалізованих у цих жанрах герменевтичних підходів, прийомів та засобів екзеґези, 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 із становленням різноманітних підходів до освоєння поліструктурності та полісемантичності Писання, що відбувався в лоні основних шкіл та традицій біблійної екзеґези, які історично склалися. Це були іудейська та іудаїстична екзеґеза; патристична традиція, середньовічна її еволюція в православ'ї та католицизмі; екзеґеза 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 світоглядових здобутків, що не виключало, а майже завжди супроводжувало критику та явну неґацію.[88]

---

[88] Про розвиток герменевтичних підходів в рамках різних шкіл та традицій біблійної екзеґези див., напр.: *Андреев И.* Критика библейская // Новый Энциклопедический словарь (изд. Брокгауз и Ефрон) т. 23; *Антонини, Б.* Экзегетика книг Ветхого Завета. Т.1; Экзегетика книг Нового Завета. Т.2. М., 1995; *Верклер Г.* Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Бейкер Бук Хауз. Гранд Рапидс. Мичиган. 1988 – Шаумбург, Иллинойс. 1995 (рос. вид.); *Головащенко С. І.* Біблієзнавство. Вступний курс…Розд. 10, 11; *Карташев А.В.* Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947; *Михаил (Лузин), еп*. Библейская наука: Очерк истории толкования Библии. Тула, 1898; *Саввaитов П.* Библейская герменевтика или толковательное богословие. С-Пб., 1859; *Сольский С.* Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики //Труды Киевской Духовной Академии. К.,1866. № 10-12; *Юнгеров П.* Очерк истории толкования ветхозаветных книг Священного Писания // Православный собеседник. Казань, 1910. № 11.

Київська релігійно-богословська традиція повставала та еволюціонувала протягом своїх найважливіших, «смислотворчих» століть на культурно-конфесійному «порубіжні», пов'язуючи східну (грецько-слов'янсько-русько-українську) та західну (творену латиною та національними новоєвропейськими мовами) християнські культури. Тож вона потенційно ставала полем взаємодії різних герменевтичних традицій. Доба її конституювання якраз і знаменувалася 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-му 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 із археологічними знахідками у т.зв. «біблійних землях». Звичайно, еволюція європейського історико-культурного, богословського та герменевтичного контексту відбивалася у відповідних текстах, доступних та вживаних протягом кількох століть у Києві, а також в представлених в тих текстах традиціях біблійної екзеґези.

Масив європейської біблійної та біблеїстичної книжності у сукупності основних жанрів відтворення та інтерпретації сакрального тексту, був представлений в Київській Академії ще з кінця XVIII – початку XIX ст., тобто напередодні постання тієї КДА, біблеїстична традиція якої і є об'єктом нашого дослідження.[89] Огляд та аналіз цього масиву дає нам можливість визначити ще одну важливу її характеристику. А саме: відповідаючи на питання «якого роду коментаторська біблеїстична

[89] Це питання розглядалося в одній з попередніх розвідок, див.: *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., КМ Академія. 2002. – С. 55-64.

література була доступною для читання, вивчення чи використання в Академії?», можемо визначати особливості інтерпретативного контексту в його загальноєвропейських та локальних вимірах, що здатні були визначати можливості та реальні риси освоєння й витлумачення біблійного тексту у тому екзегетичному й церковно-дидактичному просторі, який ми насмілимося визначати як «київська духовно-академічна біблеїстична традиція» [*]

Адже історичний процес збереження та опрацювання Біблії як сакрального тексту, та літературного феномена, універсально «присутній» в європейській культурі, уможливлює і водночас вимагає дослідження і джерел, і «технологій» інтерпретації як з боку особливостей їхньої «локалізації» в місцевій традиції, так і з боку відтворення загальноєвропейського культурно-конфесійного та герменевтичного контексту. Бо, як вже зазначалося, йдеться, про можливості культурного, богословського та герменевтичного діалогу із «вселенською» традицією, в якому кожний духовно-інтелектуальний «локус» є повноправним учасником.

Сформовані в християнському богослов'ї основні жанри коментарів на біблійний текст бачимо достатньою мірою представленими в академічному «інтерпретаційному фонді». Зазначимо, що сама поява і розвиток цих жанрів нерозривно пов'язані із становленням різноманітних підходів до освоєння поліструктурності та полісемантичності Писання, що відбувався в лоні основних шкіл та традицій біблійної екзегези, що історично складися. Це 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

[*] До питання про ознаки подібного роду «традиції» і чи можливо, і якою мірою, прикладати таке визначення до того, що відбувалося в духовно-інтелектуальному просторі КА – КДА наприкінці XVIII, у XIX та на початку XX ст., звернемося в одному з наступних нарисів.

«історичної критики» тощо. Їх розвиток був історично явлений через культурно-конфесійне розмаїття. У цьому розмаїтті відбувалося критичне співставлення різних «герменевтичних програм», декларованих окремими особистостями або конфесійними течіями. Відбувалися також і взаємодія, рецепція й засвоєння універсальних позитивних методологічних та світоглядових здобутків, що не виключає, а майже завжди неодмінно супроводжує критику та явну неґацію.

Показовою вважаємо також виявлену раніше «європейськість» джерельного фонду київської богословсько-біблеїстичної традиції — з огляду на жанри біблійних та біблеїстичних видань, їх авторський склад та географію публікацій. Вписувалися у загальноєвропейський контекст і пізнавальні інтереси освічених верств: православного духовенства – вищих ієрархів та освічених ченців, а також пересічних «інтелігентів» – поміщиків та міщан. Ця «європейськість», виявлена і в академічних книжкових зібраннях, і в приватних зібраннях тодішньої духовної й світської еліти,[90] 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[91] органічно вводив київську богословську та екзеґетичну традицію до загальноєвропейського культурного, богословського та екзеґетичного

---

[90] 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., КМ Академія. 2002. – С. 55-64.

[91] Особливо відзначимо тут, що виписка книг з-за кордону, переважно із Західної Європи, була протягом XVII-XVIII стт. чи не основним джерелом поповнення академічних бібліотечних фондів – див., напр.: *Петров Н.И.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721-1795). Т. I (1721-1750). Ч. 1. К., 1904. (далі: *Петров Н.И.* Акты и документы…) Т. I. Ч.1. – Введение. – С. XXVIII; *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой жизни и деятельности (1615-1915). Киев. Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры. 1915. – 432 с. – С.320. Траплялися й безпосередні контакти з закордонними біблеїстами з цього приводу, як-от пожертви гебраїста та біблеїста з Галлє Й.-Г. Міхаеліса, який дарував чимало книжок із власної бібліотеки своєму учневі С. Тодорському – див.: *Аскоченский В.* Киев с древнейшим училищем его Академіею. Ч. II. – К., 1856 – С. 428.

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 найвизначніші тенденції в історії європейської та світової біблійної екзеґези.

До цих тенденцій відносимо суперечливість конфесійної репрезентації –Біблія освоювалася і православними, і католиками, і протестантами. Потім, не можна виключати і феноменів «неортодоксального» (з точки зору основних богословських «ліній») опрацювання біблійного матеріалу, що проявлялися в історії кожної християнської конфесії і були наслідком чи то харизматично-містичних «ухилів», чи то «ліберальних» раціоналістично-критичних вправ. 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 для залучення в Київській Академії ще з «могилянських» часів. Про це може свідчити вже зафіксована нами значна питома вага 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 завжди визначалося визнанням поліструктурності 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 входження у Божественний світ саме по собі було органічним для біблійного

сприйняття світу як Божого творіння, через яке Господь являє свою силу і славу. В елінізованому 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 надзусилля Церкви в цілому, де персональна інтерпретація завжди перевіряється шляхом вибудови герменевтичного ланцюга-«катени» відсилань до попереднього інтерпретативного досвіду традиції було співставлене із впевненістю у можливості особистісного осягнення змісту Біблії через персональний зв'язок з Богом. Надмірна символізація та алегоричність, були піддані нищівному спростуванню як такі, що провокували фантазійність біблійних тлумачень. Проте це спростування стояло часто на позиціях, що, з одного боку, приводили до абсолютизації «буквальності», [***] а з іншого, відкривали шлях науковій біблійній критиці – саме у формі раціоналізованої перевірки біблійних повідомлень із застосуванням методологічного апарату та фактичних даних новоєвропейської науки

[**] Філон Александрійський та в цілому Александрійська традиція символічної екзеґези.

[***] Тома Аквінський, який демонстрував потяг до примирення чи синтезу буквально-історичної та символічної екзеґези, заперечував проти подібної абсолютизації буквального витлумачення, передбачаючи у ньому можливість та навіть необхідність використання символу або метафори: "Святому Письму належить пропонувати божественні й духовні істини у подобі матеріальних речей. Адже Бог влаштовує усе, виходячи із здатності сприйняття. Для людини природно осягати інтелектуальні істини через чуттєві речі, бо наше знання виходить з відчуття. Тому коли в Писанні говориться про руку Божу. Буквальний смисл буде не в тому, що Бог має руку. А в тому, що саме позначається цією частиною тіла – дієва сила" (*Summa theol., I.1.9*).

(історії, культурології, археології, лінгвістичних та філологічних дисциплін, літературознавства тощо).

Відзначаємо серед цих тенденцій і «персональну репрезентацію» тих форм біблійної екзегези, що диктувалися теологічно орієнтованими цілями та завданнями, по-різному формульованими у різних християнських конфесіях. Так, в «ортодоксальному» – східному й західному – християнстві це могла бути практика богослужбового (літургійного) освоєння біблійного тексту як самодостатня герменевтична процедура[92], а їй відповідав інтерпретативний шар навколобіблійної книжності – як-от витлумачення «святкових» або «недільних» службових Євагелій-Апракос. У протестантизмі це – буквальне витлумачення, проте реально – із активним застосуванням традиційних засобів: типологічного підходу, акомодативних інтерпретацій і принципу єдності Старого й Нового Завітів як певної інтерпретативної моделі, яка уможливлює здійснення реформаційного герменевтичного принципу «Писання тлумачиться Писанням». Цей принцип у сполуці з богослов'ям *Sola Scriptura* та *Sola Fidei* визначав активні пошуки протестантами книжної альтернативи патристично-середньовічним практикам «Тлумачень», «Бесід», «катен», що занурювали читача Біблії до інтерпретативного контексту 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

[92] Див.: *Головащенко С. І.* Біблієзнавство… Розд. 8. – С. 181-185; розд. 14. – С. 320.

точки зору їх відповідності зафіксованим в Біблії зразкам та тенденціям – прообразам, 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 уміщені до сфери буквального розуміння Біблії, поступово позбавляючись, можливо, надмірно символізованої у добу середньовіччя прив'язки до земної історії та повсякденності. 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 розглядатися 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 усіх конфесійних течій та богословсько-герменевтичних програм завжди була установка на практично-настановчий характер біблійних інтерпретацій, коли тропологічне (моральне) та акомодативне [****] тлумачення реалізуються в контексті гомілетичної екзегези, через застосування екзегетичного досвіду та результатів у практиці християнської проповіді, яка в ортодоксальних традиціях є раціоналізованою настановною комплементацією літургійного освоєння

[****] Акомодація, тобто "прикладання", або конкретизація досвіду, закарбованого у Писанні, в координатах конкретних життєвих обставин кожного віруючого.

Слова Божого, а в протестантизмі – разом з молитвою, як «чутне таїнство» (Лютер) – складає смисловий центр священнодійства реформованої церкви-конгрегації.

Патристична екзеґеза в києво-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. [93] Одним з перших у християнстві він висловив позиція щодо біблійного канону та корпусу апокрифів. Розрізнення в дусі 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 поліглота – авторитет та цінність цих Орігенових здобутків визнані багатьма поколіннями біблійних текстологів та екзеґетів, зокрема засвоювалися патристичною і середньовічною коментаторськими традицями.[94]

Ще одна патристична герменевтична традиція, у ряді моментів опозиційна до Александрійської – сирійська Антиохійська школа – представлена була найбільшою мірою працями *Йоана Златоуста* (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

---

[93] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 308-309, 331-332.

[94] Див.: *Вигуру 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.1-48. М.,1843-1891 – Т. 20. М., 1861.; *Юнгеров П.А.* Общее историко-критическое введение в свящ. ветхозаветные книги. Казань, 1910 – С. 390-402.

(Москва, 1763, 1767, 1768).[95] «Бесіди» являють собою зразок гомілетичної екзегези, акцентованій на моральному змісті Писання, актуальному значенні його для життя та вчинків християнина. Пошуки насамперед прямого, історичного смислу (тут Йоан Златоуст проявляв себе як типовий представник антиохійської школи патристичної екзегези, будучи учнем її засновника, Диодора Тарсійського і другом одного з найвідоміших її представників, Теодора Мопсуестійського) не заважали, втім, мислителю уникати крайнощів буквалізму. Вірячи в богодухновенність Біблії, екзегет не розумів її механістично, визнавав значення особистостей священних авторів, обставин їх життя та діяльності, особливості їх аудиторії, можливості суперечностей у різних письменників тощо. Тлумачення Йоана Златоуста були перекладені у великій кількості на церковнослов'янську мову і протягом століть здобули величезної популярності в русько-українській, білоруській та великоруську-московській культурах.[96]

Багатотомні коментарі та роз'яснення до спірних і неясних місць П'ятикнижжя, історичних книг, Псалтирі, Пісні над Піснями, пророцьких книг, Євангелій (у 5-ти тт. паризького друку 1642 р. та у 6-ти тт., видані у Галле 1769–1770 рр.) [97] *Теодорита Кірського* (бл. 393–бл. 466) також репрезентували в Академії Антиохійську школу. Екзегет віддавав перевагу пошукам буквального смислу біблійних повідомлень, водночас не заперечуючи метафор, вважаючи корисним уникати крайнощів і

[95] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 324.

[96] Див.: *Владимирский Ф.С.* Св. Иоанн Златоуст. Христианский мыслитель и екзегет. //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… – С. 6, 14, 15, 62.

[97] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 303.

алегоризму, і буквалізму. Прямуючи як і Златоуст, шляхами гомілетичної екзеґези, богослов шукав і морального смислу Біблії.[98]

Кьольнське видання 1788 р. *Євсевія Кесарійського* (бл. 265–бл. 340)[99] репрезентувало в Академії видатного богослова та екзеґета ранньої церкви. Його знаменита «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. Близько 315 р. він запропонував один з авторитетних в ранній церкві списків Нового Завіту. Євсевій чи не вперше звернув увагу на т.зв. «синоптичну проблему», порівнявши в Євангеліях подібні паралельні місця. Чи не першим словником-оглядом з біблійної географії та топології став його «Ономастикон». Біблійні тлумачення Євсевія грунтувалися на успадкованих через Орігена «александрійських» герменевтичних засадах. Застосовуючи алегоричний метод, екзеґет прагнув до виявлення прообразного та анагогічного смислу біблійних тем та сюжетів; особливо це стосувалося витлумачення старозавітних пророцтв стосовно новозавітних часів. [100]

Коментарі на новозавітні апостольські Послання, Діяння та Апокаліпсис лондонського видання 1722 р. належали перу *Кассіодора Сенатора* (бл. 490–бл.575).[101] Крім біблійних тлумачень, Кассіодор уславився «Настановою до вивчення божественної та світської літератури» *(«Institutiones divinarum et saccularium litterarum»)*, де, зокрема, подав

---

[98] 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). Т. 1-82. СПб.,1890-1907. – Т. 41[a].

[99] Див.*: Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III. Т. I. – С. 543.

[100] 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.

[101] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 364-365.

свідоцтва про біблійний канон, правила екзеґези, рекомендації щодо виготовлення копій священних книг, віднайдення та виправлення помилок тощо. Виділивши в Біблії літературні *species dictionis* («види висловлювання», «способи або стилі викладу», «жанри») та зіставивши їх з жанрами античної літератури, став, одним з фундаторів компаративної літературної критики Біблії. У добу патристики зберігав для середньовічної Європи елементи античної та елліністичної культури, святоотцівського богослов'я та біблійної герменевтики.[102]

Помітним надбанням києво-могилянської традиції були видання біблійних коментарів Охридського архієпископа *Теофілакта Болгарського* (?–бл.1107), публікованих у XVI – XVIII ст. в Базелі, Кьольні, Парижі, Лондоні, Венеції.[103] Супроводжуючись ісагогічними передмовами, вони провіщали пізніші коментовані Біблії. Успадкований від Йоана Златоуста та антіохійської школи історичний підхід у герменевтиці не заважав Теофілакту вживати і алегоричний метод александрійців, особливо у гомілетичній екзегезі для коментування богослужбових біблійних текстів, таких як недільні євангельські читання.[104] Ісагогічні та екзеґетичні праці Теофілакта у численних церковнослов'янських перекладах користувалися величезною популярністю. Саме його ісагогічні передмови були уміщені до таких староукраїнських біблійних видань, як Пересопницьке Євангеліє й Острозька Біблія,[105] створюючи, як і праці Йоана Златоуста,

---

[102] 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., v. 3, N.Y., 1967.

[103] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 303-310; 331.

[104] 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. 41[a]; *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.

[105] Див.: *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні...– С.54, 64;

«патристичний контекст» вітчизняної богословської культури та, зокрема, біблеїстики.

З іменем ще одного представника східної патристичної екзегези – *Екуменія Тріккського* (X ст.), пов'язувалися коментарі на новозавітні Діяння Апостолів та Послання.[106] У своїх герменевтичних принципах Екуменій, прямуючи за отцями Церкви, репрезентував вже ранньосхоластичну методу знеособленого відсилання до традиційних авторитетів у формі т.зв. компіляцій-«катен».[107] Виникнувши на християнському Сході у VI ст., а на Заході у VIII ст. як засіб збереження екзеґетичної спадщини доби патристики – орієнтира для середньовічних інтерпретаторів*****, у вітчизняній традиції популярні передмови-катени за творами *Теофілакта Болгарського*, *Афанасія Александрійського, Йоана Златоуста* часто відігравали роль ісагогічно-екзеґетичних вступів до різних біблійних видань. Розглядаючи цей компілятивний жанр часом як суто «виповнювальний», як реакцію на ніби-то відсутність оригінальних екзеґетичних здобутків у добу середньовіччя, варто зважити, що у цій формі відбувалося органічне і важливе саме для ортодоксального християнства залучення персональної екзеґези до «герменевтичного простору» церковної традиції в цілому. [108]

Текстуальною основою присутності в Академії *ренесансної та реформаційної екзегези* стали видання Біблії оригінальними мовами та

---

[106] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 309.

[107] Див., напр.: *Экумений,* еп. Триккский. 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 and E.A.Livingstone, Oxford, 1977.– С.993.

***** Катени – (лат. *catenae*, *catenae Patrum* – "ланцюг, або вереница Отців", від лат. *catena* – «безперервна низка, ланцюг, скріпа»), збірки, що містили компіляції з біблійних тлумачень святоотцівської доби. Іноді це були компіляції з творів одного автора, іноді туди включалися зведені докупи уривки різних авторів з певного питання. Були доволі поширеним способом цитації і тому донині є одним з найповніших джерел вивчення патристичних та середньовічних коментарів Біблії.

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

перші переклади новоєвропейськими 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-екзеґетичних вправ.

Серед доступних у Київській Академії кінця XVIII – початку XIX ст. відзначалися венеціанські видання єврейського П'ятикнижжя 1551 р. та антверпенські видання симфоній-«конкорданцій» на основі Вульгати 1718 та 1740 рр. [109] Вони успадковують традицію, репрезентовану постаттю *Даніеля Бомберга* (між 1470-80 – 1549), вихідця з Голандії (Антверпен), який спочатку працював там, а потім переселився до Венеції з 1515 р. і видавав біблійні книги та Талмуд єврейською мовою, використовуючи стародавні рукописи, вивезені з Іспанії. Найвідомішим виданням цієї традиції була т.зв. «Рабинська Біблія» (1516–1517, 1524–25). Багато поколінь дослідників Біблії відзначали важливість праці, започаткованої Д. Бомбергом, для текстологічної та екзегетичної роботи[110]. Серед інших видань Біблії найчисленнішими були латиномовні (серед них переважала Вульгата) XVII-XVIII ст. Це підкреслювало мовно-культурну специфіку київського реґіону, 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.

Видання Біблії новоєвропейськими мовами, присутні в академічному духовно-інтелектуальному просторі, визначали можливості прилучення київської екзеґетичної традиції до постреформаційної та новочасної культури. Поява у Європі перекладів Біблії народними мовами, як

[109] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 360.

[110] Див.: Еврейская Энциклопедия (ред Л. Кацнельсона, Л. Гинсбурга) тт. I-XYI. Спб. б.г. Т. 4 – С.797; New Catholic Encyclopedia, ed. by M.R.P. McGuire and oth., v.2, N.Y., 1967– P. 654.

реформаційно-протестантських, так і «контрреформаційно»-католицьких, повстання на цьому підґрунті національних літературних, богословських та філософських традицій створила цей новий культурний контекст, входження до якого могло бути доволі інтенсивним, судячи з можливостей використання відповідних текстів. Серед видань Біблії новоєвропейськими мовами, які демонстрували залученість київської богословської та екзегетичної традиції до постреформаційного та новочасного культурного середовища, 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.[111]) неодноразово перевидавалася і справила сильний вплив на біблійні переклади інших слов'янських народів. Зокрема, її використовував Ф. Скарина для підготовки перекладу й видання своєї «Библии Руской».

Перевидана 1700 р. у Франкфурті-на-Майні греко-латинська білінгва – Новий Завіт[112] – походила від відомого першодруку *Еразма Роттердамського* (бл. 1469–1536). Вперше видана у Базелі 1516 р., книга містила, крім грецького тексту Нового Завіту, Еразмів переклад латиною, де просвітник викривав і виправляв ієрократичні тенденції, закладені у Вульгату католицькою церквою. Фактично відродивши патристичну традицію текстуальної критики (для підготовки свого видання він використав святоотцівські тексти та стародавні новозавітні рукописи), Еразм проторував шлях до створення численних новоєвропейських перекладів, здійснених у добу Реформації. Текстологічна праця Еразма, його реконструкції первісного біблійного тексту, що походили від грецьких першоджерел, були тісно пов'язані з уважністю мислителя до

[111] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 303.
[112] Див.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III. Т. III. К. 1912. №. LIV. – С. 353.

патристичної традиції як необхідного контексту розгляду та тлумачення Писання. Відомі у Києві базельські 1523, 1527 та 1555 рр. та ганноверське 1668 р. видання Еразмових приміток та «парафразів» до Нового Завіту[113] уможливлювали знайомство з позицією мислителя. Відкидаючи середньовічну схоластику з її надмірним символізмом та алегоризмом, він заперечував і жорсткий буквалізм деяких сучасні йому екзеґетів-реформаторів. Символ, за Еразмом, може вказувати на сховану під «зовнішнім словом» істину, тому слід ретельно досліджувати біблійні символи та способи їх застосування. Критерієм цінності святоотцівських коментарів є орієнтація саме на духовний смисл Писання; звернення до традиції допомагає осягнути смисл біблійних істин. У добу конфронтації догматичних позицій мислитель втілював плідну герменевтичну програму, що стала актуальною через століття у діяльності богословів та екзеґетів колись ворогуючих конфесій.[114]

Класичними представниками реформаційної (протестантської) екзегези, представленими в Київській Академії, були, звичайно ж, *Мартін Лютер* (1483–1546), чиї «схолії» та «анотації» до пророків Ісайї та Авакума віттенбергського друку 1534 р. читалися в академічних стінах, та *Жан Кальвін* (1509–1564) із своїм 9-томним коментарем амстердамського видання 1667 р.[115] Їхні герменевтичні принципи розвивалися під впливом богословської полеміки з середньовічною католицькою екзегетикою. Принцип *Sola Scriptura* означав визнання Біблії єдиним джерелом віри, релігійного натхнення та критерієм церковного впорядкування. Принцип *Sola Fidei*, крім шляхів спасіння, визначав, що Біблію міг читати й тлумачити кожен, освячений вірою: Бог розмовляє через Писання з

---

[113] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 313, 339.

[114] 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.Gryglewicza, R.Lukaszyka, Z.Sulowskiego. V.1-5, Lublin, 1973.–T.2 – S.1062.

[115] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 307-308, 362-363.

людиною особисто. Традиційний алегоризм та символізм ортодоксальної екзегези уважався привнесенням зовнішнього смислу і заперечувався на користь буквального тлумачення. Визнання ж єдності Біблії зберігалося на засадах христоцентризму. Есхатологічно інтерпретований типологічний (прообразний) підхід, тропологічне та акомодаційне тлумачення також допускалися – як вияв життєвої актуальності застосування біблійних істин. Наголос робився саме на гомілетичній екзеґезі – з огляду на величезну містичну роль проповіді як «чутного таїнства». Відоме здавна розрізнення історичного, буквального та духовного, прихованого змісту Біблії розумілося як розрізнення Слова «внутрішнього», доступного лише духовно натхненній людині, і «зовнішнього», підвладного раціональним засобам пізнання й науковим методам дослідження: текстуальній та історичній критиці, філологічно-літературному аналізу. Чільною ж герменевтичною засадою протестантської екзеґези стала принципова неопосередкованість тлумачення Біблії авторитетом церковної традиції та догмату: «Писання тлумачиться Писанням».

Позиція таких церковних реформаторів, як Лютер та Кальвін, визначила суперечливість герменевтичних засад протестантської екзегези. Протестантизм, з одного боку, визначив перетворення Біблії на об’єкт систематичного дослідження та інтерпретації, в тому числі і критичної. Водночас він, зробивши ставку на релігійний досвід кожної віруючої людини, на її відчуття богонатхненності тієї чи іншої біблійної книги, 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 віддалити (саме через суб’єктивність почуття натхнення) від догматичних засад християнської віри і таким чином, від духу самого

Писання – або збереження віри через ототожнення «духу» Біблії з її «літерою», через максимально буквальне тлумачення. Маємо визнати, що надалі протестантська екзегеза доволі часто впадала у крайнощі, породжені її ж засадами. Цими крайнощами були або догматичний конфесіоналізм з акцентом саме на полемічний характер екзегези; або абсолютизований буквалізм фунламенталістського кшталту та т.зв. «вербалізм» у розумінні богонатхненності (які проявилися вже у Ж. Кальвіна); або умисно «духовне», харизматичне витлумачення; або ліберальна критика, з тенденцією до гіпертрофованого критицизму. Незаперечними ж здобутками Лютера та Кальвіна стала їх праця на ниві біблійних перекладів. М. Лютер уславився насамперед як перекладач Біблії німецькою мовою (повний тексті вийшов у 1534 р.). Він відмовився від тексту Вульгати як джерела і перекладав з оригінальних біблійних мов – величезний вплив тут справила згадана вже критична праця Еразма Роттердамського. Кальвін перекладав Біблію французькою мовою, він же, із своїм соратником Т. Беза, брав участь у підготовці англійського протестантського коментованого перекладу, т.зв. «Женевської Біблії» (1560)[116].

Свобода у дослідженнях Писання, проголошена й започаткована Реформацією, створення національних перекладів, спричинили вже у XVI–XVII ст. перші новочасні спроби текстологічної, історичної та історико-літературної критики Біблії. Ці спроби здійснювалися в лоні різних

[116] Див., напр.: *М. Лютер*. Истолкование на Книгу Исход. Истолкования 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 (под ред. А. Лопухина, Н. Глубоковского). Т. 8 – С. 140-176; *Бергер А.* Культурные задачи Реформации. Введение в биографию Лютера. Спб., 1901; *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии. В 2 т. СПб., 1900, 1909; *Виппер Р.Ю.* Церковь и государство в Женеве в эпоху кальвинизма. М., 1894; *Головащенко С. І.* Біблієзнавство…. Розд. 4. – С. 88; розд. 11. – С. 250-251; *Ласкевич А.* Проповедь и проповедничество по Лютеру. СПб., 1894; *Лихачева Е.О.* Европейские реформаторы: Гус, Лютер, Цвингли, Кальвин. СПб., 1872; *Маграт А.* Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994; *Михаил* (Мудьюгин), еп. Реформация XVI в. как церковно-историческое явление. //Богословские труды. М., 1971. Сб. 6; *Соловьев Э.Ю.* Непобежденный еретик.Мартин Лютер и его время М.,1984; Kooiman W.J.,Luther and the Bible,Philadelphia,1961.

конфесій, і в протестантизмі їх уособлював просвітитель XVII ст., правник, літератор і біблеїст *Гуго Гроцій* (1583–1645). Ще в ранній період своєї діяльності використовував біблійні сюжети в літературній творчості (трагедія «Вигнаний Адам», 1601 р.) Прихильник релігійної свободи та діалогу між католиками і протестантами, він вважав підґрунтям цього діалогу саме Біблію. Найвідоміша його біблеїстична праця – «Примітки до Старого й Нового Завітів» *(«Annotationes in Vetus et Novum Testamentum»)* – вийшла у Парижі 1642 р., а її лондонське 1727 р. та базельське 1732 р. перевидання були добре знайомі в Київській Академії.[117] Тут Г. Гроцій є одним з родоначальників новочасної історичної та літературної критики, вивчаючи біблійні тексти як історичні та філологічні феномени. Лінгвістичні пошуки привели дослідника до застосування семітичних літературних джерел (єврейських та сирійських) для тлумачення Нового Завіту; ця методологія, хоча й залишається предметом дискусій, проте й досі не втрачає своєї актуальності.[118]

Якщо Г. Гроцій демонстрував зародки ліберальної протестантскої екзегези, то фундаменталістські тенденції, засновані на буквалізмі і несприйнятті раціоналізованих методів дослідження Біблії, репрезентував *Авраам Каловій* (1612–1686) – ортодоксальний лютеранський богослов та біблеїст з Віттенберга, «присутній» в Київській Академії 3-томною т.зв. «Ілюстрованою Біблією» дрезденсько-лейпцігсько друку 1719 р. Очевидно, це було перевидання його відомих «Ілюстрованої Біблії Старого Завіту» (*«Biblia Testamenti Veteris illustrate»)* в 3-х тт. (1672) та «Ілюстрованої Біблії Нового Завіту» («*Biblia Novi Testamenti illustrata»)* в 2-х тт. (1676), у

---

[117] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 308-309, 331.

[118] Див.: *Головащенко С. І.* Біблієзнавство. 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. //Й. ван ден Вондел. Трагедии. М., 1988; The Oxford Dictionary on the Bible. Ed. by F.L. Cross and E.A. Livingstone. Oxford, 1977. – p. 604-605. Про застосування семітичних джерел у біблеїстиці див.: *Аверинцев С.* Стилистические проблемы библейского перевода //Православная община, № 35, 1996, 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.

коментарях до яких Каловіус різко виступив проти спроб деяких реформаційних екзегетів застосувати принципи історико-філологічного дослідження Біблії. При цьому показово, що головним об'єктом критики Каловіуса були саме біблеїстичні праці *Гуго Гроція*, особливо «Примітки до Нового Завіту».[119]

Контртреформаційну католицьку екзегетичну «лінію» для Київської Академії репрезентували і розкривали праці єзуїта *Роберто Франческо Ромоло*, кардинала *Беллярміно* (1542–1621), особливо така, як його «Порадник (Настанова) до Богопізнання» у російському перекладі московського видання 1783 р. Розмаїття інтересів і активне застосування як традиційних, так і новочасних методів у царині біблеїстики в даному випадку великою мірою визначалися потребами міжконфесійної полеміки, богословського протистояння з протестантами. Так, Беллярміно склав граматику єврейської мови, яка стала популярною. Він також брав участь у перевиданні 1592 р. католицької Біблії – Вульгати, канонізованої Тридентським собором у відповідь на Лютерову ревізію латинського біблійного тексту. Кардинал написав коментар-передмову до цього видання, обстоюючи, згідно тридентських рішень, ідею про необхідність звернення до Передання як досвіду Церкви, яка, власне, і створила канон Писання. Серед пізніших екзегетичних праць Беллярміно відзначаються його тлумачення книги Псалмів, що побачили світ 1611 р. [120]

Елементи новочасної біблійної критики. Зародження таких тенденцій новочасної католицької екзеґези, як подолання монополії алегоричних та містико-символічних тлумачень, залучення до дослідження даних з історії, географії, філології демонстрував французький ієромонах,

---

[119] 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. T.2 – S.1282-1283.

[120] Див.: Руководство к Богопознанию по лествице сотворенных вещей. М., 1783; О седми изречениях от Христа, на кресте провещанных. СПб, 1795; Православная Богословская Энциклопедия (под ред. А. Лопухина, Н. Глубоковского). Т. 2 – С.364-369; The Oxford Dictionary on the Bible, ed. by F.L.Cross and E.A.Livingstone, Oxford, 1977.– С. 152-153.

історик та екзеґет *Антуан Огюст (Августин) Кальме* (1672–1757), чиї основні праці були в бібліотеці Київської Академії. Так, 8-томний у 9-ти книгах «Коментар на св. Писання», виданий у Венеції 1754 р., стояв аж у 2 комплектах і тому був доволі доступним. Найімовірніше, цей коментар був однією з авторських переробок відомого «Літературного та критичного коментаря на книги Старого й Нового Завіту» (*"Commentaire littéraire et critique sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*"), виданого у 23-х томах у Парижі протягом 1707–1716 рр., де Кальме якраз і удався до наукових історичних та літературних реконструкцій. Ця праця продовжилася створенням «Історичного, критичного, хронологічного, географічного та літературного словника до Біблії» (*«Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéraire de la Bible»*). Виданий спочатку у Парижі протягом 1722–1728 рр., цей словник перекладався іншими європейськими мовами і вважався зразковим для пізніших словників подібного роду; в Київській Академії було венеціанське 1757 р. видання цього словника, наявне у двох 2-томних комплектах[121].

Аналогічну тенденцію в протестантському (лютеранському) богослов'ї та біблеїстиці XVIII ст. відтворював *Йоган Авґуст Ернесті* (1707–1781), застосовуючи історико-філологічні методи, перед тим активно вживані для дослідження античної літератури. Основна ісагогічна та екзеґетична праця Ернесті, «Настанова до інтерпретації Нового Завіту» («*Institutio interpretis Novi Testamenti*»), що в одному з лейпцігських видань була наявна в академічному книжковому зібранні,[122] утверджувала необхідність пошуку прямого, історичного смислу текстів Біблії. Протиріччя та різночитання раціонально пояснювалися особливостями

[121] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 306; Православная Богословская Энциклопедия (под ред. А. Лопухина, Н. Глубоковского). Т. 8 – С.178-180; Encyklopedia Katolicka. T.2 – S.1282.

[122] Див.: Augusti Ernesti Institutio interpretis Novi Testamenti ad usus lectionum. Lipsiae, 1765 (в академічній бібліотеці знаходилося (точніше, було зафіксоване так у каталозі) видання 1775 р. – *Авт*.)

збереження та відтворення будь-якого тексту (помилками переписувачів, використанням різних рукописних традицій тощо).[123]

Такі тенденції в опрацюванні Біблії, як особлива увага до перекладання Біблії, до вивчення та застосування оригінальних біблійних мов, звернення до філологічно-критичних методів у біблійному тлумаченні стали актуальними 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, зокрема, постатями *Йогана-Генріха Міхаеліса, Йоахима Ланге, Августа-Германа Франке, Франца Буддея.* Ці визначні богослови, філософи, вчені належали до найвідоміших німецьких пієтистських шкіл, що розвивалися в університетах міст Галлє та Єни. Там же отримували світу, наприклад, Т. Прокопович та С. Тодорський; вони ж і співпрацювали з німецькими колегами у багатьох ділянках біблеїстики. Особливо систематичним це використання стало з середини XVIII ст., коли процес опанування біблійних мов в Київській Академії очолив учень Міхаеліса в гальському університеті С. Тодорський. Характерною рисою цих мовознавчих викладів була граматична практика, найтісніше пов'язана з читанням, розбором та аналізом гебрейського біблійного тексту, особливо П'ятикнижжя.[124]

Якнайліпше тут прислужилася наявність в Академії гебрейської Біблії, виданої Й.-Г. Міхаелісом 1720 р. у Галлє та його гебрейської граматики братіславського 1748 р. видання, яка активно

---

[123] 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. T.4 – S.1093; The Oxford Dictionary on the Bible.– P. 468.

[124] Див.: *Аскоченский 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.: Вид. дім "КМ Академія", 2002. – 51+32 вкл. – С. 12, 26, 27, 29, 30, 34, 36; *Щукин Василий.* Симон Тодорский, его значение в истории науки старой Киевской Академии. Диссертация. – К., 1895 (Інст. рукоп. НБУ ім. В.І. Вернадського. Шифр. 1418; ця стара дисертація була опрацьована і введена до наукового обігу проф. В.М. Нічик – див. назв вище працю – *Авт.*); *Winter Eduard.* Der auf geklarte Biblizist Simon Todorskyj (1700-1754)// Ketzerschicksale. Christliche Denker aus nein Yahrhynderten. Berlin, 1979. – С. 243-251.

використовувалася: так, в академічній бібліотеці нараховувалося 17 її примірників. Правила читання біблійних текстів, відтворених гебрейським консонантним письмом, опановувалися спудеями на основі «Ключа до гебрейського читання» Й. Ланге та дисертації того ж Міхаеліса про гебрейські крапки-«некудот», також виданих у Галлє. Коментування Біблії із застосуванням філологічних та історико-критичних методів, якого не сторонилися згадані німецькі дослідники, могло впливати на київських біблеїстів через такі наявні в Академії твори, як 3-томні тлумачення Й.-Г. Міхаеліса на Старий Завіт гальського друку 1720 р.; біблійні коментарі та лекції А.-Г. Франке, видані у Галлє та Маґдебурзі 1709 та 1724 рр.; коментаторський «Вступ» Франке до Псалтирі (Галлє, 1734 р.); «Ісагогіку історико-богословську» Ф. Буддея лейпцігського 1730 р. видання. [125]

Традиція гомілетичної інтерпретації Біблії доволі помітно репрезентувалися у нас кількома комплектами «тезаурусу» коментарів до Нового Завіту *Егідія Гуннія*, виданими у Віттенберзі 1705–1706 рр. та коментарями на Євангелія *Й. Рамбаха,* виданими у Галлє 1731 та 1757 рр. Гомілетична екзегеза доволі інтенсивно розвивалася у XVII–XVIII ст. в Західній Європі у протестантів під впливом утвердження особливого статусу проповіді в священнодійстві реформованої церкви та у католиків — насамперед як «контрреформаційна відповідь». Тож цілком природно цей новочасний процес успадковував актуальну ще для святоотцівської та середньовічної гомілетики суперечку між «риторичним» та «профетичним» типами проповідництва. Суттю колізії було питання: чи є християнська проповідь результатом *ars oratoria*, певного набору риторичних прийомів та системи логічних доведень – або ж вона має черпати свій матеріал виключно з Писання, а форма її визначається релігійним натхненням. Так, Е. Гунній (а доступні в Академії коментарі,

[125] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 331, 333, 356-357, 366, 448, 450.

очевидно, були пов'язані з його відомою працею 1608 р. «*Methodus concionandi, praeceptis et exemplis evangeliorum comprehensa»* належав саме до прихильників риторичного, ораторсько-художнього типу проповідництва, поширеного серед німецьких протестантів у XVII ст. Відповідно, гомілетична екзегеза Біблії, як єдиного джерела проповіді, отримувала потужний імпульс до граматичного, логічного, риторичного аналізу тексту. У протестантському середовищі означена колізія загострилася з виникненням пієтизму, який схилявся саме до профетичної гомілетики. До цілої низки укладачів гомілетичних правил та настанов, які намагалися подолати крайнощі риторизму та профетизму, утвердити взаємозв'язок форми та змісту проповіді, поєднати пробудження почуття та логічну аргументованість, і належав Й. Рамбах.[126]

З огляду на особливості герменевтичних процедур, застосованих у православній традиції, які включають саме літургійне прочитання та освоєння біблійного тексту, важливо підкреслити становлення в Київській Академії кінця XVIII – початку XIX ст. традиції гомілетичного та морально-настановчого коментування богослужбових біблійних видань. Вона була тут актуальною у повсякденній навчальній діяльності з точки зору декларованих ідейних та дидактичних цілей і завдань. Так, загальним предметом для академічних класів богослов'я, філософії та риторики було гомілетичне тлумачення-«роз'яснення» недільних та святкових («апракосних») біблійних читань (Євангелій та Послань), а також регулярне практикування студентів у цих вправах[127].

---

[126] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 303-310, 339; *Титов 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.

[127] Див., напр.: *Титов Ф.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III. Т.I. К.,1910. № XIX – С.80; № XXXV – С.133-134; № XCII – С.362-362; № 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 співставлення екзегетичного досвіду таких представників київської богословської традиції, як Йоанікій Галятовський з його «Наукою, албо 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».

Катихітичне та церковно-дидактичне застосування. Нарешті, європейська традиція використання біблійного матеріалу для церковно-дидактичної, катехитичної церковної практики була представлена працями *Йогана Гюбнера* – 10-ти та 12-томними викладами курсів новозавітної церковної історії ієнського видруку 1724, 1728, 1738 рр. та перекладами праці «Сто чотири священних історії» (1714 р.) – російськими московського друку 1770 р. та польськими кролевецького 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 І Російська імперія наслідувала відповідний німецький досвід. Неабияку роль у цій рецепції зіграв той же Т. Прокопович, склавши перший шкільний підручник «Закону Божого» та включивши обов'язкове вивчення цього предмету до «Духовного регламенту». Тож популярність Гюбнерових «Історій» та їх інтенсивне використання, в тому числі і для «малолітніх дітей», а також для «народних училищ» були невипадковими, коли звертатися до досвіду викладання біблійних курсів в Київській Академії.[128] Тут репрезентована Гюбнером тенденція до фундаменталістського по суті бачення біблійної історії саме як «священної» та використаня її на практиці викладання саме з церковно-дидактичною – катехитичною та морально-настановчою – метою у київському академічному вжитку помітно переважила тенденції до історико-критичної інтерпретації Біблії, продемонстровані, наприклад, тими ж А. Кальме або Й.А. Ернесті.

Тож відзначаємо наявність текстуального підґрунтя для найтіснішого залучення київського академічного середовища до загальноєвропейського культурного, богословського та наукового контексту – в усій складності його конфесійних, богословських,

[128] 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.

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 «стара» Києво-Могилянська Академія, примхливо співуживалися та взаємодіяли з реальністю фактичної імперської де європеїзації,[129] яка в в оновленій КДА XIX ст. породжувала внутрішню конфліктність духовно-інтелектуального розвитку.

Вже останні роки існування «старої» Академії кінця XVIII – початку XIX ст., представлені у 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 авторів – постійно вживана була лише герменевтика за Рамбахом та «священні історії» за Гюбнером.[130] А навіть у кращих та відверто нечисленних спробах екзегетичного опрацювання Біблії переважали традиційні підходи, базовані виключно на святоотецькій спадщині. Показово і водночас доволі сумно через свою самотність тут виглядає коментар на послання ап. Павла, створений І. Фальковським і за свою вірність традиції схвалений у 1806 р. Св. Синодом.[131]

З можливостей, закладених свого часу київською академічною культурою і відверто зазначених Т. Прокоповичем у «Духовному регламенті» – серед яких: і можливість «шукати допомоги від іновірних

---

[129] Див.: *Пахльовська О.* Києво-Могилянська Академія як чинник становлення національної самобутності української культури: парадокси еволюції. //Києво-Могилянська академія в іменах. К.: КМ Академія, 2002.– С.19, 22, 24.

[130] Див., напр.: *Титов Ф.* Акты и документы… Отд. III. Т.I. К.,1910. № XIX – С.80; № XXXV – С.133-134; № XCII – С.362-362; № CII – С.390-391; № CXXXVI – С.653-654.

[131] Див.: *Титов Ф.* Акты и документы…Отд. III. — Т. II. —№ LXXV. – С. 137.

вчителів», 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»[132]. Це був знак зміцнення зовсім не універсально-європейських вимірів духовно-інтелектуального життя. Це також був знак перетворення Київської Академії із закладу університетського типу на спеціально церковний заклад, що часом доволі жорстко визначається як «виродження з університетської структури на архаїчну богословську інституцію»[133].

[132] Цит за: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II.— Т. I. —Ч.1. —№ I. – С. 5.
[133] *Пахльовська О.* Києво-Могилянська Академія як чинник… – С. 23.

1.4.Західноєвропейська біблійна критика в Київській духовній академії: особливості сприйняття (друга половина XIX – початок XX ст.)

Історична зустріч київської духовно-академічної біблеїстики із світовою найінтенсивніше відбувалася протягом другої половини XIX – початку XX ст. Особливим випробуванням для православ'я став розвиток західної біблійної науки на засадах раціоналізму та ліберальної теології. Для православної традиції повстало завдання практичного виявлення власних сутнісних протиріч та розвитку власних продуктивних підходів. Таке самоусвідомлення православної біблеїстики передбачало, зокрема, критичну рефлексію стосовно філософських та богословських засад становлення та розвитку тих джерел, якими православна традиція об'єктивно змушена була користуватися для забезпечення власного розвитку. Виявивши у попередніх розвідках, що така рефлексія дійсно відбувалася у творчості цілої низки біблеїстів – професорів КДА,[134] ставимо за мету цього дослідження представити та проаналізувати деякі аспекти цієї рефлексії. Серед своїх завдань на цьому шляху правимо: визначення та структурування джерельної бази; презентацію основних теоретичних позицій щодо західноєвропейської бібліології та екзегетики; визначення спільних рис та основних ідейних пунктів критики та рецепції з боку вітчизняних біблеїстів.

Найінформативнішими для цієї розвідки виявилися такі групи тестів:

---

[134] Див., напр.: *Головащенко С.І.* Біблеїстична проблематика в Академії у 1861–1914 рр. (за публікаціями в «Трудах КДА» // Наукові записки НаУКМА. – т. 35. Київська Академія. – К., «КМ Academia», 2004. – С. 51–60; *Його ж.* Про деякі аспекти бібліологічної спадщини С.М. Сольського: біблійна ісагогіка// Київська Академія. Випуск 4. К., КМ Академія, 2007. – С. 95–109; *Його ж.* Про становлення проблемного та методологічного простору київської духовно-академічної біблеїстики: С. М. Сольський та Я. О. Олесницький. // Наукові записки НаУКМА. Т. 76. – Філософія та релігієзнавство. К., КМ Академія, 2008. – С. 48– 57.

- присвячені історії європейської біблеїстики фрагменти з творів С.М. Сольського [135], зразково виписані на основі тодішніх західних джерел;
- щорічні бібліографічні огляди іноземної літератури з біблеїстики, що робилися протягом 1882–88 рр. (головним чином, зусиллями А.С. Царевського); 1898–1901 та у 1905 рр. (працею В.П. Рибінського та О.О. Глаголєва);[136]
- відзиви та рецензії професорів КДА на праці іноземних біблеїстів, в яких бачимо спроби критичного аналізу раціоналістичної протестантської біблеїстики, а також осмислення досвіду біблеїстики ортодоксально-апологетичного спрямування;[137]

---

[135] Див.: *Сольский С.М.* Краткий очерк истории священной библиологии и екзегетики.// ТКДА.— 1866. – № 10. – С. 157, 169–175; № 11. – С. 327, 334–335; № 12. – С. 470–473, 478–481, 486, 488–494, 499, 500-501, 502–505; *Його ж*. Из чтений по Ветхому Завету. Глава 1. История науки по Ветхому Завету.// ТКДА.– 1870. – т. III. – № 9. – С. 590–592, 593–601; *Його ж*. Из лекций по Новому Завету.// ТКДА. – 1877. – т. III. – № 8. – С. 244, 246, 248–255.

[136] Див.: *Царевский А.С.* Библейская литература истекшего года на западе. Ветхий Завет. // ТКДА. – 1882.– № 4.– С. 341-354. *Царевский А.С.* Библейская литература истекшего года на западе. Новый Завет. // ТКДА. – 1882.– № 10.– С. 206-220. *Царевский А.С.* Библейская литература истекшего года на западе. Ветхий Завет. // ТКДА. – 1883.– № 9.– С. 109-122. *Царевский А.С.* Библейская литература истекшего года на западе. Новый Завет. // ТКДА. – 1883.– № 12.– С. 685-700. *Царевский А.С.* Библейская литература истекшего года на западе. Ветхий Завет. // ТКДА. – 1884.– № 5.– С. 103-123. *Царевский А.С.* Библейская литература истекшего года на западе. Ветхий Завет. // ТКДА. – 1885.– № 4.– С. 566-602. *Царевский А.С.* Библейская литература истекшего года на западе. Новый Завет. // ТКДА. – 1885.– № 11.– С. 470-504. *Царевский А.С.* Библейская литература истекшего года на западе. Ветхий Завет. // ТКДА. – 1886.– № 12.– С. 675-712. *Царевский А.С.* Библейская литература истекшего года на западе. Новый Завет. // ТКДА. – 1887.– № 3.– С. 425-457. *Царевский А.С.* Библейская литература истекшего года на западе. Ветхий Завет. // ТКДА. – 1888.– № 2.– С. 352-364; № 3.– С. 436-449. *Рыбинский В.П.* Заметки о литературе по Св. Писанию Ветхого Завета за истекший год. // ТКДА. – 1898.– № 3.– С. 429-456. 1899. – № 5.– С. 122-144. 1900.– № 6.– С. 286-310. 1905.– т. II.– № 5.– С. 124-146; Т. III.– № 11.– С. 413-435. *Глаголев А.А.* Новости немецкой литературы по библейской археологии. // ТКДА.– 1901.– № 11.– С. 466-474;№ 12.– С. 610-618.

[137] Див., напр.: *Воронов А.* Протестантское богословие и вопрос о богодухновенности Св. Писания. // ТКДА. – 1864.– № 4.– С. 403-447; № 9.– С. 1-70; *Орда Х.* Апологетическая и полемическая литература на Западе против сочинения Эрнеста Ренана «Vie de Jesus». // ТКДА. – 1864.– № 9.– С. 71-160. *Його ж.* Характеристический образ Иисуса. Библейский опыт. соч. Даниеля Шенкеля. Висбаден, 1864. // ТКДА. – 1864.– № 10.– С. 237-244. *Його ж.* Жизнь Иисуса для немецкого народа, обработанная Штраусом. Лейпциг, 1864. // ТКДА. – 1864.– № 10.– С. 244-252. *Його ж.*. Элементарная и критическаяч история Иисуса, соч. Пейра. Париж, 1864. // ТКДА. – 1864.– № 10.– С. 252-260. *Сольский С.М.* Пророк Даниил и Апокалипсис св. Иоанна. Сочинение Оберлена. Перевод протоиерея А. Романова // ТКДА. – 1883.– № 6.– С. 365-366. *Рыбинский В.П.* (рец. на:) Ф. Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. Общедоступный и изложенный в связи с новейшими научными изысканиями курс Св. Писания. Ветхий Завет. Т. I с иллюстрациями по памятникам. Перевод свящ. В.В. Воронцова. Москва, 1897. // ТКДА. – 1897.– № 10.– С. 304-308. *Глаголев А.А.* рец. на: Восточные обычаи в библейских странах. Г.В. Тристана. Перев. С англ. В.Н. Аничковой. Изд. Императорского Православного Палестинского Общества. СПб., 1900. //ТКДА.– 1901.– № 2.– С. 197-299. *Рыбинский В.П.* К вопросу об отношении Библии к Вавилону. (рец. на:). H.V. Hiprecht. Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur. Leipzig, 1903. // ТКДА.– 1904.– № 1.– С. 46-58. *Богдашевский Д.И.* Рецензії на книги *Г. С. Чамберлена* «Явление Христа», перев. с нем., изд.

– Низка критично-апологетичних публікацій, у яких на матеріалі конкретного біблійного тексту зіставлялися православна та ліберально-протестантська екзегетичні програми, або здійснювався критичний розбір цілої науково-богословської школи.[138]

Розвиток духовно-академічної біблеїстики як історичної та богословської науки, учасниками якого були професори КДА, визначив своєрідність тематичного, жанрового, персонального спрямування рефлексії щодо західної біблійної науки та богослов'я. Характер та спрямування цієї рефлексії визначався і соціальним статусом київських професорів як офіційних богословів та з іншого боку – освічених професіоналів, що якісно володіли європейськими джерелами з свого фаху. Переважання ж апологетичних та морально-дидактичних завдань визначило особливості характеру ідейної та теоретичної рефлексії, спрямованої на Захід. Пошук шляхів покращення викладання біблійної науки на офіційно-православних засадах своєрідно задовольнялися тут з огляду на об'єктивну неминучість ідейної та теоретичної взаємодії з західноєвропейськими школами. Це відобразилося у програмному твердженні: «Побоювання, що критичне вивчення книг Святого Письма може бути здійснене лише на шкоду знайомству з їхньою позитивною

третье, С.-Пб, 1907; *І. Сендерленда*, Священные книги Ветхаго и Нового Завета. Их происхождение, развитие и характер. С.-Пб, 1907; *Э. Ренана*, «Жизнь Иисуса». Перевод с 19-го пересмотренного и пополненного издания., С.-Пб., 1906; *Ад. Гарнака* «Сущность христианства». Перев. с нем., Москва, 1906.// ТКДА. – 1907. – т. III. – № 9. – С. 139–168; *Його ж.* Рецензії на книги М.Д.Муретова про Ернеста Ренана та його „Життя Ісуса" та Ад. Гарнака про Луку, автора третього Євангелія та Діянь Апостольських, Лейпціг, 1906.// ТКДА. – 1909. – т. III. – № 9. – С. 158–160; 164–168; *Глаголев А.А., свящ.* (рец. на:) Палестина и ее история. Шесть популярных лекций профессора Г. фон Содена. Перевод с немецкого В. Линд. Москва. 1909. Стр. VII+140. // ТКДА. – 1910.– т. II.– № 10.– С. 306-308; *Богдашевський Д.И.* рецензія на книжку Адольфа Дейсманна «Світло зі Сходу» Новий Завіт та нововідкриті тексти еллінсько-римського світу. Тюбінген. 1909.//ТКДА. – 1911. – т. I.– № – С. 294–298.

[138] Див., напр.: *Виноградов Ф.* Новая тюбингенская школа. // ТКДА. – 1863.– № 6.– С. 173-226; № 7.– С. 317-360; № 9.– С.62-127. *Олесницкий А.* Книга Песни Песней и ее новейшие критики. // ТКДА. – 1881.– № 4.– С. 367-451; № 5.– С. 45-77; № 7.– С. 255-323; № 12.– С. 405-465; 1882.– № 1.– С. 1-44; № 3.– С. 171-201; № 6.– С. 190-207; № 9.– С. 3-51. *Його ж.* Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики. // ТКДА. – 1883.– № 11.– С. 333-395; № 12.– С. 535-616. *Сольский С.М.* Каков может быть состав научных введений в книги Св. Писания в настоящее время? // ТКДА. – 1887.– № 3.– С. 358-376. *Богдашевский Д.И.* О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение. // ТКДА. – 1902.– № 2.– С. 269-302. *Рыбинский В.П.* Библейская ветхозаветная критика. // ТКДА. – 1908.– т. III.– № 12.– С. 575-613. *Богдашевский Д.И.* Критические этюды по Новому Завету. // ТКДА. – 1908.– т. I.– № 4.– С. 477-511. ТКДА. – 1909.– т. III.– № 11.– С. 353-380.

стороною, навряд чи є обґрунтованим. Свідоме засвоєння їхньої позитивної сторони може досягатися лише за умов ґрунтовного наукового аналізу існуючих негативних критичних поглядів на неї».[139] Ще один промовистий методологічний імператив одного з провідних біблеїстів КДА: «Більшість з них (бібліологічних питань – Авт.) повинні вирішуватися на ґрунті історичному, але не в сенсі ... докладного історико-критичного дослідження біблійних книг як історико-релігійних пам'яток, а в сенсі співпідпорядкованості їх з метою з'ясування правильності (розрядка моя – Авт.) певного роду богословських положень стосовно біблійних книг».[140]

Наукове дослідження Біблії як знаряддя апологетичного обґрунтування свідчень церковної традиції стало не лише загальним виявом вірності православній ортодоксії, але й актуальною на той час відповіддю православних дослідників на масштабну раціоналістичну трансформацію європейської біблеїстики, внаслідок якої ще з середини XVIII століття, «священний кодекс біблійних книг перетворився на звичайну збірку кращих витворів релігійного письменства»;[141] біблійні писання були розглянуті «ані більш, ані менш, як історичні пам'ятки релігійної наснаги» і до них був застосований метод «той самий, який звичайно застосовують до стародавніх літературних пам'яток». Відповідно, зв'язок для різноманітних відомостей з історії, літератури, археології, інших наук, шукався «... в одному історичному елементі, ...ігноруючи усі інші церковні уявлення про священні книги...».[142] В результаті наука про біблійні книги вступила до розряду наук історико-літературних, де втративши біблійні книги «трактуються як звичайні твори, що відрізняються від інших лише релігійним характером та

[139] *Сольский С.М*. Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время? //Труды КДА. – 1887. – т. I. – № 3. – С. 360–361.
[140] *Там само*. – С. 369.
[141] *Там само*. – С. 363.
[142] *Там само*. – С. 365.

змістом...».[143] Тож раціоналістичний рух у протестантському богослов'ї почався зрівнянням біблійних писань з класичними літературними творами, поглядом на бібліологічну науку як на галузь історії літератури та застосуванням відповідних критичних прийомів до біблійних книг.[144] Друга половина XVIII та початок XIX ст. пройшли тим самим «у повному торжестві раціоналізму... Ейхгорн, Гердер ... та численні інші раціоналісти, енциклопедисти, гуманісти … під пагубним впливом подібних мислителів було виховано багато тлумачів та критиків священних книг кінця XVIII та початку XIX століття»;[145] в європейській біблеїстиці виділилася потужна лінія праць критично-раціоналістичних.[146]

Європейське, насамперед німецьке, богослов'я та біблеїстику запліднила німецька класична філософія, породивши нові раціоналістичні теорії Д. Штрауса та Ф.Х. Баура, засновника т. зв. «нової тюбінгенської школи», які «знівельовували божественнее об'явлення як історичне явище»[147] і дали початок радикальній, т. зв. «негативній біблійній критиці». Гегельянський пафос системотворчості та розгляд історії через призму панування в ній логіки становлення та розвитку ідей справили вирішальний вплив на методологічну парадигму новотюбінгенців.[148] Зберігаючи основний раціоналістично-критичний мотив своєї традиції – «звести чудесні біблійні оповіді в розряд звичайних подій», послідовники Баура значно пом'якшили критичний пафос свого вчителя та його схематизм у дослідженнях Святого Письма.[149]

Варто відзначити у другій половині XIX ст. поруч з «баурівською» та «пост-баурівською» лінією ще одну тенденцію в рамках ліберально-

---

[143] *Там само*. – С. 366.
[144] *Сольский С.М.* Из лекций по Новому Завету. // ТКДА. – 1877. – т. III. – № 8. – С. 249, 271–272.
[145] *Там само*. – С. 495–496.
[146] *Сольский С.М.* Из чтений по Ветхому Завету// ТКДА. – 1870. – № 9. – С. 598–599.
[147] *Його ж*. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики//ТКДА.–1866. –№ 12. – С. 497–498.
[148] *Його ж*. Из лекций по Новому Завету//ТКДА.– 1877. – т. III. – № 8. – С. 274–275.
[149] *Його ж*. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики// ТКДА.–1866.– № 12.– С. 501–502.

богословської традиції в європейській біблеїстиці. Йдеться про представників т.зв. «документарної теорії походження П'ятикнижжя»: Ед. Рейсса, К.Г. Графа, В. Фатке, Ю. Велльгаузена. Ідейний вплив вчень Шлейєрмахера та особливо Гегеля визначив такі риси їх наукового світогляду та методологічної парадигми, як наголошення на приматі почуття в релігії; введення аналізу «загальноісторичних передумов» до процесу дослідження біблійного тексту; принцип розвитку релігійних форм; ідею їх історичної стадіальності; бачення профетизму як вищої стадії розвитку старозавітної релігії; впровадження гегелівської діалектичної тріади для реконструкції історичних процесів. Водночас вони продовжили тенденцію історико-критичного аналізу Біблії, закладену в кінці XVIII – на початку XIX ст. Проблематика, закладена цими вченими та богословами, надовго визначила спрямування полеміки у європейській біблеїстиці.

Під впливом як нової тюбінгенської школи, так і школи Велльгаузена знаходився Е. Ренан, який з доволі синкретичних світоглядних та методологічних позицій «популяризував результати негативної протестантської критики».[150] Його історично-художні реконструкції євангельської та ранньохристиянської історії, з'явившись на початку XX ст. у російських перекладах, стали об'єктом критичної рефлексії з боку православних академічних дослідників, в т.ч. і київських. Так, відзиви на російський переклад «Життя Ісуса» Е. Ренана професора КДА Д.І. Богдашевського відбивали не стільки наукову, скільки соціальну і навіть політичну актуальність цієї праці в Російській імперії першої декади XX ст.[151]

Етизація та «інтровертизація» релігійних феноменів, а також гіперболізація можливостей науки в обґрунтуванні та доведенні

[150] *Сольский С.М.* Из лекций по Новому Завету//ТКДА.– 1877. – т. III. – № 8. – С. 282.
[151] Див.: ТКДА. – 1907.– т. III.– № 9.– С. 148–151.

богословських положень виявилася у творчості А. Гарнака. Застосування науково-критичного апарату для аналізу церковного переказу, методів та засобів наукового пошуку та систематизації знань у біблійних дослідженнях, поєдналося з виникненням т.зв. «науково-історичної теології» та «ліберальної христології». Це теж на десятиліття (80-ті рр. XIX ст. – початок XX ст.) визначило критичний пафос православних дослідників.

Ліберальній та «негативній» біблійній критиці об'єктивно протистояв т. зв. «раціонально-супранатуралістичний» напрям, на початку XIX ст. заснований Ф. Шлейєрмахером. Вплив шлейєрмахерівської парадигми визначив позиції великої кількості відомих у XIX ст. церковних істориків та біблійних екзегетів. Власне послідовники Шлейєрмахера, «не поділяючи церковного протестантського погляду, але і не надто від нього віддаляючись»,[152] репрезентували бібліологію та екзегезу «досить поміркованого напряму, що стримував крайні пориви раціоналізму»[153]. Друга лінія розвитку, т. зв. «школа догматичного напряму», апологетична за спрямуванням[154], яка визначила погляди пізніших, близьких до церковної протестантської позиції ортодоксально налаштованих дослідників середини та другої половини століття, т. зв. «критиків-апологетів»[155], які намагалися «зіставити апологетичний характер з сучасною формою побудови науки»[156]. Третім напрямом став т.зв. «історико-граматичний, який незалежно від церковного вчення та упереджених філософських теорія прагне зрозуміти християнське віровчення в історичному, «об'єктивному» значенні», Відзначалося, що представники цього напряму значно трансформували старі раціоналістичні

---

[152] *Сольский С.М.* Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики// ТКДА. – 1866. – № 12. – С. 500; *Його ж*. Из лекций по Новому Завету//ТКДА.– 1877. – т. III. – № 8. – С. 273.

[153] *Сольский С.М.* Из лекций по Новому Завету//ТКДА. – 1877. – т. III. – № 8. – С. 280.

[154] *Його ж*. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики//ТКДА.–1866.–№ 12.– С. 499.

[155] *Його ж*. Из чтений по Ветхому Завету// ТКДА. – 1870. – № 9. – С. 599–600.

[156] *Його ж*. Из лекций по Новому Завету//ТКДА. – 1877. – т. III. – № 8. – С. 280–284.

доктрини XVIII ст. Надаючи належне «історичним даним, представленим біблійним текстом та філософськими дослідженням, ... висуваючи на перший план історичні дані, послідовники цього напряму пом'якшують раціоналістичну сваволю в біблійній екзегетиці …»[157]. Так формувався напрям історико-критичний по суті, але такий, що заперечував крайні висновки[158].

У масиві критико-бібліографічних публікацій 80-х рр. XIX ст. – першої декади XX ст. визначалися напрями «апологетичний» («ортодоксальний», «консервативний») та «критичний» («тенденційно-критичний», «негативна критика», «грубо-раціоналістична точка зору»); іноді говорилося про твори «середнього напряму»[159].

Одним з найпомітніших вузлів полеміки з 1880-х рр. було питання про застосування принципу історичного еволюціонізму та методів історичної критики для визначення походження, авторства та історичної достовірності біблійних книг, насамперед П'ятикнижжя. Тут проблемою для ортодоксально налаштованих дослідників було те, що перевага часто надавалася позабіблійним відомостям; під впливом «старозавітної критичної школи» піддаваласяся сумніву історична достовірність біблійних повідомлень.[160] А оскільки раціоналістична «документарна теорія» Рейсса–Графа–Велльгаузена про походження П'ятикнижжя утверджувала першість профетизму та пророчої літератури перед законодавчою, то цим справлявся вплив і на дослідження пророчих книг Старого Завіту.

Ще одним виміром цієї полеміки було питання про можливість раціональної перевірки біблійних повідомлень даними конкретних наук:

---

[157] *Його ж.* Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики//ТКДА.–1866.–№ 12.– С. 500–501.

[158] *Його ж.* Из лекций по Новому Завету//ТКДА. – 1877. – т. III. – № 8. – С. 275.

[159] Див., напр.: ТКДА. – 1882. – т. I. – № 4. – С. 341, 349; 1883. – т. III. – № 9. – С. 109, 113; 1884. – т. II. – № 5. – С. 108; 1885. – т. III. – № 11. – С. 478, 492; 1900. – т. II. – № 6. – С. 287–288.

[160] ТКДА. – 1886. – т. III. – № 12. – С. 694. 1890.– № 1.– С. 61–98.

єгиптології та ассиріології, астрономії, геології, порівняльної міфології. Однією з центральних стала дискусія про історичність та науковість біблійних оповідей про створення світу.[161] Усе це спричиняло неослабний інтерес київських оглядачів та рецензентів, які постійно намагалися підкреслити серед західних творів приклади боротьби «спіритуалістичних» та «натуралістично-критичних» поглядів на біблійну історію, прикладів традиційно-апологетичного опору, спрямованого проти «модних» раціоналістичних теорій.[162]

Врешті-решт була визнана необхідність «для вирішення важкої проблеми П'ятикнижжя детально досліджувати всю культурну історію семітичної давнини...».[163] Щодо проблеми богонатхненності промовистим стало визнання, зроблене на початку XX ст., після кількох десятиліть полеміки: «...новітні відкриття, що змусили переглянути зміст Біблії та новітні погляди на походження та склад старозавітних книг висунули питання про богонатхненність Святого Письма. ...воно залишається і досі новим, бо ж ясної й точної відповіді на нього ми досі не маємо».[164]

Структура закордонних новозавітних досліджень досліджуваного періоду демонструвала подібні тенденції. Протягом десятиліть тут точилася боротьба ортодоксів проти поглядів, закладених свого часу «новою тюбінгенською школою» та у різних формах продовжуваних аж до початку XX ст. Серед дискусійних питань, важливих для новозавітних бібліологів з точки зору визнання достовірності та богодухновенності новозавітного тексту (так само, як і проблема П'ятикнижжя для Старого

[161] ТКДА.– 1898.– № 3.– С. 289-329; 1903.– № 5.– С. 1–29.

[162] ТКДА. – 1882. – т. І. – № 4. – С. 341–346, 348, 350; 1883. – т. ІІІ. – № 9. – С. 109, 111–117; 1884. – т. ІІ. – № 5. – С. 107–110; 1885. – т. І. – № 4. – С. 576–579, 580–591; 1886. – т. ІІІ. – № 12. – С. 682, 687–689, 694–695, 698–708; 1898. – т. І. – № 3. – С. 430, 437–438, 441; 1905. – т. ІІ. – № 5. – С. 124, 127–129, 132, 134–139, 140–146; № 11. – С. 414, 418–420, 423–425.

[163] ТКДА. – 1898. – т. І. – № 3. – С. 442–443.

[164] ТКДА. – 1905. – т. ІІ. – № 5. – С. 130.

Завіту), були історія походження та авторства євангелій, книги Діянь та послань, їх автентичність, історична достовірність їх змісту.[165]

До дещо екзотичних можна віднести гіпотези радикальних представників біблійної критики про вирішальний вплив на новозавітну літературу східних доктрин, зокрема, буддизму.[166] Такі спроби закладали свого часу підґрунтя порівняльно-релігієзнавчого аналізу біблійної традиції. Водночас на початку XX ст. спостерігаємо зародки елементів структуралістського підходу,[167] а також спроби психологічних реконструкцій, які ще потребують додаткового вивчення.[168]

Отже, зіставлення традиційної та науково-раціоналістичної ідейно-методологічних парадигм вже з 60-х рр. XIX ст. ставало одним з важливих складників київської духовно-академічної біблеїстики. Рецепція стосувалася насамперед таких галузей, як текстологія та вивчення біблійних мов[169]; біблійна археологія[170]; апологетична біблійна екзегеза та боротьба з раціоналістичною «негативною критикою»[171]; бібліологічні енциклопедії[172]. Бачимо тут спроби критичного зіставлення традиційної та науково-раціоналістичної методології, рефлексію з приводу біблійної критики, аж до спроб позитивно оцінити її евристичну значущість.[173]

Ці процеси відбувалися саме у той «осьовий час», коли більш як на століття наперед формулювалися основні питання біблеїстики,

---

[165] ТКДА. – 1882. – т. III. – № 10. – С. 208–209, 211, 215–216; № 12. – С. 688, С. 689–690, 694–695, 698–699; 1884. – т. III. – № 12. – С. 577–585; 1885. – т. III. – № 11. – С. 477–491, 492–494; 1887. – т. I. – № 3. – С. 431–433, 435, 442, 448–454; 1907. – т. III. – № 9. – С. 139–140, 142–143, 152.

[166] ТКДА. – 1882. – т. III. – № 12. – С. 685; 1885. – т. III. – № 11. – С. 494.

[167] ТКДА. – 1882. – т. III. – № 10. – С. 213.

[168] ТКДА. – 1905. – т. II. – № 11. – С. 416–417.

[169] ТКДА. – 1882. – т. I. – № 4. – С. 354; т. III. – № 10. – С. 219–220; № 12. – С. 699–700; 1884. – т. II. – № 5. – С. 103–107; III. – № 12. – С. 559–560; 1885. – т. I. – № 4. – С. 556; т. III. – № 11. – С. 470–473; 1887. – т. I. – № 3. – С. 425–430; 1898. – т. I. – № 3. – С. 433–437.

[170] ТКДА. – 1882.– т. I.–№ 4. – С. 353; 1885.–т. I.–№ 4.–С.579–580; 1900.–т. II.–№ 6.–С. 299.

[171] ТКДА. – 1882. – т. I. – № 4. – С. 348–349; т. III. – № 10. – С. 211, 218; 1882. – т. III. – № 12. – С. 694–695; 1883. – т. III. – № 9. – С. 114–11; 1885. – т. III. – № 11. – С. 494–495; 1886. – т. III. – № 12. – С. 700-705; 1898. – т. I. – № 3. – С. 430–431, 440–441; 1905. – т. II. – № 5. – С. 124–146; 1907. – т. III. – № 9. – С. 152; 1909. – т. III. – № 9. – С. 168; 1910. – т. III. – № 10. – С. 307.

[172] ТКДА. – 1900. – т. II. – № 6. – С. 286–288.

[173] ТКДА. – 1902.– № 10.– С. 300-331; № 11.– С. 490-541.

виокремлювалися та конкурували між собою різні теоретичні позиції, школи та течії. Для православної біблеїстики це були перші спроби зіставити вірність власній догматичній та культурній традиції із входженням до європейського та світового духовно-інтелектуального простору.

1.5. «Слов'янська Біблія» в Київській духовній академії: «текстуальна присутність» і досвід дослідження

Якщо розглядатимемо цю тему у контекстуальному зв'язку з попередніми представленими тут нарисами та раніше опублікованими розвідками[174], то відзначимо практичну відсутність в колі біблійної та біблеїстичної книжності кінця XVIII ст. слов'янських видань Біблії, які виникли у XVI-XVII ст. внаслідок відомих зрушень у духовному житті тієї частки Європи, до якої належали тоді українські землі. Наприклад, тут може йтися про такі знакові видання, як «Библиа Руска» Ф. Скарини або Острозька Біблія І. Федорова. Наявними ж були лише такі церковнослов'янські петербурзького та московського друку видання Біблії та її окремих частин (Новий Завіт, Псалтир) 1663, 1745, 1751, 1756, 1757, 1758, 1766, 1759, 1778 рр. Кількісно їх ледь врівноважували києво-печерські лаврські видання: 2-томні Біблії 1758 та 1779 р.; Псалтир та Новий Завіт 1780 р.[175].

Схоже було на драматичний розрив з старою «руською» та староукраїнською традицією біблійної книжності, внаслідок якого вже у 1817 р., за свідченням секретаря Київського відділення Російського Біблійного товариства протоієрея С. Сем'янівського, питання про Біблію «галицькою мовою» (народною, відмінною від офіційної церковної), стало каменем спотикання для вчених членів відділення [176]. Припускаємо, що таке становище стало, з одного боку, наслідком уніфікації церковної книжності в лоні київської православної традиції згідно

---

[174] Див.: *Головащенко С.І.* Європейська біблеїстика в Київській Академії: текстуальна репрезентація персоналій та традицій // Магістеріум. К., "КМ Академія" , 2002. – С. 22-34; *його ж.* Біблійна та біблеїстична книжність в Київській Академії кінця XVIII – початку XIX ст.: європейський контекст //Наукові записки НаУКМА. Т. 20. Філософія та релігієзнавство. К., "КМ Академія", 2002. – С. 55-64; *його ж.* Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація): києво-могилянська традиція в європейському контексті //Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії: європейський контекст. Київ, "КМ Академія", 2002. – С. 213-250; *його ж*. Біблійна археологія та палеографія в КДА і становлення Церковно-археологічного музею //Могилянські читання 2002 року. Присв. 130-й річн. засн. Київ. Церк.-археол. музею: Збірник наукових праць. Київ, Нац. Києво-Печер. істор.-культ. запов. Вид-во ВІПОЛ, 2003. – С. 115-123.

[175] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II. (1721-1795). Т. V (1761-1795). – № LXXVII – С. 302-303, 331, 360.

[176] *Титов Ф.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III. Т. IV К. 1913. - № LXXX – Рукоп. Сб. Киев. Дух. Академии – № 1 арк. 33 об. (11 об.).

загальноросійських зразків. Створені у Києві книги у другій половині XVII-го та у XVIII ст. ревізувалися московськими церковними цензорами: це стосувалося і віросповідної, і богослужбової, і навчальної літератури[177]. Проте цілком можливо, що відповідні видання могли не зберегтися до кінця XVIII ст. через руйнівну дію стихій. Так, під час пожежі 29 лютого 1780 р. майже усі книги академічної бібліотеки, серед яких були і подаровані митрополитом Петром Могилою, згоріли, і далі тривало вже відновлення фондів, переважно шляхом пожертвувань[178].

Протягом же наступного, XIX-го, а також початку XX ст. відзначаємо факт розширення текстуальної присутності в КДА не лише церковнослов'янської, але й слов'яно-руської біблійної книжності. Тут може бути промовистим хоча б порівняння Catalogus librorium кінця XVIII ст. та «Систематического каталога» А.С. Криловського початку XX ст.[179] Що ж впливало на таке розширення?

Так, у XIX ст. виникли нові можливості придбання старих видань церковнослов'янської та старої «руської» книжності завдяки таким активним членам київської духовно-академічної спільноти, як архімандрит (згодом єпископ) Порфирій (Успенський) та архімандрит Антонін (Капустін). Їхніми зусиллями поповнювався перед тим «мізерний запас пам'яток давньої грецької й слов'янської писемності»[180].

Цілком ймовірно, що наприкінці XVIII та особливо на початку XIX ст. такі можливості виникали ще й у зв'язку з приєднанням колишніх «уніатських» територій: там книжність домогилянської та могилянської

---

[177] Приклад ревізії могилянського катехизиса див.: *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. II. – Киев, 1898; Приложения. – С. 482.

[178] Див.: *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой жизни и деятельности (1615-1915). Киев. Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры. 1915. – 432 с. – С. 320.

[179] Див.: Catalogus librorium Bibliothecae Academiae Kiioviensis (бл. 1792 р.) в кн.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 300-470; Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии (составитель *А.С. Крыловский*) в 5 томах, 13 вып. К., 1890-1915.

[180] Див.: *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой…– С. 419-420; *Його ж.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III. Т.Y. К.,1914. – С. 651-652; Пятидесятилетний юбилей Киевской духовной Академии. К., 1869. – С. 126.

доби зберігалася краще, а у XVIII ст. здійснювалася своя видавнича діяльність, як, наприклад, у Почаївській лаврі та Львівському Ставропігійному братстві[181].

І церковна реформа, пов'язана з ревізією монастирських книгосховищ, сприяла поповненню академічного фонду старими церковнослов'янськими біблійними виданнями. Так, в каталозі Церковно-археологічного музею бачимо старі видання з Ніжинського грецького монастиря; за наказом церковного начальства академічна бібліотека поповнювалася книгами з Києво-Софійського собору, Києво-Печерської лаври, з Видубицького та Михайлівського монастирів [182].

Протягом XIX – початку XX ст. до фондів КДА надійшли деякі знакові для вітчизняної культури манускрипти і видання церковнослов'янських та слов'яно-руських Біблій або їх фрагменти. Так, у фондах Церковно-археологічного музею знаходимо давні біблійні манускрипти: грецький палімпсест з пізнішим письмом – слов'янським фрагментом Сліпчинського Апостола; слов'яно-руське пергаментне Євангеліє XII ст. з м. Орші; уривки з Євангелій від Матвія та Марка XIV ст., на 52-х пергаментних аркушах; уривок з сербського Євангелія від Йоана XIV ст.; уривок з Євангелія та Апостола XIV ст.; уривки з Псалтирі XIV та XVI ст.; Каменець-Стромилівське слов'яно-руське Євангеліє 1411 р. в копії XVI ст.; слов'яно-руський Апостол XV ст. з Кременецького повіту Волинської губернії; слов'яно-молдавські пергаментні Євангелія XVI ст. з Ніжинського грецького монастиря; пергаментний Псалтир 1437 р.; напрестольне рукописне Євангеліє 15 ст. з Березанської Різдво-

---

[181] Див., напр.: Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии. (сост. А.С. Крыловский). Том I. Богословие. Вып. I: Св. Писание и Патрология. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого. 1890. – С. 1, 20, 23; Том V. Вып. XIII: дополнение к Вып. I тома I – Св. Писание и Патрология. Киев, 1915. – С. 12, 16.

[182] Див.: Указатель Церковно-археологического музея при Киевской Духовной Академии. Сост. *Н.И. Петров.* Второе изд. Киев. Типография императорского Университета св. Владимира, 1897 – С. 205-206; Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при Киевской духовной академии. – К., 1904. – Вып. V. – С. 24-26.

Богородицької церкви Ніжинського повіту; рукописне Євангеліє 15 ст. з Сатанова Подільської губернії 183. Тут же бачимо П'ятикнижжя видання Франциска Скарини 1519 р. – частина першого, празького видання його знаменитої «Библии Руской», що свого часу справила значний вплив на культуру перекладання та видання церковнослов'янських та слов'яно-руських Біблій184.

У фондах академічної бібліотеки з'явилися повні Біблії, Євангелія, Апостоли, Псалтирі XVI та XVII ст., серед яких, насамперед відзначаємо церковно-слов'янський біблійний першодрук – Острозьку Біблію 1581 року видання Івана Федорова. Також це Євангеліє Петра Мстиславця 1575 р., друковане у віленській типографії Мамоничів; Псалтир та Новий Завіт з тлумаченнями на берегах віленського видання 1611 р. Окремо назвемо біблійні стародруки «могилянської доби»: львівський 1636 р. Апостол знаменитої свого часу типографії Михайла Сльозки; Євангеліє, видане у 1644 р. Віленським Свято-Духівським братством; Євангеліє львівського видання 1665 р. з типографії того ж Михайла Сльозки, видрукуване за благословенням єпископа Афанасія Желиборського, одного з останніх ієрархів – сучасників митрополита Петра Могили. З інших видань другої половини – московська Псалтир 1651 р.; Євангеліє, Діяння та Послання Святих Апостолів київського 1658 р. друку; Московська першодрукована Біблія 1663 р., котра «преводу Библии Острожския типографии … последовася»; Євангелія 1670 та 1690 рр., видані Львівським Ставропігійним братством; Службова Псалтир київського печерсько-лаврського 1696 та 1697 рр. друку – видання вже початку «петровської доби». Дещо окремо відзначимо слов'яно-молдовську Псалтир – білінгву, видану у Яссах 1680 р. сучавським митрополитом Досифієм на потребу

[183] Див.: Указатель Церковно-археологического музея… – С. 206, 207, 208, 210-211, 240; Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1887/8 уч. год. – С. 50 // в кн.: Извлечения из протоколов Совета КДА за 1887/8 уч. год. Киев, Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1889.

[184] Див.: Указатель Церковно-археологического музея… – С. 208.

тамошньої православної людності, чия церковна культура, проте, перебувала під сильним впливом Київської митрополії. Також заслуговує на увагу наявність віршованого переказу Псалтирі Симеона Полоцького московського 1680 р. видання[185].

Ці джерела явили собою історичне та текстуальне підґрунтя численних київських, московських та санкт-петербурзьких видань Петровсько-Єлизаветинської Біблії 18 та 19 ст. Проте на поширення у КДА слов'янської біблійної книжності протягом XIX ст. діяли й інші чинники.

Так, протягом кінця XV–половини XVII ст. зацікавленість у реконструкціях церковнослов'янського тексту Біблії або у надбанні Святого Письма народною мовою відбувалася під впливом реформаційних зрушень у релігійній культурі. Тут діяли як полемічні, так і просвітницькі мотиви. Так, потреба у повному тексті Біблії, придатному і для літургії, і для полеміки з єретиками, призвела до появи Геннадіївської Біблії. А прагнення подолати культурну й богословську кризу серед «руської» людності стимулювало появу видань церковнослов'янською або «простою» мовою – від празьких та віленських Ф. Скарини до московських, львівських та острозьких І. Федорова, від місцевих перекладів Скарининої Біблії до Пересопницького Євангелія або Крехівського Апостола;

У другій же половині XVII та у XVIII ст. провідними були мотиви пошуку російською імперською культурою культурно-конфесійної та церковно-політичної ідентичності на тлі нівеляції місцевих культурних особливостей. Звідси й боротьба московської церковної ортодоксії з «латинством» української православної культури (від Острозької Біблії до Московської першодрукованої та нарешті, до Петровсько-Єлизаветинської).

---

[185] Див.: Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии. Том I. Вып. I. – С. 5, 9, 21, 23, 28, 29; Том V. Вып. XIII: дополнение к Вып. I тома I – Св. Писание и Патрология. Киев, 1915. – С. 1, 6, 12, 16, 22.

Проте вже з 10-х рр. XIX ст., вималювалася дещо нова культурна та духовна ситуація. Відновлення наукового інтересу до слов'янської церковної культури (зокрема, поява видань церковнослов'янського тексту Святого Письма та відповідної коментаторської літератури) визначалося тим, що православна традиція змушена була наново усвідомлювати себе у світовому культурно-конфесійному полі, визначатися щодо нових форм артикулювання власних церковно-політичних та богословських (в т.ч. і у царині біблеїстики) потреб, цілей та завдань.

Геополітичний і загальнокультурний контекст цього самоусвідомлення був створений підвищенням ролі Російської імперії після «наполеонівських воєн». Наново після доби «петровських реформ», перед суспільством постали питання про зіставлення внутрішнього розвитку з загальноєвропейськими процесами, про міру «європейськості» або ж самобутності культурного й духовного життя. У царині біблеїстики це позначилося певними вузловими подіями.

На початку XIX ст. Російським Біблійним Товариством вперше здійснений систематичний переклад Біблії російською літературною мовою. Це здавалося повністю зовнішнім стимулом, з огляду на глобальний характер діяльності Біблійних товариств і на оцінку цієї діяльності як «закордонного впливу», одного серед численних в російській історії прикладів культурної «європеїзації». Проте цей плідний досвід поставив важливе «внутрішнє» питання: про саму можливість появи мовної альтернативи в тогочасній православній культурі.

Подальші спроби перекладання Біблії та суспільна дискусія навколо цього тривали аж до середини XIX ст. Наперед тепер виходили внутрішні стимули, пов'язані з потребами православного місіонерства (праця архімандрита Макарія (Глухарєва), та з необхідністю інкультурації Святого Письма до традиційно православного російськомовного

середовища (переклад протоієрея Герасима Павського, дискусія навколо необхідності та можливості створення російського перекладу Біблії, роль в ній митрополитів Московського Філарета (Дроздова) та Київського Філарета (Амфітеатрова) як носіїв протилежних позицій).

Творення Синодального російського перекладу підтвердило, що церковнослов'янський текст залишився одним з важливих текстологічних джерел. Знову актуалізувалися питання, пов'язані з автентичністю кирило-мефодіївської традиції.

Час після появи Синодального перекладу виявив, що новий російський текст Біблії не заступив в церкві церковнослов'янського, що останній як основа православної літургії має самостійну цінність і повинен стати спеціальним об'єктом дослідження186.

У зв'язку з цим спостерігається зростання питомої ваги саме критичних біблійних видань, а також текстологічних досліджень, які слугували відтворенню та дослідженню саме церковнослов'янського тексту. Якраз тут і відбувалася активна інтеграція досвіду західної біблійної текстології, що ґрунтувався на активному введенні до наукового обігу нових текстологічних джерел, здатних створити альтернативу «прийнятим текстам» та плідно взаємодіяти з ними.

Невипадково протягом XIX–початку XX ст. серед згаданих видань та досліджень з'являлися:

---

[186] Див.: *Филарет (Дроздов),* митр. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания. М., 1858; *Корсунский И.Н.* О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык. //Сборник по случаю столетнего юбилея со дня рождения (1782-1882) Филарета, митр. Московского. М., 1883, Т. 2; *Його ж.* Филарет, митрополит Московский в его отношении и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык. М., 1886; *Макарий (Глухарев),* архим. О потребности для Российской Церкви переложений всей Библии с оригинальных языков на современный русский язык.// Прибавления к творениям св. отцов. М., 1861, Т. 20; *Филарет (Гумилевский),* архиеп. Черниговский. Право мирян на учение и изучениеПисания. //Воскресное чтение. К., 1862-63, № 7-12; *Феофан (Говоров),* еп. По поводу издания Священных книг Ветхого Завета в русском переводе. //Душеполезное чтение. М., 1875, № 9-12; *Його ж.* О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников. М.. 1876; *Горский-Платонов П.И.*, Несколько слов о статье преосвященного Феофана "По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе". //Православное обозрение. М., 1875, Т. III. № 11; *Його ж.* О недоумениях, вызываемых русским переводом священных книг Ветхого Завета. // Православное обозрение. М., 1877, Т. I. № 1-2, 4.

- слов'янсько-російські біблійні білінгви (Євангелія, Діяння св. Апостолів, повні тексти Нового Завіту) видані Російським Біблійним товариством протягом 1810-х–початку 1820-х років;
- критичні видання стародавніх слов'янських Євангелій, де зіставлялися різні знакові джерела. Це, насамперед, кілька видань Остромирового Євангелія (1056-57 рр.): його перше російське наукове видання, здійснене 1843 р. відомим славістом О.Х. Востоковим – слов'янське з додатком грецького тексту з граматичними роз'ясненнями; празьке видання Вящеслава Ганки 1853 р.; видання за текстом Імператорської Публічної бібліотеки, друковане у 1883 р. накладом купця Савінкова. В іншому критичному виданні Вящеслава Ганки 1846 р. з Остромировим Євангеліем, а також з «Острозькими читаннями» зіставлявся слов'янський текст ще одного знакового тексту – Реймського Євангелія. Серед решти видань давніх слов'янських біблійних книг в КДА були віленське критичне видання Туровського Євангелія XI ст. «з відмітками за Остромировим Євангеліем» за редакцією та з коментарями П.А. Гільдебрандта, а також Архангельське Євангеліє 1092 р. видання Рум'янцевського музею. Із закордонних друків було представлене паризьке 1843 р. видання Реймського Євангелія;
- греко-слов'янські білінгви і греко-слов'яно-латино-російські квадрілінгви на основі новозавітного тексту видані у 60-х рр. XIX ст., очевидно, у зв'язку з підготовкою Синодального перекладу. На їх переважно академічне призначення вказує наявність Апокаліпсиса у складі корпусу новозавітних текстів;
- Слов'янсько-російські біблійні білінгви початку XX ст. – з використанням російського синодального тексту;
- Симфонії, або конкорданції на церковнослов'янську Біблію XVIII та XIX ст. Богданова, Ілінського, неодноразово перевидана симфонія на

Псалтир Антіоха Кантемира[187].

Серед власне текстологічних та філологічних творів, присвячених опрацюванню церковнослов'янської Біблії, компаративному аналізу окремих рукописних традицій та видань відзначимо праці І. Рождественського, архімандрита Амфілохія, К. Невоструєва, В'яч. Срезнєвського, Гр. Воскресенського, архімандрита Михаїла (Лузіна), П. Алексєєва, Августа Лескіна, А. Буділовича, І.В. Ягича, М. Ільмінського, Л. Поливанова, І. Срезнєвського, В. Щепкіна. Ці праці складали підгрунтя наукового фонду церковнослов'янської біблійної текстології в КДА[188], і ймовірно вплинули на появу тут власних досліджень.

З авторів, причетних до київської духовно-академічної традиції, відзначимо у розглядуваній царині принаймні трьох. По-перше, це О.М. Новицький – випускник КДА, історик філософії, професор університету св. Володимира – відомий працею з історії слов'янського перекладу Біблії[189].

Другим назвемо архімандрита Порфирія (Успенського), з 1865 р. – єпископа Чигиринського. Будучи членом академічної конференції КДА[190], Порфирій (Успенський), крім своїх відомих занять біблійною археологією та палеографією, виступав як жертводавець до академічних фондів, а також як перекладач та текстолог. Особливо важливим тут є згадати про його церковнослов'янські переклади, роблені із віднайдених на Афоні стародавніх грецьких рукописів. Порфирій вивчав та зіставляв стародавні переклади та манускрипти. Зокрема, рукописна Псалтир 862 р. була використана для перекладання псалмів, а книга Естер перекладалася з

---

[187] Див. про ці видання: Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии. Том I. Вып. I. – С. 20, 21, 22, 29; Том V. Вып. XIII. – С. 12, 13, 14.

[188] Див.: Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии. Том I. Вып. I. – С. 64, 70, 72, 74, 75, 103, 124; Том II.. Вып. VI. Языкознание. – С. 105, 106, 107, 108, 109, 110, 124. Том V. Вып. XIII. – С. 73-74.

[189] *Новицкий Ор.* О первоначальном переводе Священного Писания на славянский язык. Киев, 1837.

[190] Див.: *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой…– С. 418.

рукопису 1021 р.[191] Власні переклади Порфирій, як припускають, використовував для підготовки науково-критичного видання церковнослов'янської Біблії [192].

Нарешті, кілька досліджень у царині церковнослов'янської біблійної текстології, були здійснені з кінця 80-х і до середини 90-х рр. XIX ст. випускником КДА, кандидатом богослов'я випуску 1885 р., викладачем Волинської духовної семінарії Григорієм Крижанівським. Найпомітнішою стала його робота, присвячена текстологічному й філологічному аналізу рукописних Євангелій, збережених у Київських книгосховищах. Вона була подана до Ради КДА для захисту на здобуття магістерського ступеня[193].

У відзиві призначеного Радою експерта, екстраординарного професора КДА Василія Малініна, зафіксованому у п. XII протоколу від 1 грудня 1887 р., відзначалася ґрунтовність дослідження Г. Крижанівського, використання ним текстологічних здобутків як західних, так і російських дослідників-слов'янознавців. Порівняльний аналіз дозволив авторові визначити в масиві текстів кілька рукописних традицій: 1) стародавню руську; 2) південнослов'янську; 3) русько-болгарську. Підкреслювалася важливість цього дослідження як піонерського в опрацюванні ще практично недослідженого матеріалу, що створювало, у свою чергу, підґрунтя для подальшого вивчення раніше неопрацьованих рукописів[194]. Після видруку дослідження у 1889 р.[195] та його захисту на колоквіумі (Рада КДА призначила офіційними опонентами професорів М. Петрова та В.

---

[191] Публікації перекладів єп. Порфірія (Успенського) див., напр.: кн. Бытие //Труды КДА, 1869. – № 2; Псалтырь //ТКДА. 1869. – № 4; Притчи Соломоновы. //ТКДА. 1869. – № 5; Песнь Песней //ТКДА. 1869. – № 6; Див. також: ТКДА, 1873. – № 3, 9, 12; ТКДА, 1874; № 5; ТКДА., 1875 – № 8-11.

[192] Див.: *Ястребов М.* Епископ Порфирий (Успенский). //Журнал Московской Патриархии. М., 1957. – № 8; *Агафангел (Саввин), архим*. Епископ Порфирий (Успенский.) //Журнал Московской Патриархии. М., 1975. –№ 5,6; *Иннокентий (Просвирнин), архим*. Памяти еп. Порфирия.//Богословские труды. М., 1985.– Сб. 26.

[193] Див.: Отчет о состоянии КДА за 1886/7 учебный год. – С. 14. // в кн.: Извлечения из протоколов Совета КДА за 1886/7 учебный год Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1887.

[194] Див.: Извлечения из протоколов Совета КДА за 1887/8 учебный год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1888. – С. 80-87.

[195] *Крыжановский Гр.* Рукописные Евангелия Киевских книгохранилищ. Исследование языка и сравнительная характеристика. Киев., 1889.

Малініна) Г. Крижанівському було присуджено ступінь магістра богослов'я[196].

Слід зазначити, що і написання, і захист цієї праці відбувалися в умовах, коли в Київській духовній академії вже існувало розуміння потреби у ґрунтовних дослідженнях пам'яток давньої біблійної книжності, в т.ч. і вітчизняних, що поступово концентрувалися в Академії, зокрема, в її Церковно-археологічному музеї. Здійснювалися й відповідні кроки для стимулювання такої праці. Так, у 1887 р. Рада КДА відновила конкурс наукових праць на здобуття Макаріївської премії, що було зафіксовано у п. X протоколу засідання Ради від 5 вересня 1887 р. Серед запропонованих тем була й тема «Опис біблійних рукописів слов'янською і грецькою мовами, що надійшли до Археологічного музею при Київській Академії»[197].

Тому ймовірно невипадково серед інших праць Г. Крижанівського з'явилося дослідження одного з раритетів Церковно-археологічного музею – Кам'янець-Стромилівського Четвероєвангелія – у співставленні його мови з народною мовою Волині XIV-XV ст.[198]. Робота у Волинській семінарії визначила, у свою чергу, ще один об'єкт дослідницького інтересу – біблійні рукописи у Волинському єпархіальному книгосховищі[199]. Відзначимо, що праці Крижанівського потрапили до бібліотечного фонду КДА [200].

Тож інтерес до дослідження слов'янської Біблії у XIX – на початку XX ст. був визначений переважно внутрішньою культурно-релігійною

---

[196] Див.: Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1888/9 учебный год. Киев, Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1890. – С. 12, 35.

[197] Див.: Извлечения из протоколов Совета КДА за 1887/8 учебный год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1888. – С. 26-29; Труды КДА. – К., 1887. № 11.

[198] *Крыжановский Г.* Каменец-Стромиловское тетро-Евангелие 1411 г. и Волынское наречие в XIV-XV в.

[199] *Крыжановский Г.* Рукописные Евангелия Волынского Епархиального Древлехранилища.Почаев, 1895.

[200] Див.: Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии. (сост. А.С. Крыловский). Том II.. Вып. VI. – С. 107.

потребою – потребою збереження та автентичного відтворення одного з важливих джерел літургійної традиції Православної церкви. Адже церковнослов'янська Біблія дійсно є важливою й актуальною не лише точки зору текстології, але й з огляду на той факт, що найголовнішим в православній традиції способом прочитання Святого Письма є його літургійне прочитання. Тому питання слов'янського біблійного тексту завжди виходило далеко за межі питання про «один з перекладів». Адже будь-який новий біблійний переклад народною мовою у православних слов'ян мусив узгоджуватися з церковнослов'янською літургійною традицією, яка фактично є носієм первинного біблійного тексту, а також базовим інтерпретаційним полем щодо новочасної книжної форми Біблії, яка у притаманних їй способах читання й тлумачення є історично пізнішою і вторинною щодо літургії.

Дослідницькі зусилля в освоєнні слов'янської Біблії протягом означеного періоду варто розглядати у ширшому контексті розвитку європейської та світової біблеїстики – головним чином, таких її дисциплін, як текстуальна, історико-літературна та філологічна критика Біблії. розвинені в рамках цих наукових дисциплін методологічні принципи та настанови, що стосувалися реконструкції оригінального тексту; виявлення його варіантів, версій, різночитань, їхньої еволюції через зіставлення та аналіз стародавніх манускриптів, пізніших рукописних та друкованих видань; дослідження їх атрибуції; з'ясування їх літературних та лінгвістичних особливостей та ймовірних зв'язків з мовно-культульним контекстом – почали реалізовуватися у дослідженнях церковнослов'янської та слов'яно-руської біблійної книжності.

Не стояла осторонь цих процесів і Київська духовна академія. Тут ще з XVIII, а згодом і протягом XIX – початку XX ст. нагромаджувалася відповідна джерельна та текстологічна база. Вона ставала підґрунтям для

перших наукових досліджень. Ці дослідження були важливі з огляду на особливе місце культури Київської Русі та руських земель Речі Посполитої у збереженні та трансляції богословського та літургійного досвіду православної Церкви у слов'янському світі.

РОЗДІЛ 2

ТЕМАТИКА І МЕТОДОЛОГІЯ ДИСЦИПЛІНАРНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ БІБЛІЇ В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX — ПОЧАТКУ XX СТ.: ВІХИ СТАНОВЛЕННЯ

2.1. Біблеїстична проблематика в Київській Духовній Академії у 1861-1914 рр. (за публікаціями в «Трудах КДА»)

Досвід зустрічі київської духовно-академічної біблеїстики з західною біблійною наукою у розмаїтті її філософських та конфесійних виявів у другій половині XIX-на початку XX ст. послідовно реалізований у поступовому формуванні проблемної структури вітчизняних досліджень у цій царині. Одним з найбільш репрезентативних джерел для вивчення біблеїстичної проблематики можна вважати публікації в «Трудах Императорской Киевской Духовной Академии».[201] Цей друкований орган протягом понад півстоліття безпосередньо відображав стан академічної богословської науки та викладання.

У цьому нарисі пропонуємо опис та попередній аналіз масиву публікацій з біблеїстики, авторами яких були переважно представники КДА, а також інших духовно-навчальних інституцій. Одним з важливих моментів дослідження означеного масиву є аналіз проблематики публікацій з біблеїстики. Цей аналіз може і повинен бути здійснений, принаймні, у двох аспектах:

— з урахуванням культурно-конфесійного та політико-ідеологічного контексту функціонування духовно-академічної біблеїстики в Російської імперії як галузі офіційного богослов'я та засобу професійної підготовки кадрів духовенства та богословів;

— в контексті європейської та світової біблеїстики – як в традиційно-богословському, так і в модерному науково-критичному вимірах її розвитку.

---

[201] Далі – ТКДА – *Авт*.

В публікаціях можна виокремити низку проблемно-тематичних напрямів. Їх структура може визначатися, по-перше, традиційним дисциплінарним розподілом у біблеїстиці, а, по-друге, специфікою цілей та завдань православної духовної академії як навчального та богословського закладу. Коротко охарактеризуємо ці напрями, враховуючи також питому вагу відповідних публікацій на різних етапах існування ТКДА.

Ісагогіка. До цього проблемно-тематичного напряму належать публікації з викладом вступних, загальних відомостей про Святе Письмо в цілому, або про окремі книги Старого чи Нового Завіту. Ісагогічні матеріали, зважаючи на їх специфічне місце в біблеїстичних дослідженнях, є необхідним компонентом коментаторських розвідок, а також навчальних курсів. Цим визначається достатня регулярність відповідних публікацій у ТКДА та їх рівномірний розподіл за роками. Також нагадаємо, що саме на тлі ісагогіки на межі XIX та XX ст. відбувалася суперечлива взаємодія традиційних («стара ісагогіка») та науково-критичних («нова ісагогіка») методологій в біблеїстиці. Ісагогічні публікації в ТКДА в різні роки найактивніше представлені такими представниками академічної професури, як Д.І. Поспєхов, С.М. Сольський, А.С. Царевський, Я.О. Олесницький, М.М. Дроздов, В.П. Рибінський, Д.І. Богдашевський [202]. Тематично ж тут визначаються:

- оглядові статті, присвячені окремим біблійним книгам або розділам Святого Письма (найбільша частина розділу) [203];

---

[202] Понад дві публікації з означеного напряму на шпальтах ТКДА у різні роки - *Авт*.

[203] Див.: *Поспехов Д.* О книге Премудрости Соломоновой (опыт историко-библиологического исследования). // ТКДА. – 1862.– № 1.– С. 11-52; № 10– С. 180-212; № 11- С. 333-363; 1863.– № 5.– С. 49-106. *Сольский С.* Из чтений по Ветхому Завету. // ТКДА. – 1870.– № 9.– С. 589-640**;** 1871.– № 7.– С. 71-117. *Арсений, иеромонах*. Введение в св. книги Ветхого Завета. Из лекций, читанных студентам Петербургской ДА в 1823-1825 гг. // ТКДА. – 1873.– № 5(6).– С. 1-96; № 6(7).- С. 97-194. *Сольский С.* Из лекций по Новому Завету. // ТКДА. – 1877.– № 8.– С. 243-284; 1878.– № 4.– С. 98-127; *Царевский А.С.* Пятокнижие Моисея. // ТКДА. – 1889.– № 2.– С. 282-332; № 5.– С. 48-102; № 6.– С. 171-222; № 8.– С. 566-616; № 10.– С. 181-229; № 12. – С. 456-479. *Богдашевский Д.И.* Послание св. ап. Павла к Ефесянам. // ТКДА. – 1900.– № 3.– С. 435-476; № 6.– С. 254-285; 1901.– № 2.– С. 159-210; 1903.– № 2.– С. 254-304; № 4.– С. 505-537; № 6.– С. 213-274; №№ 10-12.– С.273-368; 1904.– № 1-9.– С. 369-678. *Бродович И.А.* Речь, произнесенная на коллоквиуме пред защитой магистерской диссертации «Книга пророка Осии». // ТКДА. – 1901.– № 12.– С. 359-382. *Рыбинский В.П.* О Библии (публичное чтение). // ТКДА. – 1902.– №

- публікації, присвячені проблемам написання загальних вступів до Біблії, що торкалися як науково-методологічних, так і навчально-дидактичних питань [204];
- спеціальні ісагогічні розвідки, де розглядалися питання походження, датування, авторства, хронології біблійних книг [205].

З авторів, які належали до інших духовно-академічніх шкіл, відзначимо видатного санкт-петербузького біблеїста М.Н. Глубоковського з його розвідками, присвяченими хронології Старого та Нового Завіту [206].

Біблійна екзегеза та біблійне богослов'я. До цієї великої групи публікацій відносимо, по-перше, твори, присвячені біблійним тлумаченням, як в історичному аспекті (історія екзегези), так і в аспекті розкриття певних понять або тем біблійного богослов'я. По-друге, це власне коментарі конкретних біблійних книг або їх фрагментів.

Характерною ознакою цих публікацій є переважне виконання їх на засадах традиційної православної екзегетики. Проте, не виключалося достатньо активне зіставлення традиції з модерною раціоналістичною

3.– С. 359-382. *Богдашевский Д.И.* О втором послании св. ап. Павла к Коринфянам. // ТКДА. – 1902.– № 7.– С. 349-375. . *Його ж.* Послание св. Апостола Павла к Евреям. // ТКДА. – 1905.– т. I.– № 3.– С. 325-359. *Його ж.* О личности св. Апостола Павла. // ТКДА. – 1906.– т. I.– № 1.– С. 1-16. . *Його ж.* Первое послание св. Апостола Павла к Коринфянам. // ТКДА. – 1905.– т. I.– № 3.– С. 303-335. . *Його ж.* Послание св. Апостола Иакова. // ТКДА. – 1907.– т. III.– № 10.– С. 181-210; № 11.– С. 439-462. . *Його ж.* Второе соборное послание св. Апостола Петра. // ТКДА. – 1908.– т. II.– № 7.– С. 355-393. . *Його ж.* Послание св. Апостола Иуды. // ТКДА. – 1908.– т. III.– № 11.– С. 361-389. *Рыбинский Вл.П.* Книга пророка Авдия. // ТКДА. – 1909.– т. III.– № 12.– С. 636-684. *Його ж.* Книга пророка Михея. // ТКДА. – 1910.– т. III.– № 11.– С. 319-361; № 12.– С. 525-554.

[204] Див.: *Сольский С.М.* Каков может быть состав научных введений в книги Св. Писания в настоящее время? // ТКДА. – 1887.– № 3.– С. 358-376; *Рыбинский В.П.* Первый опыт «Введения в священное Писание». // ТКДА. – 1900.– № 11.– С. 447-456.

[205] *Филарет, архим.* Происхождение книги Иова. // ТКДА. – 1872.– № 3.– С. 401-582; № 5.– С. 193-271; № 8.– С. 669-704; № 9.– С. 1-73. *Филарет, еп.* Происхождение книги Экклезиаст.// ТКДА. – 1874.– № 10.– С. 1-101; 1875.– № 4.– С. 3-38; № 5.– С 255-299. *Царевский А.* Происхождение и состав I и II книг Паралипоменон. // ТКДА. – 1878.– № 7.– С. 79-192; № 8.– С 221-275. *Дроздов Н.М.* О происхождении книги Товита. // ТКДА. – 1884.– № 6.– С. 156-209; 1900.– № 9.– С. 3-23; 1901.– № 1.– С. 111-158; № 2.– С 300-318. *Титов Ф.И.* Обстоятельства происхождения первого послания св. ап. Павла к Фессалоникийцам и интерес исследования о нем. // ТКДА. – 1893.– № 12.– С. 497-515. *Родников В.П.* К вопросу о происхождении 1-ой Маккавейской книги. // ТКДА. – 1907.– т. II.– № 6.– С. 312-324. *Богдашевский Д.И.* Об источниках книги Деяний Апостольских. // ТКДА. – 1910.– т. III.– № 10.– С. 169-202. *Його ж.* Хронология книги Деяний Апостольских. // ТКДА. – 1911.– т. I.– № 1.– С. 1-29.

[206] Див.: *Глубоковский Н.И.* Хронология Ветхого и Нового Завета. // ТКДА. – 1910.– т. I.– № 6.– С. 239-270; 1910.– т. II.– № 7/8.– С. 375-408; 1911.– т. I.–№ 3.–С. 365-394; т. II.– № 6.– С. 200-228; № 7/8.– С 357-377.

критикою, а також з досвідом інославної (переважно протестантської) екзегези. Цей проблемно-тематичний розділ найбільше представлений такими авторами, як С.М. Сольський, Д.І. Богдашевський, В.П. Рибінський, М.Н. Скабалланович, О.О. Глаголєв, М.Е. Поснов. У жанровому відношенні визначаємо такі підгрупи публікацій історико-екзегетичного та проблемно-екзегетичного характеру:

- статті, присвячені представникам патристичної екзегези; з огляду на важливість цієї методологічної традиції для православної біблеїстики кількість таких публікацій не видається нам значною (спеціально як екзегети в публікаціях ТКДА досліджувалися, наприклад, лише Тертуліан, Амвросій Медіоланський, Юнілій Африканський, рецензувалися іноземні праці, присвячені екзегетиці отців-каппадокійців) [207];
- екзегетичне розкриття тих чи інших питань біблійного богослов'я (біблійне вчення про Слово-Логос; співвідношення природного й надприродного у священній історії, біблійна ангелологія, ідея Завіту – Союзу з Богом, біблійні чудеса, вчення про гріх, виправдання та спасіння, месіанська ідея, біблійна антропологія, вчення про Царство Небесне тощо) [208];

---

[207] Див.: *Скворцов К.* Трактат Тертуллиана о молитве Господней. // ТКДА. – 1865.– № 3.– С. 419-438. *Сольский С.М.* Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики. // ТКДА. – 1866.– № 10.– С. 157-190; № 11. – С. 305-342; № 12.– С. 466-506. *Малеванский Г., свящ.* (рец. на:) Die grossen Kappadicier – Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nissa als Exegeten, Ein Betrag zur Geschichte der Exegese. v. Lic. H. Weiss. Brauensberg 1872. // ТКДА. – 1872.– № 12.– С. 593-595. *Лосев С.* Св. Амвросий Медиоланский как толкователь Священного Писания Ветхого Завета. // ТКДА. – 1896.– № 3.– С. 295-332; № 7.– С. 2712-317; № 12.– С. 470-485. *Рыбинский В.П.* Юнилий Африканский и его руководство к изучению Библии. // ТКДА. – 1903.– № 10.– С. 238-257.

[208] Див.: *Скрябин М., прот.* Бог Слово. Общий взгляд св. Евангелиста Иоанна Боголосва на Божественное Лице Господа Иисуса Христа и мессианское служение Его роду человеческому (I, 10-19). // ТКДА. – 1874.– № 5.– С. 162-188. *Сольский Ст.* Сверхъестественный элемент в новозаветном откровении по свидетельствам посланий ап. Павла, сравнительно с другими новозаветными книгами. // ТКДА. – 1876.– № 1.– С. 3-49; № 2.– С. 203-221; № 5.– С. 296-335; № 9.– С. 443-499; № 12.– С. 553-596; 1877.– № 1.– С. 15-234. *Богдашевский Д.И.* Закон и Евангелие. // ТКДА. – 1899.– № 9.– С. 79-100. *Глаголев А.А.* Основные черты ветхозаветного учения об ангелах (речь перед защитой диссертации) // ТКДА. – 1900.– № 11.– С. 447-456. *Богдашевский Д.И.* Действительность воскресения мертвых, по учению св. ап. Павла. // ТКДА. – 1902.– № 1.– С. 61-98. *Глаголев А.* Учение Ветхаго Завета о грехе. Д Введенского. // ТКДА. – 1902.– № 4.– С. 624-630. *Г.* (Глаголев А.А.) Новости русской богословской литературы. М.Е. Поснов. Идея Завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете (Опыт богословско-

- коментарі на окремі біблійні книги або їх фрагменти; тут цікавим видаються жанри «екзегетичних заміток» та розгорнутих тлумачень євангельських сюжетів, автором яких був Д.І. Богдашевський [209];
- критично-апологетичні публікації, де на матеріалі конкретного біблійного тексту зіставлялися православна та протестантська

философского обозрения истории израильского народа). Богуслав. 1902. // ТКДА. – 1902.– № 7.– С. 455-460. *Поснов М.Э.* Взаимодействие двух факторов в истории израильского народа – божественного и человеческого. // ТКДА. – 1903.– № 6.– С. 333-352. *Скабалланович М.Н.* Что такое был рай?// ТКДА. – 1907.– т. III.– № 12.– С. 554-572. *Поснов М.Э.* Евангелие Иисуса Христа и евангелие апостолов о Христе. // ТКДА. – 1911.– т. I.– № 3.– С. 395-428. *Богдашевский Д.И.* Христос Спаситель как чудотворец. // ТКДА. – 1911.– т. III.– № 10.– С. 243-274; № 11.– С. 377-404. *Його ж.* Притчи Христа Спасителя о царствии небесном (Мт. 13, 1-52 и парал.). // ТКДА. – 1912.– т. III.– № 10.– С. 185-218.

[209] Див.: *Щеголев Н.И.* Что такое «Книга Праведного» (Нав. X. 12,13)? // ТКДА. – 1882.– № 7.– С. 297-326. *Иннокентий, арх.* Мысли при чтении некоторых мест в Евангелистах. // ТКДА. – 1883.– № 4.– С. 677-682. *Царевский А.С.* Пятокнижие Моисея // ТКДА. – 1889.– № 2.– С. 282-332; № 5.– С. 48-102; № 6.– С. 171-222; № 8.– С. 566-616; № 10.– С. 181-229; № 12. – С. 456-479. *Богдашевский Д.И.* Лжеучители, обличаемые в первом послании св. ап. Иоанна. // ТКДА. – 1890.– № 3.– С. 483-520; № 4.– С. 674-713; № 5.– С. 60-91; № 6.– С. 280-305; № 7.– С. 408-441; № 8.– С. 545-564. *Його ж.* Объяснительные замечания к наиболее трудным местам соборного послания св. ап. Иакова. // ТКДА. – 1894.– № 9.– С. 116-145. *Рыбинский В.П.* К изъяснению Псалтыри. // ТКДА. – 1901.– № 12.– С. 493-511. *Його ж.* К изъяснению 22-го стиха XXXI-й главы книги пророка Иеремии. // ТКДА. – 1903.– № 7.– С. 523-533. *Богдашевский Д.И.* Экзегетические заметки. // ТКДА. – 1904.– № 3.– С. 442-449; № 6.– С. 304-330; 1905.– т. II.– № 6.– С. 253-270; 1907.– т. II.– № 6.– С. 196-216; 1909.– т. II.– № 7/8.– С. 476-495; 1910.– т. I.– № 3.– С. 287-316. *Скабалланович М.Н.* Что дает богослову первая глава книги пр. Иезекииля?// ТКДА. – 1905.– т. II.– № 6.– С. 271-276. *Богдашевский Д.И.* Послание св. Апостола Павла к Евреям. // ТКДА. – 1905.– т. I.– № 3.– С. 325-359. .. *Його ж.* Тайная вечеря Господа нашего Иисуса Христа. // ТКДА. – 1906.– т. III.– № 10.– С. 1-28. *Скабалланович М.Н.* О звезде волхвов. // ТКДА. – 1906.– т. III.– № 12.– С. 443-460. *Поснов М.Э.* О судьбах библейского Израиля (Римл. IX-XI). // ТКДА. – 1907.– т. I.– № 2.– С. 151-194; № 4.– С. 490-512. *Богдашевский Д.И.* К изъяснению первого послания св. Апостола Павла к Коринфянам (1, 18–6, 20). // ТКДА. – 1911.– т. I.– № 4.– С. 459-482; т. II.– № 5.– С. 1-15. . *Його ж.* Послание Апостолов на проповедь (Мт. 9, 35–10, 42). // ТКДА. – 1912.– т. I.– № 1.– С. 1-29. . *Його ж.* Послание Иоанном Крестителем к Иисусу Христу двух своих учеников и речь Господа о неверии народа (Мт. 11, 1-30; Лк. 7, 17-35). // ТКДА. – 1912.– т. I.– № 3.– С. 362-380. *Його ж.* Отношение ко Христу Спасителю книжников и фарисеев (Мт. 12, 1-50 и парал.). // ТКДА. – 1912.– т. II.– № 5.– С. 1-39. *Його ж.* Христос Спаситель в окрестностях Вифсаиды–Юлии (Мт. 14, 1-34 и парал.) // ТКДА. – 1913.– т. I.– № 1.– С. 10-27. *Його ж.* Христос Спаситель в земле Геннисаретской, в пределах Тира и Сидона и в Десятиградии (Мт. 14, 34 – 15, 38; Мк. 7, 24–8, 9). // ТКДА. – 1913.– т. I.– № 3.– С. 329-354. . *Його ж.* Христос Спаситель в Гефсимании. // ТКДА. – 1913.– т. I.– № 4.– С. 619-634. *Його ж.*. Христос Спаситель в пределах Магдалинских, в Вифсаиде и в окресностях Кесарии Филипповой. // ТКДА. – 1913.– т. II.– № 7/8.– С. 349-373. *Василий, арх. (Богдашевский Д.И.)* Последнее пребывание Христа Спасителя в Галилее (Мт 17,1 – 18, 35 и парал.). // ТКДА. – 1913.– т. III.– № 10.– С. 175-203; № 11.– С. 353-376. . *Його ж.* Последнее путешествие Христа Спасителя во Иерусалиме (Мт. 19,1 – 20, 34; Мк. 10, 1-52; Лк. 18, 15 – 19,28). // ТКДА. – 1914.– т. I.– № 1.– С. 1-34; № 3.– С. 337-363. . *Його ж.* Деятельность Христа Спасителя от входа в Иерусалим до пасхи страданий (Матф. 21,1– 26,2 и парал.). // ТКДА. – 1914.– т. II.– № 5.– С. 11-47; т. III.–№ 11.– С. 213-243. *Оксиюк М.Ф.* Учение св. Апостола Павла об оправдании (Изъяснение Рим. 3, 21-26). // ТКДА. – 1914.– т. II.– № 6.– С. 151-180; № 7/8.– С. 311-339. *Смирнов Н., свящ.* (рец. на:) Свящ. Ил. Гумилевский. Учение св Апростола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913. // ТКДА. – 1914.– т. I.– № 3.– С. 497-518.

екзегетичні програми, або здійснювався критичний розбір цілої науково-богословської школи, як, наприклад, тюбінгенської [210].

Біблійна історія. Біблійна археологія. Біблійна культура (суспільство, освіта, право, релігія). Цей проблемно-тематичний розділ тримає першість за кількістю та обсягом публікацій за 55 років (до 5-6 публікацій саме з цієї тематики щорічно). Окрім традиційних внутрішніх потреб православної екзегези у звертанні до історико-культурного контексту біблійних повідомлень, слід зважити також і на активний розвиток історичної критики в європейській біблеїстиці XIX — початку XX ст. Нарешті, на обсяг та кількість публікацій впливав також міждисциплінарний характер досліджень біблійної культури (археологія, громадянська та державно-політична історія стародавнього світу, економіка, право, освіта, мистецтво тощо). Найактивніше у цій проблематиці працювали у різні роки Я.О. Олесницький (є беззаперечним тут лідером – як викладач біблійної археології та давньоєврейської мови в КДА), архімандрит Антонін (Капустін), діяльність якого була тісно пов’язана із збиранням та дослідженням старожитностей Близького Сходу, С. Булатов, Ф.Я. Покровський, М.К. Маккавейський, В.П. Рибінський, О.О. Глаголєв, М.С. Стеллецький, М.Е. Поснов. Виділяємо у цьому розділі такі підгрупи публікацій:

- статті з біблійної археології, присвячені актуальним подіям у розвитку цієї науки [211]; є також цікаві публікації, що

[210] О Книге Деяний Апостольских, по поводу не правых взглядов на нее некоторых из современных протестантских толковников. // ТКДА. – 1866.– № 8.– С. 384-414; № 10.– С. 191-250. *Виноградов Ф.* Новая тюбингенская школа. // ТКДА. – 1869.– № 6.– С. 173-226; № 7.– С. 317-360; № 9.– С.62-127.

[211] Див.: *Фоменко Кл., прот.* Новые раскопки в Иерусалиме. // ТКДА.– 1894.–№ 9.– С. 171-177. *Олесницкий А.* Вопрос о новейших открытиях моавитских древностей (с рисунками). // ТКДА. – 1877.– № 10.– С. 2-78. *Його ж.* Путешествие одного египтянина в Палестину, Сирию и Финикию в XIV в. пред Р.Хр. (новый источник для библейской географии). // ТКДА. – 1876.– № 3.– С. 452-509. *Олесницкий А.А.* О том, как доктор Сепп открыл древний храм Ваала Между Иерусалимом и Вифлеемом. // ТКДА.– 1878.– № 3.– С. 637-657. *Його ж.* Гробница Аарона на реке Ор. // ТКДА. – 1879.– № 3.– С. 356-371. *Фоменко Кл., прот.* Заметки о гробе царя Давида. // ТКДА.– 1898.– № 11.– С. 439-450. *Рыбинский Вл.П.* По поводу новейших археологических раскопок в Палестине. // ТКДА. – 1908.– т. III.– № 11.– С. 436-458.

демонструють власний досвід прилучення до первинного археологічного матеріалу, власні спроби історико-археологічних та історико-культурних реконструкцій. Виділимо тут насамперед звіти про археологічні експедиції до Палестини, найповнішим з яких є звіт Я.О. Олесницького [212];

- статті прикладного характеру, де матеріал і методологія біблійної археології та історії стародавнього світу застосовані для дослідження прийнятих церковною традицією персоналій, сюжетів та подій священної історії [213]; старозавітної історії в контексті історії Давнього Сходу [214]; різних аспектів зображеного в Біблії релігійного, суспільного та культурного життя: релігійних практик [215], господарського та економічного [216], правових

Анатолий, архим. Дельфийская надпись и ее значение для хронологии ап. Павла. // ТКДА.– 1913.– т.I.–№ 1.– С. 49-58.

[212] Див.: *Олесницкий А.* Святая Земля. Отчет о командировке в Палестину и прилегающие к ней страны. Часть I-я. Иерусалим и его древние памятники (со многими рисунками в тексте). // ТКДА. – 1875.– № 2.– С. 215-371; № 3.– С. 481-569; № 4.– С. 93-192; № 6.– С. 511-587; № 7.– С. 107-160; № 12.– С. 275-350. Часть II-я. Замечательнейшие по древним памятникам места Иудеи (вне Иерусалима), Самарии, Галилеи верхней и нижней, Финикии и ливанской области. // ТКДА. – 1876.– № 1.– С. 50-111; № 5.– С. 336-410; № 8.– С. 249-276; № 10.– С. 17-72; 1877.– № 2.– С. 335-379; № 3.– С. 441-468; № 5.– С. 262-300; № 12.– С. 463-524; 1878.– № 2.– С. 249-298; № 4.– С. 48-97; № 6.– С. 427-501; № 9.– С. 505-589. *Йогo ж.* Судьбы древних памятников св. земли (Речь, произнесенная в торж. собр. Киев. Дух. академии 28-го сент. 1875 г. // ТКДА. – 1875.– № № 11.– С. 1-21.

[213] Див.: *Гассиев Аф*. Симон волхв и его время (истор.-критич. очерк). // ТКДА. – 1869.– № 10.– С. 3-38; 1870.– № 2.– С. 445-473. *Антонин (Капустин), архим.* [комент. переклад]: Ф.Й. Лаут. Фараон, Моисей и Исход. // ТКДА. – 1875.– № № 11.– С. 249-271; № 12.– С. 455-472. *б/а.* О древнем имени Божием. // ТКДА. – 1887.– № 5.– С. 3-37. *Маккавейский Н.К.* Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. // ТКДА. – 1890.– № 12.– С. 558-610; 1891.– № 1.– С. 37-86; № 2.– С. 208-274; № 3.– С. 418-475; № 4.– С. 580-627; № 5.– С. 99-150. *Песоцкий С.А*. Святый пророк Даниил, его время , жизнь и деятельность. // ТКДА.– 1896.– № 8.– С. 1-28; № 9.– С. 29-76; № 10.– С. 77-156; № 11.– С. 157-220; № 12.– С. 221-268; 1897.– № 2.– С. 269-300; № 3.– С. 301-332; № 4.– С. 333-364; № 5.– С. 365-412; № 6.– С. 413-444; № 7.– С. 445-491. *Покровский Ф.Я.* Военачальник Давидов – Иоав. // ТКДА.– 1903.– № 8.– С. 535-585. *Глаголев А.А., свящ.* [Рец. на:] Архимандрит Феофан. Тетраграмма, ветхозаветное Божественное имя **יהוה**.// ТКДА. – 1906.– т. I.– № 2.– С. 382-388.

[214] Див.: *Олесницкий А*. Государственная летопись царей иудейских, или книги забытые (Παραλειπομενα). // ТКДА. – 1879.– № 8.– С. 393-479; № 12.– С. 415-462. *Йогo ж.* Государственная израильская летопись, или книга царей Херема. // ТКДА. – 1880.– № 5.– С. 3-83. *Покровский Ф.Я.* Разделение еврейского царства на царства Иудейское и Израильское. // ТКДА. – 1885.– № 5.– С. 3-48; № 6.– С. 209-236; № 7.– С 329-379; № 8.– С 614-670; № 9.– С. 22-48; № 10.– С. 231-274; № 11.–С. 373-423; № 12.– С. 515-570. *Платон, иеромонах.* Древний Восток при свете Божественного Откровения. //ТКДА.– 1898.– №№ 6–12. – С. 1-448; 1899.– №№ 2–4. – С. 449-670+I–IV.

[215] *Руководство* к библейской археологии. Часть I. Богослужебные отношения израильтян. *Карла Фридриха Кейля*. Пер. с нем. под ред. *А. Олесницкого*. // ТКДА. – 1871.– № 12.– С. 1-48; 1872.– № № 1,3,7,9,11,12.– С. 49-288; 1873.– № № 1-7, 9-12.– С. 289-464; 1874.– № № 1-7.– С. 465-592. *Вержболович М.* Пророческое служение в Израильском (десятиколенном) царстве. // ТКДА. – 1889.– № 4.– С. 631-691; № 5.– С. 137-163; № 11.– С. 307-332; 1890.– № 2.– С. 255-314; № 10.– С. 217-266; 1891.– № 2.– С. 310-

відносин [217], державного, громадського та сімейного життя [218], освіти та виховання [219], літератури та мистецтва [220].

Біблія та інші культури. Біблія та іудаїзм: Релігійно-культурна компаративістика. Цей напрям безпосередньо пов'язаний з попереднім. Зусилля археологів та істориків, спрямовані на пошук матеріалу для реконструкції історико-культурного контексту біблійної оповіді, завжди були органічно включені у вивчення Давнього Сходу, пов'язані з дослідженням зв'язків, взаємодій та взаємовпливів між стародавніми культурами. Це давало підстави для кращого розуміння біблійної культури.

341; № 3.– С. 474-507; № 6.– С. 203-249. *Никитин А.А.* Синагоги иудейские как места общественного богослужения. // ТКДА. – 1890.– № 3.– С. 471-482; № 4.– С. 637-673; № 7.– С 442-457; № 8.– С 565-606; № 9.– С 62-80; № 11.– С 439-480; № 12.– С 611-643; 1891.–№ 4.– С. 527-579; № 6.– С. 250-282; № 7.– С. 436-495. *Рыбинский В.П.* Древнееврейская суббота. // ТКДА.– 1891.–№ 11.– С. 398-434; № 12.– С. 545-595; 1892.–№ 2.– С. 230-273; № 3.– С. 387-404; № 4.– С. 546-587; № 6.– С. 304-342; № 9.– С. 116-141. *Ключарев Гр., свящ.* Значение ветхозаветного священства. // ТКДА.– 1904.– № 2.– С. 202-297. *Поснов М.* К характеристике внутренней жизни послепленного иудейства. // ТКДА.– 1904.– № 8.– С. 629-658; № 10.– С. 281-310; 1905.– т. I.–№ 3.– С. 360-404; т. II.– № 7.– С. 343-412; . *Його ж.* Мессия и мессианское царство по изображениям апокрифов и пророческих книг (к характеристике внутренней жизни послепленного иудейства). // ТКДА.– 1906.– т.I.–№ 3.– С. 389-447; т. II.– № 6.– С. 177-213. *Рыбинский Вл.П.* Ветхозаветные пророки. // ТКДА. – 1907.– т. III.– № 12.– С. 603-619; *Скабалланович М.Н.* Таинственный храм пророка Иезекииля. // ТКДА. – 1908.– т. I.– № 3.– С. 329-361; т. II.– № 8.– С. 519-550. *Рыбинский Вл.П.* О паломничестве в Иерусалим в библейское время.. // ТКДА. – 1909.– т. III.– № 11.– С. 495-515. *Глаголев А.А, свящ.* Левиты и Левиино колено. // ТКДА.– 1912.– т.I.–№ 2.– С. 171-190; № 3.– С. 341-361. *Попович Г.Г.* Значение Иерусалимского храма в ветхозаветной теократии. // ТКДА.– 1913.– т.III.–№ 12–С. 613-625.

[216] Див.: *Булатов С.* Состояние иудейских ремесленников во времена земной жизни Иисуса Христа. // ТКДА. – 1883.– № 8, 9. . *Його ж.* Древнееврейские монеты.// ТКДА. – 1884.– № 10.– С. 223-247; № 11.– С. 305-343; 1885.– № 3.– С. 384-412; № 6.– С. 255-294; № 7.– С 420-434; № 8.– С. 582-595; № 12.– С. 601-656.

[217] *Булатов Сергей.* Полицейское право у древних евреев. // ТКДА. – 1883.– № 6.– С. 320-355.

[218] Див.: *В-в А.* [Воронов А.Д.] Семейный быт древних евреев по Пятокнижию. // ТКДА. – 1866.– № 10.– С. 251-288; № 11.– С. 416-442. *Руководство* к библейской археологии. Часть II. Гражданственно-социальные отношения израильтян. *Карла Фридриха Кейля*. Пер. с нем. под ред. *А. Олесницкого*. // ТКДА. – 1875.– № № 2-4, 6-8, 10,12.– С. 33-208; 1876.– № № 2, 4-10,12.– С. 209-384. *Стеллецкий Н., свящ.* Брак у древних евреев. // ТКДА.– 1891.–№ 8.– С. 511-561; № 9.– С. 3-57; № 10.– С. 171-210; № 12.– С. 492-544; 1892.–№ 2.– С. 274-318; № 7.– С. 265-415; № 8.– С. 567-628; № 10.– С. 225-260. *Глаголев А.А.* Древне-еврейская благотворительность. // ТКДА.– 1903.– № 1.– С. 1-83. . *Його ж.* Закон ужичества или левиратный брак у евреев (Библейско-археологический очерк). // ТКДА. – 1914.– т. I.– № 4.– С. 519-540.

[219] Див.: *Ананьинский Н.* Состояние просвещения у палестинских иудеев в последние три века перед Рождеством Христовым. // ТКДА. – 1865.– № 8.– С. 393-446. *Маккавейский Н.К.* Воспитание у ветхозаветных евреев. //ТКДА.– 1901.– № 5.– С. 117-142; № 11.– С. 269-305. *Його ж.* Древне-еврейская школа. // ТКДА.– 1903.– № 9.– С. 3-48.

[220] Див.: *Олесницкий А.* Древнееврейская музыка и пение. // ТКДА. – 1871.– № 11.– С. 107-161; № 12.– С. 368-417. . *Його ж.* Ритм и метр ветхозаветной поэзии. // ТКДА. – 1872.– № 10.– С. 242-294; № 11.– С. 403-472; № 12.– С.501-592.

Спостерігаємо, що вже з 70-х рр. XIX ст. в рамках київської духовно-академічної біблеїстики, а конкретніше – у тісному зв'язку з дослідженнями біблійно-археологічними та біблійно-історичними поступово конституювалися компаративні дослідження стародавніх культур та релігій. Тут відзначимо зацікавленість академічної професури у дослідженні ассиро-вавилонських впливів на біблійну культуру та релігію [221]; впливу давньої іранської релігії на деякі книги Старого Завіту [222]; історії самарянської спільноти як прикладу етнічного та релігійного синкретизму [223]; культурної єдності та багатоманітності стародавнього Сходу [224]; взаємодії біблійної та елліністичної культур [225]. Дослідження старозавітної (давньоєврейської) історії, релігії та культури, зафіксовані як у цьому, так і у попередньому розділі, тісно сполучалися з дослідженнями талмудичної традиції та іудаїзму в цілому [226], то можна твердити про фактичне започаткування в КДА досліджень у галузі іудаїки. Причому

---

[221] *Покровский Ф.* Рассказ ассирийских клинообразных надписей о потопе (сост. по соч. Георга Смита «Chaldaische Genesis» в нем. пер. Германа Делича. Лейпциг, 1876.//ТКДА.– 1879.– № 1.– С. 127-154. *Дроздов Н.М.* К Вопросу о соглашении библейских свидетельств с данными ассириологии.// ТКДА.– 1896.– № 8.– С. 490-533. *Песоцкий С.А.* Повествование ассиро-вавилонских клинообразных надписей о творении мира.// ТКДА.– 1901.– № 10.– С. 228-2?6. *Рыбинский В.П.* Вавилон и Библия (по поводу речи Делича "Babel und Bibel") // ТКДА.– 1903.– № 5.– С. 113-144. *Рыбинский В.П.* К вопросу об отношении Библии к Вавилону. [рец. на:]. H.V. Hiprecht. Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur. Leipzig, 1903. // ТКДА.– 1904.– № 1.– С. 46-58.

[222] Див.: *Дроздов Н.М.* Парсизм в книге Товита.//ТКДА.– 1901.– № 6.– С. 244-285.

[223] Див.: *Рыбинский В.П.* Очерк истории самарян. // ТКДА.– 1895.–№ 3.– С. 424-472; № 11.– С. 387-427. . *Його ж.* Источники для изучения самарянства. // ТКДА.– 1911.– т.II.–№ 6.– С. 149-199. . *Його ж.* Обзор самарянской письменности. // ТКДА.– 1905.– т.III.–№ 9.– С. 87-144; № 12.– С. 620-639. . *Його ж.* Из истории самарян. // ТКДА.– 1912.– т.I.–№ 1.– С. 119-162. *Його ж.* Религия самарян. // ТКДА.– 1912.– т.II.–№ 5.– С. 150-179; № 7/8.– С. 337-374; т. III.– № 9.– С. 124-180.

[224] Див.: *Платон, иеромонах.* Древний Восток при свете Божественного Откровения.//ТКДА.– 1898.– №№ 6–12. – С. 1-448; 1899.– №№ 2–4. – С. 449-670+I–IV. *Глаголев А.А.* [рец. на:] Восточные обычаи в библейских странах. Г.В. Тристана. Перев. С англ. В.Н. Аничковой. Изд. Императорского Православного Палестинского Общества. СПб., 1900.//ТКДА.– 1901.– № 2.– С. 297-299.

[225] Див.: *Рыбинский В.П.* Религиозное влияние Иудеев на языческий мир в конце ветхозаветной и начале новозаветной истории и прозелиты иудейства. // ТКДА.–1898.- № 11.– С. 308-344; № 12.– С. 451-483. *Смирнов Н.П.* Терапевты и сочинение Филона Иудея о жизни созерцателей (Περι βιον θεωρητικον). // ТКДА.– 1909.– т.I.–№ 1.– С. 1-27; № 2.– С. 237-266; № 3.– С. 357-370; № 4.– С. 457-504; т. II.– № 5.– С. 1-21. *Иваницкий В.Ф.* О происхождении иудейского эллинизма Александрии. // ТКДА.– 1912.– т.I.–№ 2.– С. 253-269.

[226] *Олесницкий А.* Из талмудической мифологии. // ТКДА. – 1870.– № 1.– С. 149-209; № 2.– С. 402-444; № 4.– С. 201-244; № 8. – С. 273-327. *Рыбинский В.П.* Исторический очерк лжемессианских учений в иудействе.// ТКДА.– 1901.– № 9.– С. 89-123. *Його ж.* [рец. на:] История израильского народа. Москва, Синод. типография, 1902. //ТКДА.– 1902.– № 10– С. 332-338. *Глаголев А.А.* [рец. на:] Доцент иеромонах Иосиф. История иудейского народа по археологии Иосифа Флавия. (Опыт критического разбора и обработки). Свято-Троицкая лавра. 1903. // ТКДА.– 1903.– № 9.– С. 143-147.

релігійна та культурологічна компаративістика здатна була проектуватися не лише у минуле, але й на сучасність початку ХХ ст. [227].

Біблія як навчальна дисципліна. Викладання Біблії. Цей проблемно-тематичний напрям, як прикладний, пов'язаний і з біблійною ісагогікою, і з екзегезою, і з аналізом біблійної історії та культури. Тому, звичайно, більшість творів із вже розглянутих розділів можуть бути проаналізовані у зв'язку з організацією викладання Біблії – як традиційного, в рамках певних конфесійних екзегетичних програм, так і базованого на науково-критичному підґрунті.

Важливість цього напряму в КДА визначалася специфікою академії як православного церковного навчального закладу, орієнтованого на підготовку богословів, але насамперед – кадрів духовенства. Відповідно, з цим була пов'язана необхідність пошуку форм як богословського, так і популярного викладу біблеїстичних знань.

В рамках цього напряму нас найбільше цікавили публікації, де або здійснювалася рефлексія над навчально-дидактичною організацією біблеїстичного матеріалу, або аналізувався відповідний досвід (як-от у рецензіях на підручники), або описувався власний досвід викладання Біблії. Так, в цілому невеликий за обсягом та кількістю публікацій напрям насправді виявився представлений авторами, котрі, кожен у свій час, уособлювали київську біблеїстику саме з боку здатності до саморефлексії, до концептуалізації досвіду, до пошуків шляхів практично-педагогічної реалізації богословського на наукового потенціалу [228].

---

[227] *Глаголев А.А., свящ.* Сионистское движение в современном еврействе и отношение этого движения к всемирно-исторической задаче библейского Израиля. // ТКДА.– 1905.– т.I.–№ 4.– С. 513-565. *Г.А.* Мнимое пророчество Ветхого Завета о Российской Государственной Думе. // ТКДА. – 1905.– т. III.– № 12.– С. 660-663.

[228] *Сольский С.* [рец. на :] Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета. Киевю. 1871. Руководство к последовательному чтению пророческих книг Ветхого Завета. Изд 2-е, дополненное и исправленное. Киев, 1871. // ТКДА. – 1871.– № 8.– С. 431-444. *Його ж.* [рец. на:] Руководственное пособие к пониманию Псалтыри. Свящ. Хр. Орда. Киев. 1882 г. // ТКДА. – 1883.– № 6.– С. 366-368. . *Його ж.* [рец. на:] Руководство к изъяснительному чтению Четвероевангелия и деяний Апостольских А. Иванова. Киев. 1886.+ Учебное руководство к толковому чтению Четвероевангелия и книги Деяний Апостольских. Д. Боголепова. Изд 2-е, исправл. И дополненное. Москва, 1886. // ТКДА. –

Біблійна текстологія. Біблійні мови. ПерекладиБіблії. Важко переоцінити значущість біблійної текстології та дослідження біблійних мов. Ці біблеїстичні дисципліни, з одного боку, вкорінені до традиційної ісагогіки та екзегези, а з іншого, починаючи з середини XIX ст. і до початку XX ст. зазнали насправді революційних зрушень у зв'язку із знаковими дослідженнями та знахідками (давні біблійні кодекси, серед яких – Синайський; знахідки стародавніх папірусів у Єгипті тощо).

Беручи до уваги лише надруковане в ТКДА, зацікавлення біблійною текстологією в Академії не можна назвати аж надто значним: з 1865 до 1914 року – трохи більше десятка публікацій, переважно вже на початку XX ст. Проте, уважніше придивившись, бачимо свідоме ставлення київських дослідників до знакових подій світової біблеїстики. Так, це рецепція досвіду К. Тішендорфа та полеміка з ним архімандрита Порфирія (Успенського), що була наслідком не дуже відомої світові (бо ж не дуже вдалої) співучасті Порфирія у віднайденні та оприлюдненні Синайського кодексу 229. Далі, зустрічаємо публікації, в яких текстологічні знахідки у Єгипті (в Асуані та на о. Елефантина) розглядалися в контексті питання про ідентифікацію грецького тексту Септуагінти [230]. Останнє є цілком зрозумілим з огляду на потреби саме православної біблеїстики – так само, як і публікація протягом 1912-1914 рр. великої праці згадуваного вже

1886.– № 12.– С. 713-724. *Покровский Ф.Я.* [рец. на:] Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера. Эрлянген и Лейпциг. 1893. // ТКДА. – 1894.– № 8.– С. 630-663; № 9.– С. 146-170. *Рыбинский В.П.* Библия для детей. // ТКДА. – 1897.– № 1.– С. 3-34. . *Його ж.* Первый опыт «Введения в священное Писание». // ТКДА. – 1900.– № 11.– С. 447-456. *Його ж.* О Библии (публичное чтение). // ТКДА. – 1902.– № 3.– С. 359-382.

[229] Див.: Когда написано наше Евангелие (исследование К. Тишендорфа). Перевод *Х. Орды.* // ТКДА. – 1865.– № 10.– С. 185-236. *Порфирий (Успенский), архим.* Письмо к Константину Тишендорфу (против древности Синайского кодекса). // ТКДА. – 1865.– № 11.– С. 429-436.

[230] Див.: *Введенский Ал., свящ.* Язык книги пророка Даниила связи с историей ее происхождения (по поводу вновь найденных ассуанских и элефантинских папирусов) // ТКДА.– 1912.– т.I.–№ 4.– С. 493-510. *Иваницкий В.Ф.* Иудейско-арамейские папирусы с острова Элефантины и их значение для науки Ветхого Завета. // ТКДА.– 1914.– т.III.–№ 11.– С. 259-301; № 12. – С. 367-419.

відомого петербурзького біблеїста М.Н. Глубоковського, присвяченої аналізу грецької мови Старого й Нового Завіту [231].

Публікації ж, присвячені іншим біблійним мовам, виглядають доволі поодиноко: крім згадуваної вже праці Я. Олесницького про давньоєврейську поетику, зустрічаємо ще хіба статтю архімандрита Антоніна (Капустіна), де з православних позицій критично розглядається традиція давньоєврейської біблійної книжності, або рецензію на видання граматики єврейської мови [232]. Взагалі ж питання про вивчення та викладання біблійних мов в КДА, як правило, розглядалося переважно в секулярному контексті вивчення та викладання «класичних мов» [233], за виключенням загальноросійської дискусії про викладання єврейської мови в духовних навчальних закладах, до якої у 1888-89 рр. була долучена Рада КДА та академічна професура [234].

Проте утримаємося від категоричних тверджень щодо ступеня зацікавленості текстологічними та мовними проблемами, ґрунтуючись лише на спеціальних публікаціях в ТКДА. Адже, наприклад, перекладацька праця, пов'язана з підготовкою Синодального перекладу та з удосконаленням церковнослов'янського тексту Біблії, здійснювана в КДА [235], вимагала значних зусиль саме у галузі текстології, вивчення біблійних мов та дослідження біблійних перекладів. Хоча й не часто, але траплялися публікації, що торкалися історії перекладів – як-то історії

---

[231] Див.: *Глубоковский Н.Н.* Библейский греческий язык в писаниях Ветхого и Нового Завета. // ТКДА. – 1912.– т. I.– № 2.– С. 191-209; т. II.– № 6.– С. 203-228; 1913.– т. I.– № 2.– С. 213-226; 1914.– т. I.– № 4.– С. 541-560.

[232] Див.: *Олесницкий А.А.*. Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в четнии ветхого Завета. // ТКДА. – 1879.– № 5.– С. 3-54. *Глаголев А.А., свящ.* [рец. на:] Проф. И.Г. Троицкий. Грамматика еврейского языка. Издание второе, исправленное и дополненное. СПб. 1908, стр. VI+186. // ТКДА. – 1908.–т.II.– № 8.– С. 687-689.

[233] Див.: *Певницкий В.* О значении классических языков в системе образования. // ТКДА. – 1863.– № 11.– С. 329-400. *Корольков Ив.* О преподавании классических языков в духовных семинариях и академиях. // ТКДА. – 1876.– № 10.– С. 258-293.

[234] Про цю дискусію див.: *Головащенко С.І.* Викладання й вивчення біблійних мов у КДА: культурно-конфесійні та ідеологічні обставини // Магістеріум. К., "КМ Академія", 2004. – С.22-34.

[235] Наприклад, переклади 1 Сам. *І.П. Максимовича,* друковані в «Трудах КДА» у 1861 р.; книг Естер та Ісаії *Я. О. Олесницького*, публіковані у 1865-66 рр.; переклади Бут., Притч, Псалтирі, Пісні Пісень, Естер, 1 та 2 Мак. архімандрита, а згодом єпископа *Порфірія (Успенського),* друковані у 1869 та 1873-75 рр. – *Авт*.

створення Вульгати в контексті біографії Єроніма Стридонського [236], або в контексті аналізу культурно-політичної ситуації навколо створення російського перекладу Біблії[237]. Особливо відзначимо публікацію С.М. Сольського про Острозьку Біблію[238] – видання, що стало визначною подією у духовному та культурному поступі України та усієї Східної Європи.

Апокрифічна література. Апокрифи та канонічні книги Біблії. Публікації цієї групи в ТКДА не є численними: 14 статей та одна рецензія протягом 1861-1906 рр. у полі зору дослідників (у 60-70 рр. цебув насамперед К.І. Скворцов; у 80-ті рр. – К.Д. Попов; на початку 1900-х рр. – М.М. Дроздов та М.Е. Поснов) знаходимо передусім неканонічні тексти, так чи інакше дотичні до християнської церковної традиції. Це, наприклад, послання Полікарпа Смирнського, Климента Римського, Варнави, Ігнатія Богоносця, книги Дидахе та «Пастир», книги Сивілл, сказання про листування Авгаря з Христом[239]. Апокрифічним євангеліям присвячена одна з ранніх публікації в ТКДА К. Скворцова [240]. Цікавими видаються дослідження апокрифів у зв'язку з книгами канонічними або прийнятими Церквою (наприклад, розвідки М.М. Дроздова в контексті його

---

[236] Див.: *Щеголев Н.І.* Жизнь блаженного Иеронима Стридонского. // ТКДА. – 1863.– №№ 1-3.

[237] Див.: *Сольский С.* Об участии императора Александра I в издании Библии на русском языке. // ТКДА. – 1878.– № 1.– С. 172-196.

[238] Див.: *Сольский С.* Острожская Библия в связи с целями и видами ея издателя. // ТКДА. – 1884.– № 7.– С. 293-320.

[239] Див.: *Скворцов К.* О книгах Сивилл. //ТКДА.– 1862.– № 7.– С. 348-384. *Августин, иером.* Два окружных послания св. Климента Римского о девстве или о девственницах. //ТКДА.– 1869.– № 5.– С. 193-227. *Скворцов К.* О послании св. Поликарпа смирнского. //ТКДА.– 1872.– № 6.– С. 452-462. . *Його ж.* О послании св. Игнатия Богоносца. //ТКДА.– 1872.– № 7.– С. 545-558. . *Його ж.* О Когда написана книга «Пастырь?». //ТКДА.– 1872.– № 10.– С. 205-241. *Його ж.* О Когда написано послание Варнавы?. //ТКДА.– 1873.– № 8.– С. 93-113. . *Його ж.* О послании к Диогнету. //ТКДА.– 1873.– № 8.– С. 45-68. . *Його ж.* Когда написано второе послание Климента Римского к коринфянам? //ТКДА.– 1874.– № 1.– С. 2-23. . *Його ж.* О первом послании Климента Римского к коринфянам. //ТКДА.– 1874.– № 4.– С. 48-67. *Попов К.Д.* Учение двенадцати апостолов (новооткрытый памятник древней христианской письменности). //ТКДА.– 1884.– № 11.– С. 344-484. *Родников В.* К сказанию о сношениях князя Авгаря со Христом Спасителем. //ТКДА.– 1903.– № 7.– С. 503-513.

[240] Див.: *Скворцов К.* О евангелиях апокрифических. //ТКДА.– 1861.– № 12.– С. 381-418.

ісагогічного дослідження книги Товита[241]). Також здійснювалося порівняння апокрифів та канонічних книг щодо значущих богословських ідей та сюжетів (наприклад, месіанської ідеї у М. Е. Поснова [242]).

Історична критика Біблії. Наукове дослідження Біблії. Біблійний конкордизм. Цей напрям у публікаціях професури КДА також тісно сполучений з ісагогікою, екзегезою, з історичними та культурологічними розвідками, ґрунтованими на біблійних сюжетах. Адже, як бачимо з аналізу, зіставлення та взаємодія традиційної та науково-раціоналістичної ідейно-методологічних парадигм вже з кінця XIX ст. було одним з важливих змістових складників київської духовно-академічної біблеїстики. Поряд із традиційним православним застосуванням історичного матеріалу для контекстуального дослідження біблійних персонажів та сюжетів [243] бачимо спроби критичного зіставлення традиційної та науково-раціоналістичної методології [244], рефлексію з приводу феномену біблійної критики [245].

Дещо окремо відзначаємо кілька публікацій, поява яких пов'язана з актуалізованою в рамках саме раціоналістичної біблійної критики проблемою біблійного конкордизму, тобто узгодження біблійних

---

[241] Див.: *Дроздов Н.М.* Сказания об Ахикаре или Акире премудром и отношение их к Библии.// ТКДА.– 1901.–№ 5.– С. 65-91. *Його ж.* Тип благородного умершего в народных сказаниях и в книге Товита.// ТКДА.– 1901.– № 7.– С. 417-424.

[242] Див.: *Поснов М.Э.* Мессия и мессианское царство по изображениям апокрифов и пророческих книг (к характеристике внутренней жизни после-пленного иудейства). // ТКДА.– 1906.– т.I.–№ 3.– С. 389-447; т. II.– № 6.– С. 177-213.

[243] Див.: *Гассиев Аф*. Симон волхв и его время (истор.-критич. очерк). // ТКДА. – 1869.– № 10.– С. 3-38. *Песоцкий* С.А. Святый пророк Даниил, его время , жизнь и деятельность. // ТКДА.– 1896.– № 8.– С. 1-28; № 9.– С. 29-76; № 10.– С. 77-156; № 11.– С. 157-220; № 12.– С. 221-268; 1897.– № 2.– С. 269-300; № 3.– С. 301-332; № 4.– С. 333-364; № 5.– С. 365-412; № 6.– С. 413-444; № 7.– С. 445-491; *Богдашевский Д.И.* Исторический характер книги Деяний Апостольских. // ТКДА. – 1909.– т. III.– № 11.– С. 381-425.

[244] Див.: О книге Деяний Апостольских, по поводу не правых взглядов на нее некоторых из современных протестантских толковников. // ТКДА. – 1866.– № 8.– С. 384-414; № 10.– С. 191-250. *Богдашевский Д.И.* О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение. // ТКДА. – 1902.– № 2.– С. 269-302. *Глаголев А.А., свящ.* Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской церкви (по поводу древних и совр. литерат. и обществ. течений против общепринятого значения и употребления христианами ветхозав. свящ. писаний. // ТКДА. – 1909.– т. III.– № 11.– С. 353-380.

[245] Див.: *Рыбинский В.П.* Библейская ветхозаветная критика. // ТКДА. – 1908.– т. III.– № 12.– С. 575-613. *Богдашевский Д.И.* Критические этюды по Новому Завету. // ТКДА. – 1908.– т. I.– № 4.– С. 477-511.

повідомлень з даними наук, в т.ч. і природничих. Так, одним з центральних дискусійних сюжетів був сюжет про історичність та відповідність науці біблійної оповіді про створення світу; тож бачимо публікації, присвячені цьому питанню [246].

Критико-бібліографічні публікації: огляди, рецензії. Це найбільший саме за кількістю публікацій розділ аналізованого масиву: з 1864 до 1911 р. зафіксовано близько 75 різних за жанром та тематичним спрямуванням критико-бібліографічних публікацій київських біблеїстів. Цей масив значимий саме тим, що здатний бути індикатором залучення київської духовно-академічної біблеїстики як до вітчизняного, так і до світового наукового та богословського простору. Він здатен продемонструвати міру сприйняття актуальної у світі на тих чи інших етапах біблеїстичної проблематики; динаміку та спрямованість реагування на методологічні та ідейні виклики, а також здатен бути, як нам здається, індикатором вектора та ступеня рецепції київською біблеїстикою тих чи інших дослідницьких та герменевтичних моделей. Відповідно, критико-бібліографічні публікації в ТКДА можуть бути структуровані за контекстом, за жанрами та за тематикою.

За контекстом визначаємо «зовнішню» та «внутрішню» бібліографію – публікації, присвячені іноземним та російським авторам-біблеїстам. Можемо порівнювати, зокрема, швидкість реагування на російські та закордонні роботи. Таке порівняння опосередковано вказує на рівень приступності нових наукових та богословських джерел в академічному вжитку, а також на ступінь їх залучення до науково-богословської та викладацької праці. Слід відзначити, що відгуки на іноземні публікації, як правило, з'являлися вже у наступному році після видання, а на російські – протягом того ж року. Такі показники, з огляду на тодішній рівень

[246] *Песоцкий С.А.* К вопросу об историческом характере Моисеева сказания о творении мира. // ТКДА.– 1898.– № 3.– С. 289-329. *Ястребов М.Ф.* Соглашение библейского сказания о миротворении с научными данными и выводами естествознания. ТКДА. – 1903.– № 5.– С. 1-29.

розвитку книжкового ринку, зв'язку та транспорту є високими і свідчать про розвинену систему книгопостачання та комплектації академічної бібліотеки. Далі, широке тематичне коло рецензованих робіт, регулярність та частота появи оглядів та рецензій є одним з показників рівня інтенсивності професійної комунікації в духовно-академічному середовищі.

За жанрами критико-бібліографічних публікацій в ТКДА можна виділити:

- щорічні бібліографічні огляди іноземної літератури з біблеїстики, (досліджень Старого та Нового Завіту, праць з біблійної археології) що часом були доволі регулярними: протягом 1882-88 рр. (головним чином, зусиллями А.С. Царевського); 1898-1901 та у 1905 рр. (працею В.П. Рибінського та О.О. Глаголєва) [247];
- рецензії на іноземні та російські праці, серед яких, у свою чергу, визначаються тематичні лінії, зокрема, ісагогіка, екзегеза, історична критика, текстологія, археологія, релігійна та культурна компаративістика, викладання тощо [248];

---

[247] Див.: *Царевский А.С.* Библейская литература истекшего года на западе. Ветхий Завет. // ТКДА. – 1882.– № 4.– С. 341-354; 1883.– № 9.– С. 109-122; 1884.– № 5.– С. 103-123; 1885.– № 4.– С. 566-602.; 1886.– № 12.– С. 675-712. ; 1888.– № 2.– С. 352-364; № 3.– С. 436-449. *Його ж.* Библейская литература истекшего года на западе. Новый Завет. // ТКДА. – 1882.– № 10.– С. 206-220; 1883.– № 12.– С. 685-700; 1885.– № 11.– С. 470-504; 1887.– № 3.– С. 425-457.*Рыбинский В.П.* Заметки о литературе по Св. Писанию Ветхого Завета за истекший год. // ТКДА. – 1898.– № 3.– С. 429-456. 1899. – № 5.– С. 122-144. 1900.– № 6.– С. 286-310. 1905.– т. II.– № 5.– С. 124-146; Т. III.– № 11.– С. 413-435. *Глаголев А.А.* Новости немецкой литературы по библейской археологии. // ТКДА. – 1901.– № 11.– С. 466-474; № 12.– С. 610-618.

[248] Див., напр.: *Малеванский Г., свящ.* [рец. на:] Die grossen Kappadicier – Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nissa als Exegeten, Ein Betrag zur Geschichte der Exegese. v. Lic. H. Weiss. Brauensberg 1872. // ТКДА. – 1872.– № 12.– С. 593-595. *Рыбинский В.П.* (рец. на:) Ф. Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. Общедост. и излож. в связи с новейш.научн. изысканиями курс Св. Писания. Ветхий Завет. Т. I, с илл. по памятникам. Пер. свящ. В.В. Воронцова. Москва, 1897. // ТКДА. – 1897.– № 10.– С. 304-308. *Глаголев А.А.* [рец. на:] Восточные обычаи в библейских странах. Г.В. Тристана. Пер. с англ. В.Н. Аничковой. Изд. Импер. Правосл. Палест. О-ва. СПб., 1900. //ТКДА.– 1901.– № 2.– С. 197-299. *Рыбинский В.П.* К вопросу об отношении Библии к Вавилону. [рец. на:]. H.V. Hiprecht. Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur. Leipzig, 1903. // ТКДА.– 1904.– № 1.– С. 46-58. *Богдашевский Д.И.* [рец. на :] И. Сазерленд. Священные книги Ветхого и Нового Завета. Их происхождение, развитие и характер. С.-Пб., 1907. // ТКДА. – 1907.– т. III.– № 9.– С. 140-143. *Б.Д.* [рец. на:] Архимандрит Михаил (Богданов). Преображение Господа Иисуса Христа, Его предсказания о своей смерти и воскресении и наставления ученикам в Капернауме. Опыт экзегетического исследования XVII и XVIII глав ев. Матфея. Казань, 1906, 410 стр. // ТКДА. – 1909.– т. III.– № 9.– С. 163-166. *Його ж.* [рец. на:] Богословский М.

За цими тематичними лініями корпус рецензій, уміщених у ТКДА, корелюється з вже визначеними вище проблемно-тематичними напрямами публікацій і повинен розглядатися у зв'язку з ними. Цікаво, що тематика оглядів та рецензій, виявляючи характер та ступінь розвитку професійної комунікації вчених та богословів, також демонструє і своєрідну «подієвість» європейської та російської біблеїстики у другій половині XIX-на початку XX ст., акцентуючи на певних «критичних пунктах» її розвитку. Так, у середині 1860-х рр. спостерігаємо перші рефлексії з приводу історико-критичних аспектів творчості Е. Ренана та Д. Штрауса, які стали достатньо потужним подразником для традиційної ісагогіки та екзегези не лише в російській імперії, але й у Європі. Водночас бачимо перші спроби критичного розбору та спростування раціоналістичної протестантської біблеїстики[249]. 1870-ті рр. демонструють приклади спокійнішого ставлення до європейських здобутків – аж до сприйняття переказів та коментованих перекладів популярних за кордоном праць[250]. 1880-ті рр. характерні появою згадуваних вже систематичних оглядів закордонної біблеїстичної літератури, які об'єктивно сприяли переважанню науково-критичної рефлексії над апологетичною[251]. Правда,

---

Общественное служение Господа нашего Иисуса Христа по сказаниям св. Евангелистов. Историко-экзегетичесое исследование. // ТКДА. – 1909.– т. III.– № 9.– С. 168-171. *Богдашевский Д.И.* [Рец. на :] Н. Баженов. Характеристика Четвертого Евангелия со стороны содержания и языка в связи с вопросом о происхождении Евангелия // ТКДА. – 1910.– т. III.– № 9.– С. 149-168.

[249] Див.: *Воронов А.* Протестантское богословие и вопрос о богодухновенности Св. Писания. // ТКДА. – 1864.– № 4.– С. 403-447; № 9.– С. 1-70. Див.: *Орда Х.* Апологетическая и полемическая литература на Западе против сочинения Эрнеста Ренана «Vie de Jesus». // ТКДА. – 1864.– № 9.– С. 71-160. *Його ж.* Характеристический образ Иисуса. Библейский опыт. соч. Даниеля Шенкеля. Висбаден, 1864. // ТКДА. – 1864.– № 10.– С. 237-244. *Його ж.* Жизнь Иисуса для немецкого народа, обработанная Штраусом. Лейпциг, 1864. // ТКДА. – 1864.– № 10.– С. 244-252. *Його ж.* Элементарная и критическаяч история Иисуса, соч. Пейра. Париж, 1864. // ТКДА. – 1864.– № 10.– С. 252-260.

[250] Див.: *Малеванский Г., свящ.* [рец. на:] The witness of history to Christ. The Hulsean lectures for the year. 1870. By the rev. F. Farrer + Entstenung des Christentung, von T. Allies. Autorisirte Übersetzung. Münster, 1870. // ТКДА. – 1872.– № 4.– С. 161-163 *Його ж.* [рец. на:] Die grossen Kappadicier – Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nissa als Exegeten, Ein Betrag zur Geschichte der Exegese. v. Lic. H. Weiss. Brauensberg 1872. // ТКДА. – 1872.– № 12.– С. 593-595. Також згадаємо про коментований переклад книги Ф.Й. Лаута "Фараон, Моисей и Исход", здійснений 1875 р. архим. Антоніном (Капустіним) або про переказ твору Георга Сміта "Chaldaische Genesis", зроблений 1879 р. Ф. Покровським. – *Авт*.

[251] Див.: *Олесницкий А.* Книга Песни Песней и ее новейшие критики. // ТКДА. – 1881.– № 4.– С. 367-451; № 5.– С. 45-77; № 7.– С. 255-323; № 12.– С. 405-465; 1882.– № 1.– С. 1-44; № 3.– С. 171-201; №

часом ідеологічна домінанта, визначена статусом КДА в релігійно-політичній та культурно-освітній системі Російської імперії, давалася взнаки, і критичні огляди ставали елементом церковного офіціозу[252]. У 1890-х рр. серед небагатьох критико-бібліографічних публікацій помітним був відгук на фундаментальну працю Ф. Вігуру, яка, по суті, підсумовувала традицію «старої ісагогіки»[253].

Перше десятиліття XX ст. було достатньо представлене відзивами на публікації західних авторів з біблійної археології, що пов'язано з відомими знахідками на межі двох століть [254]. Знову актуалізувалися питання історичної критики Біблії, раціоналізму в біблеїстиці (реакція на чергові перевидання праць Е. Ренана, на роботи представників німецької ліберально-протестантської екзегези, які застосовували історико-критичні методи [255]). Нарешті, у 1910-ті рр., як і в попередній період, залишалася актуальною рефлексія з приводу біблійної історії, історичної критики Біблії, а також текстології [256].

6.– С. 190-207; № 9.– С. 3-51. *Сольский С.М.* Пророк Даниил и Апокалипсис св. Иоанна. Сочинение Оберлена. Перевод протоиерея А. Романова // ТКДА. – 1883.– № 6.– С. 365-366. *Олесницкий А.* Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики. // ТКДА. – 1883.– № 11.– С. 333-395; № 12.– С. 535-616. *Сольский С.М.* Каков может быть состав научных введений в книги Св. Писания в настоящее время?//ТКДА. –1887.–№ 3.– С. 358-376.

[252] Див.: *Покровский Ф.Я.* По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-прорицателей. // ТКДА. – 1890.– № 1.– С. 61-98.

[253] Див.: *Рыбинский В.П.* [рец. на:]Ф. Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. Общедоступный и изложенный в связи с новейшими научными изысканиями курс Св. Писания. Ветхий Завет. Т. I с иллюстрациями по памятникам. Перевод свящ. В.В. Воронцова. Москва, 1897. // ТКДА. – 1897.– № 10.– С. 304-308.

[254] Див.: *Глаголев А.А.* Новости немецкой литературы по библейской археологии. // ТКДА. – 1901.– № 11.– С. 466-474; № 12.– С. 610-618. А також праці В.П. Рибінського 1903 та 1904 рр., присвячених критиці панвавілонізму (див.: у розділі компаративістики – *Авт*.)

[255] Див.: *Глаголев А.А.* [рец. на:] Die bleibende Bedentung des Alten Testaments, von Emil Kautzsh, Tübingen und Leipzig. // ТКДА. – 1902.– № 11.– С. 491-504. *Богдашевский Д.И.* [рец. на:] Эрнест Ренан. Жизнь Иисуса. //ТКДА.– 1907.-т. III.– № 9.– С. 148-151. *Б. Д.* [рец. на:] A. Harnack. Lucas der Artz, der Verfasser der dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Leipzig, 1906 (Beiträge zur Einleitung in das Neue Teatament) S/ I+160. //ТКДА.– 1909.-т. III.– № 9.– С. 166-168.

[256] Див.: *Глаголев А.А., свящ.* [рец. на:] Палестина и ее история. Шесть популярных лекций профессора Г. фон Содена. Пер. с нем. В. Линд. Москва.1909. Стр. VII+140. //ТКДА.–1910.–т. II.–№ 10.– С. 306-308. *Богдашевский Д.И., прот.* [рец. на:] О. Пфлейдерер. Возникновение христианства. Перевод Г.Ф. Львовича. С-Петербург, 1910, 175 стр. //ТКДА.– 1911.-т. I.– № 2.– С. 290-292. *Богдашевский Д.И., прот.* [рец. на:] Adolf Deissmann. Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen. 1909. I+IX+376. //ТКДА.– 1911.-т. I.– № 2.– С. 294-298.

«Внутрішня» бібліографічна критика, відображена в публікаціях ТКДА, носила, звичайно, менш полемічний характер. Визначальними для реагування на публікації колег-співвітчизників були радше усталені професійні науково-богословські зацікавлення авторів рецензій, хоча не можна не відзначити все ж кількох особливо активних рецензентів (С.М. Сольський, В.П. Рибінський, Д.І. Богдашевський, О.О.Глаголєв). Найпомітнішою полемічною реакцією була тут реакція на книгу М. Морозова про походження Апокаліпсису [257].

Результати проведеного аналізу створюють підстави для розширення поля дослідження. Зокрема, аналізований масив може бути розширений за рахунок інших публікацій біблеїстів з КДА, як у Києві, так і поза ним. У зв'язку з цим заслуговують на дослідження публікації київських авторів в друкованих органах СПбДА, МДА, КазДА і навпаки – публікації вчених і богословів цих академій в ТКДА. Подальший аналіз біблеїстичної проблематики в КДА може здійснюватися в цілому та за окремими проблемно-тематичними напрямами у зв'язку з еволюцією проблематики європейської біблеїстики та з урахуванням аналогічних процесів в інших ДА розглядуваного періоду.

2.2. З біблеїстичної спадщини Стефана Сольського: біблійна ісагогіка

Персональна репрезентація київської духовно-академічної традиції у галузі бібліологічних досліджень та викладів з необхідністю базується, зокрема, на розгляді та аналізі спадщини професора Київської духовної

[257] Див.: *Богдашевский Д.И.* [рец. на:] Н. Морозов. Откровение в грозе и буре. История возникновения Апокалипсиса. // ТКДА. – 1908.– т. III.– № 9.– С. 143-148.

академії Стефана Михайловича Сольського (1835 (за ст.ст. 27.12.1834) – 1900). Серед основних бібліографічних джерел відомостей про науково-педагогічну діяльність С.М. Сольського в КДА відзначимо насамперед ті, де зафіксовані свідчення сучасників та колег: пропам'ятну статтю його учня та молодшого колеги Д.І. Богдашевського, на той час доцента Академії[258]; некролог, написаний доцентом КДА протоієреєм Ф. Титовим[259] та промови професора КДА В.Ф. Певницького та того ж Д.І. Богдашевського, присвячені пам'яті спочилого професора[260]. Крім того, це численні, досі, на жаль, повною мірою не впорядковані та докладно не проаналізовані прижиттєві документі, що характеризують Сольського як вченого та викладача, а також як громадського діяча. Це, передусім, матеріали засідань Ради КДА[261] та матеріали архівних фондів[262]. Серед сучасних джерел назвемо статтю про С.М. Сольського у відомому словнику А. Меня[263] та коротку довідку про нього в сучасному біобібліографічному покажчику, присвяченому дослідникам Біблії в дореволюційній Російській імперії[264]. Ці стаття та довідка є цілковито компілятивними, створеними на основі згаданих вище текстів Богдашевського та Титова. До того ж, бібліографія праць Сольського,

---

[258] Див.: *Богдашевский Д.И.* Учено-литературная деятельность покойного профессора Киевской духовной Академии С.М. Сольского //Труды КДА (далі – ТКДА ...). – 1900. – т. III. – № 12. – С. 660–685.

[259] Див.: *Титов Ф.,свящ*. Стефан Михайлович Сольский. (Некролог).–Там само.–С. 629–640.

[260] Див.: Там само. – С. 647–659.

[261] Див., напр.: Извлечения из Протоколов Совета Киевской духовной академии за 1884/5 уч. год. Киев, Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1886. Протокол от 17 августа 1884 г. – С. 3, 4–5; Извлечения из Протоколов Совета Киевской духовной академии за 1886/7 уч. год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1888. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1886/7 уч. год. – С. 1–2; Извлечения из Протоколов Совета Киевской духовной академии за 1887/8 уч. год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1889. п. IX Протокола от 27 сентября 1887 г. – С. 40, 42–43; Извлечения из Протоколов Совета Киевской духовной академии за 1888/9 уч. год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1890. п. IX Протокола от 12 июня 1889 г. – С. 328; Извлечения из Протоколов Совета Киевской духовной академии за 1889/90 уч. год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1891. п. IX Протокола от 27 октября 1889 г. – С. 43–44.

[262] Це, зокрема, документи з фондів № 486 та № 711 Центрального державного історичного архіву у м. Києві (ЦДІАУК).

[263] *Протоиерей Александр Мень*. Библиологический словарь. В 3-х томах. М., Фонд Александра Меня, 2002. – т. 3. – С. 144–145.

[264] Див.: Русские писатели-богословы. Выпуск 2. Исследователи и толкователи Священного Писания. Биобиблиографический указатель. (Сост. *Чистякова А.С., Степанова Н.С., Курочкина О.В*.; отв.ред. *Каспарова Н.Н*.) – М.,Российская Государственная библиотека, Новоспасский монастырь,1999.– С. 191–194.

подана в них, далеко не є повною, а в згаданому біобібліографічному покажчику, попри жанрову претензію, ще й недбало, з численними помилками, укладена. Нарешті, одним з найважливіших джерел, з яких лише і можемо дізнатися про ідейну та теоретичну складову діяльності Сольського, є його опубліковані науково-богословські та популярні праці. Аналізу загального масиву цих текстів та окремих його частин і буде присвячено цей нарис.

Народжений на Волині у родині сільського священика, С.М. Сольський у 1857 р. закінчив Волинську духовну семінарію, а у 1861 р. – Київську духовну академію. Потім з 14 жовтня 1861 р. протягом майже трьох років викладав Святе Письмо в Київській духовній семінарії, а з 14 квітня 1864 р. до 25 січня 1897 р., понад 32 роки, викладав у КДА, обіймаючи постійно кафедру Святого Письма Нового Завіту, перебуваючи послідовно на посадах бакалавра (1864–1867), екстраординарного професора (1867–1868), ординарного (1878–1889) та заслуженого ординарного (1889–1897) професора. Його науково-викладацька діяльність сполучалася з неабиякою громадською та адміністративною активністю (Сольський був активним членом правління Академії, її інспектором, а з 1894 р. – київським міським головою)[265]. Проте саме своєю науково-богословською та педагогічною творчістю С.М. Сольський уособив важливий етап в розвитку вітчизняної духовно-академічної біблеїстики.

Основними напрямами професійної активності, через які С.М. Сольський найповніше виявив себе як дослідник Святого Письма, були викладання та науково-богословська праця, що, звичайно ж, визначалося його статусом викладача православного вищого духовно-навчального

[265] Див.: *Титов Ф.* Вказ. тв. – С. 629–630; Извлечения из Протоколов Совета Киевской духовной академии за 1888/9 уч. год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1890. п. IX Протокола от 12 июня 1889 г. – С. 328; Извлечения из Протоколов Совета Киевской духовной академии за 1889/90 уч. год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1891. п. IX Протокола от 27 октября 1889 г. – С. 43–44; ЦДІАУК. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 1796. – Арк. 1–3.; Там само. – Спр. 1910. – Арк.1–2; Там само. – Спр. 2990. – Арк. 1–1зв.; Там само. – Спр. 2313. – Арк. 1–3зв.

закладу, одного з духовно-ідеологічних стовпів Російської імперії. Для нас тут більш важливим є зазначити типову для православної духовно-академічної професури колізію. А саме: домінування апологетичних та морально-дидактичних завдань та відповідних світоглядних, методологічних та методичних вимог, зумовлене саме специфікою праці у вищому церковному духовно-навчальному закладі, визначило особливості теоретичних зацікавлень та концептуальних акцентів у науково-богословській та публіцистичній творчості вченого.

Висловлене вище припущення в цілому корелюється з результатами аналізу жанрової структури та наукової тематики творів С.М. Сольського. Передовсім зазначимо, що переважна більшість цих праць[266] були присвячені тематиці бібліологічній, тобто визначалися професійним його статусом в Академії. Говорячи про методологічне спрямування та основні жанри цих публікацій, виділяємо серед них твори богословсько-апологетичного, історико-богословського спрямування та популярні богословсько-дидактичні твори. Увесь їх масив можна розподілити за такими рубриками:

– науково-богословські статті та монографія, в т.ч. опубліковані промови (доповіді), що фактично мають статус статей[267];

---

[266] Публікувалися протягом 1866–1896 рр. в основному в київських «Трудах КДА», «Воскресном чтении», «Руководстве для сельских пастырей», а також в московському «Православном Обозрении».

[267] Див.: *Сольский С.М.* Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики// ТКДА. – 1866, № 10. – С.157–190; № 11. – С. 305–342; № 12. – С. 466–506*; Його ж.* Употребление и изучение Библии в России// Православное обозрение. – 1868. – т. 27. – № 10 (октябрь) – С. 145–180; № 11 (ноябрь) – С. 251–270; *Його ж.* Обозрение трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени// Православное обозрение. – 1869. – т. 1. – № 2. – С.190–221; № 4. – С. 538–577; № 6. – С. 797–822; *Його ж.* Сверхъестественный элемент в новозаветном Откровении по свидетельствам Евангелий и посланий апостола Павла сравнительно с другими новозаветными книгами. //ТКДА. –1876. – № 1. – С. 3–49; № 2. – С. 203–221; № 5. – С. 296–335; № 9. – С. 443–499; № 12. – С.553–593; 1877. – № 1. – С 150–234 (окремо видана – Киев: тип. Давиденко, 1877. – VI, 289 с.); *Його ж.* Речь перед защитой диссертации «Сверхъестественный элемент…» //ТКДА. – 1877. – № 10. – С. 195–204; *Його ж.* Об участии императора Александра I в издании Библии на русском языке (речь, произнесенная в собрании в день столетней годовщины рождения императора Александра I) //ТКДА. – 1878, № 1.– С. 172–196. (окремо: Киев: Тип. Давиденко, 1878. – 24 с.); *Його ж.* О библейском миросозерцании в жизни древнерусского народа: (Речь, сказанная в торжественном собрании Киевской духовной Академии 28 сентября 1878 г.) //ТКДА. – 1878. – т. 4. – № 11. – С. 201–237 (окремо: Киев: Тип. Давиденко, 1878. – 37 с.); *Його ж.* Острожская Библия в связи с целями и видами ея издателя //ТКДА. – 1884. – № 7. – С. 293–320; *Його ж.* Каков может быть

– публікації у вигляді лекцій, або тексти, що фактично виконують таку роль[268];
– критико-бібліографічні статті та рецензії[269]. Тут, окрім опублікованих у традиційний спосіб та у відповідних рубриках книжок «Трудов КДА», обов'язково слід також відзначити опубліковані у специфічний спосіб рецензії С.М. Сольського на кандидатські, бакалаврські, магістерські роботи, що в різні роки розглядалися на засіданнях Ради КДА та були зафіксовані у її протоколах[270]. Ці тексти Сольського, безумовно важливі з наукового боку, не зазначені у жодній бібліографії вченого[271]. До останнього часу вони взагалі не були належним чином впорядковані та атрибутовані; нині ми розпочинаємо цю роботу.

состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время?// ТКДА. – 1887. – т. I. – № 3. – С. 358–376.

[268] Див.: *Сольский С.М*. Из чтений по Ветхому Завету. Глава 1. История науки по Ветхому Завету и история происхождения Ветхозаветных книг. // ТКДА.– 1870. – т. III. – № 9. – С. 589–640; *Його ж*. Из чтений по Ветхому Завету. Глава 2. История собрания ветхозаветных книг в один священный кодекс, или история ветхозаветного канона// ТКДА. – 1871. – т. III. – № 7. – С. 71–117; *Його ж*. Из лекций по Новому Завету// ТКДА. – 1877. – т.III. – № 8. – С. 234–284; 1878. – т. I. – № 4. – С. 98-127;

[269] Див.: *Сольский С.М*. Библиографические заметки: «Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета», К., 1871; «Руководство к последовательному чтению пророческих книг Ветхого Завета», К., 1871// ТКДА. – 1871. – т. III. – № 8. – С. 431– 444; *Його ж*. Отзыв о Толкованиях Иринея Клементьевского.//Православное обозрение, 1869, т. 1, С. 570; *Його ж*, Библиографические заметки: «Пророк Даниил и Апокалипсис св. Иоанна. Сочинение Оберлена, перевод прот. А. Романова. Тула. 1882; «Руководственное пособие к пониманию Псалтири» свящ. Хр. Орда, К., 1882// ТКДА. – 1883. т. II. – № 6. – С. 356-368; *Його ж*. Библиографич. заметки: «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа» свящ. Т. Буткевича. Москва, 1883; «Материализм, наука и христанство. Сборник сочинений современных писателей XIX в.; «Жизнь Иисуса Христа» Эдмонда Прессанэ. Часть 2-я. СПб., 1883 //ТКДА. – 1884. – № 12. – С. 539–558; *Його ж*. Библиографические заметки: «Руководство к изъяснительному чтению Четвероевангелия и Деяний Апостольских» А. Иванова. К., 1886; «Учебное руководство к толковому чтению Четвероевангелия и книги Деяний Апостольских» Д. Боголепова. Изд. 2. М., 1886; «Толковое Евангелие от Матфея, составленное по древним святоотеческим толковникам Евфимием Зигабеном». Перевод с греческого. К., 1886 // ТКДА. – 1886. – № 12. – С. 713–724; *Його ж*. Библиографические заметки: «Жизнь и труды святого апостола Павла» Фаррара // ТКДА. – 1887. – № 1. – С. 140–152.

[270] Див., напр.: Протокол заседания Совета КДА от 11 июня 1882 года. // ТКДА. – 1882. – т. III. – Приложения. – С. 217–219; Протокол заседания Совета КДА от 9 июня 1883 года. // ТКДА. – 1883. – т. III. – Приложения. – С. 245–247; Протокол заседания Совета КДА от 12 июня 1893 года. //ТКДА. – 1893. – т. III. – Приложения. – С. 227–228.

[271] Відоме нам виключення складає хіба що згаданий у А. Меня відгук С.М. Сольського на магістерську дисертацію М.Й. Вержболовича «Пророческое служение в Израильском (десятиколенном) царстве», зафіксований у протоколах Ради КДА за 1891–92 навчальний рік та уміщений у 3-му числі «Трудов КДА» за 1893 р. (див. статтю А. Меня про М.Й. Вержболовича в: Библиологический словарь. В 3-х томах. М., Фонд Александра Меня, 2002. – т. 1. – С. 204).

– популярні публікації релігійно-дидактичного характеру, розраховані на «підвищення кваліфікації» парафіяльного духовенства або призначені для повчального читання серед православних мирян[272];
– проповіді-«слова» на недільні біблійні читання під час Великого посту[273] (часто на Пасії), підготовка яких була звичайним елементом богословсько-екзегетичної та церковно-педагогічної діяльності київської духовно-академічної професури, успадковуючи, до речі, традицію, заведену й оформлену в київській православній літургійній культурі ще Петром Могилою[274].

Тематика окремих публікацій із зазначеного масиву творів С репрезентує кілька напрямів біблеїстики, які стали предметом особливого науково-богословського та педагогічного зацікавлення С.М. Сольського. Таке зацікавлення не було випадковим; як писав про свого вчителя і старшого колегу Д.І. Богдашевський, «...у своїх працях він завжди суворо пристосовувався до сучасних наукових завдань та вимог життя»[275]. Очевидно, що той етап розвитку київської (та в цілому в Російській імперії) духовно-академічної біблеїстики як історичної та богословської науки, учасником якого у 60-х–90-х роках XIX століття був сам Сольський,

---

[272] Див.: *Сольский С.М.* Апостолы и их вера после явления им воскресшего Господа. //Воскресное чтение. – 1880. – № 16. – С. 164–166; *Його ж*. Св. Иоанн Богослов.// Воскресное чтение. – 1880. – № 39. – С. 425–428; Його ж. Рождество Христа Спасителя. .// Воскресное чтение. – 1880. – № 51. – 555-558; *Його ж*. Крещение Господне// Воскресное чтение. – 1881. – № 1. – С. 5–7; *Його ж*. Св. апостолы Петр и Павел// Воскресное чтение. – 1883. – № 27. – С. 235–238; *Його ж*. Прощальная беседа Апостола Павла с ефесскими пастырями //Руководство для сельских пастырей. – 1869. – № 2. – С. 8-16, 37-43, 77-85.

[273] Див., напр.: ТКДА. – 1872. – т. І. –№ 3. – С. 601-608; 1873. – т. І. – № 3. – С. 435–442; 1874. – т. І. – № 3. – С. 350–358; 1875. – т. І. – № 4. – С. 230–238; 1878. – т. І. – № 4 – С. 191–196; № 5. – С. 230–238; 1884. – т. І. – № 4. – С. 642–651; 1885. – т. І. – № 4 – С. 457–467; 1886. – т. І. – № 4. – С. 529–538; 1887. – т. І. – № 4. – С. 523–533; 1888. – т. ІІ. – № 5. – С. 45–52; 1889. – т. І. – № 4. – С. 541–549; 1890. – т. І. – № 4. – С. 557–564; 1891. – т. І. – № 4. – С. 640–648; 1892. – т. І. – № 4. – С. 537–545; 1893. – т. І. – № 3. – С. 437–445; 1894. – т. І. – № 4. – С. 554–562; 1895. – т. І. – № 4. – С. 509–516; 1896. – т. І. – № 3. – С. 413–420; Воскресное чтение. – 1883. – № 14. – С. 119–122.

[274] Архімандрит Києво-Печерської Лаври Петро Могила склав спеціально чин Пассій для православних Київської митрополії, який був затверджений на соборі у Києві 1628 (9?) р.

[275] *Богдашевський Д.І.* Учено-литературная деятельность покойного профессора Киевской духовной Академии С.М. Сольского //Труды КДА (далі – ТКДА ...). – 1900. – т. ІІІ. – № 12. – С. 682.

у сукупній взаємодії зовнішніх та внутрішніх чинників[276] визначив саме такі основні теми його бібліологічних та екзегетичних досліджень[277].

Першим тематичним напрямом, можливо, не найбільшім за кількістю творів, проте достатньо значним за обсягом тексту, стало *біблійне богослов'я* та побудована на ньому *апологетика*, явлені передусім у докторській дисертації «Сверхъестественный элемент в новозаветном Откровении по свидетельствам Евангелий и посланий апостола Павла сравнительно с другими новозаветными книгами» (1877). Цей екзегетичний та богословсько-апологетичний твір може вважатися знаковим, адже він засвідчив становлення С.М. Сольського як православного богослова та викладача духовно-навчального закладу.

Другий тематичний напрям професійної реалізації Сольського як богослова та біблеїста, який також цілковито визначався його статусом викладача духовної академії, демонстрував елементи *практичної*, *гомілетичної* та *моральної екзегези* з переважанням акомодативного та типологічного підходів. Йдеться про згадані вже проповіді-«слова» на недільні читання Святого Письма, а також про популярні церковно-дидактичні публікації, присвячені біблійним темам та сюжетам.

Третім, чи не «наймасивнішим» за кількістю та обсягом творів тематичним напрямом є у Сольського *історія біблієзнавчих досліджень та тлумачень Святого Письма* («библиологии и экзегетики», словами автора) у християнському світі від доби ранньої Церкви до середини XIX століття, зразково виписана вченим на основі сучасних йому західних джерел[278] у

---

[276] Характеристику етапу див.: *Головащенко С.І.* Київська духовно-академічна традиція XIX – початку XX ст. в історії вітчизняного біблієзнавства // Наукові записки НаУКМА. – т. 19. Філософія та релігієзнавство. – К., «КМ Academia», 2001. – С. 87–89.

[277] Про тематику таких досліджень в КДА див.: *Головащенко С.І.* Біблеїстична проблематика в Академії у 1861–1914 рр. (за публікаціями в «Трудах КДА» // Наукові записки НаУКМА. – т. 35. Київська Академія. – К., «КМ Academia», 2004. – С. 51–60.

[278] Зазначається (див.: *Богдашевський Д.І.* Вказ.тв. – С. 660), що «Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики» у деяких своїх розділах укладений переважно на ґрунті праці: *Rosenmüllerus D.I.G.* Historia interpretationis Librorum Sacrorum in Ecclesia Christiana. Pars 1–5. Vols. 4. Lipsiae, 1795–1814. Окрім цього, за нашим аналізом індексу цитування, у зазначених в цьому тематичному напрямі статтях С.М. Сольський найбільше використовував або критично згадував такі

статтях «Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики» (1866), у лекції «Из чтений по Ветхому Завету. Глава 1. История науки по Ветхому Завету» (1870) та у першій частині «Из лекций по Новому Завету» (1877). Сюди ж з необхідністю примикає *історія засвоєння, збереження, відтворення та витлумачення біблійного тексту на вітчизняних теренах* з часів Київської Русі знову-таки до середини XIX століття. Ця історія викладена у статтях «Употребление и изучение Библии в России» (1868), «Обозрение трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени» (1869), «Острожская Библия в связи с целями и видами ея издателя» (1884), у надрукованій промові «Об участии императора Александра I в издании Библии на русском языке». Ця ж тема, у свою чергу, доволі органічно переростала у Сольського в тему «*Біблія у вітчизняному духовному та культурному просторі*». Яскравим прикладом цього, окрім цілих розділів з названих текстів, може слугувати опублікована промова «О библейском миросозерцании в жизни древнерусского народа» (1878). Зазначимо, що цей тематичний напрям в

праці західних авторів: *Keil K.Fr*. Lehrbuch der historischen kritischen Einleitung in die kanonischen und apokriphischen Schriften des Alten Testamentes. Frankfurt a.M und Erlangen, 1859; *Keil C.Fr*. und *Delitzch* F. Biblischer Commentar über das Alte Testament. Theile I–V. Leipzig, 1861–75; *Bleck Fr*. Einleitung in die Heilige Schriften. 1 Th. Einleitung in das Alte Testament. Herausgegeben von Ioh. Bleck und Ad. Kamphausen. 5-te Auflage besorgt von I. Wellhausen. Berlin, 1886; *Hilgenfeld A*. Der Kanon und die Kritik des Neue Testaments. Halle, 1863; *Його ж.* Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipzig, 1875; *Fürst Iul*. Geschichte der biblischen Literatur und des jüdischhellenistischen Schriftthums. Historisch und kritisch behaudelt von I. Fürst. Bände 1–2. Leipzig. 1867–1870; *Його ж.* Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch Leipzig, 1868; *Guericke Heinr. E. Fr*. Beitrage zur historisch-Kritischen Einleitung ins Neue Testament. Halle, 1828; *Його ж*. Gesammtgeschichte des Neuen Teataments, oder Neuetestamentliche Isagogik. Der historisch-kritischen Einleitung ins Neue Testament. Leipzig, 1854, 1868; *Герике Г.Е.Ф.* Введение в новозаветные книги Священного писания. Перевод с немецкого под редакцией архим. Михаила (Лузина) 1-я и 2-я половины. Москва, 1869; *Reuss Ed*. Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments. Braunschweig, 1864; *Eichhorn Ioh. Gottfr.* Einleitung in das Neue Testament. Bd. 1–5. Vols. 4. Leipzig, 1804–1827; *Його ж.* Einleitung in das Alte Testament. T. 1–5. Vols. 5. Göttingen, 1823–24; *De Wette Leberecht W.M.* Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments. Berlin, 1822–26; *Його ж.* Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apocriphischen Bücher des Alte Testament. Berlin, 1869; *Його ж*. Die Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments. Berlin, 1860; *Ewald H*. Iahrbücher der biblischen Wissenschaft, von ersten Iahrbuche bis zum zwölfen (erste Hälfte). Göttingen, 1848–65; *Його ж*. Die drei ersten Evangelien ubersetzt und erklart. Göttingen, 1850; *Його ж*. Geschichte der Volk Israel. viert. Band. 1864; *Його ж.* Das Sendschreiben an die Hebraer und Iakobus ubersetzt und erklart. Göttingen. 1870; *Credner K. Aug*. – Beitrage zur Einleitung in die biblischen Schriften. Halle, 1832–38. Власне оцінкам С.М. Сольським та іншими його колегами по КДА доробку представників різних шкіл західної біблеїстики докладніше будуть присвячені наступні наші розвідки.

цілому виконаний з використанням найрепрезентативніших на час написання російських наукових збірок першоджерел[279].

Нарешті, всі попередні теми та напрями синтезував *четвертий* напрям, який можна визначити як *проблеми біблійної ісагогіки*, тобто спеціальної біблієзнавчої дисципліни, предметом якої є побудова та виклад т. зв. «вступів» до вивчення Святого Письма в цілому, а також окремих біблійних книг. Цей тематичний напрям бібліологічних творів С.М. Сольського навряд чи поступається попередньому за масою (обсягом) створених текстів. А от за ступенем наукової заангажованості автора, за інтенсивністю ідейного та теоретичного пошуку та мірою оригінальності переважає усі згадані вище і є, як припускаємо, домінуючим у науково-богословській та публіцистичній творчості Сольського-біблеїста.

Розглядаючи його творчість в цілому, побачимо наскрізну лінію тематичної та ідейної наступності, починаючи з найпершої статті в «Трудах КДА». Цю наступність демонструють в даному випадку присвячені історії становлення концептуальних засад біблійної ісагогіки та побудови наукових посібників-«вступів» до вивчення Святого Письма великі фрагменти робіт «Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики»[280], «Обозрение трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени»[281], «Из чтений по Ветхому Завету. Глава 1. История науки по Ветхому Завету»[282]. Далі, особливо відзначимо

---

[279] С.М. Сольський у статтях, присвячених вітчизняній історії збереження та тлумачення Святого Письма, систематично посилається, зокрема, на такі праці: *Горский А.,Невоструев К.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки», М., 1855–69; *Востоков А.* Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842; *Буслаев Ф.* Исторические очерки народной словесности и искусства. Т. 1–2. СПб., 1861; *Безсонов*. Калики Перехожие. Сборник стихов и исследование. Ч. I. Вып. 1–3, Ч. II, Вып. 4–6., СПб., 1861–1864; а також на описи монастирських бібліотек та дослідження слов'янських біблійних списків, уміщені в «Известиях императорской академии наук», «Чтениях в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете».

[280] Див.: ТКДА.—1866. – № 10. – С. 157, 169–175; № 11. – С. 327, 334–335; № 12. – С. 470–473, 478–481, 486, 488–494, 499, 500-501, 502–505.

[281] Див.: Православное обозрение. – 1869. – т. 1. – № 4. – С. 568–577; № 6. – С. 799–800, 814, 818–820, 821–822.

[282] Див.: ТКДА.– 1870. – т. III. – № 9. – С. 590–592, 593–601

фрагменти праці «Из лекций по Новому Завету»[283], де Сольський запропонував, обґрунтовував та спробував зреалізувати власну версію бібліологічного «Вступу» (хоча і не завершив цієї праці, про що жалкували сучасники[284]). Це також фрагменти бібліографічних заміток Сольського, присвячені аналогічним спробам своїх сучасників. Особливо відзначимо аналіз навчальних програм з викладання Святого Письма для православних духовних семінарій[285] у рецензії на посібники для читання книг Старого Завіту Х. Орди та оцінка посібника А. Іванова до пояснювального читання Четвероєвангелія та книги Діянь Апостольських як такого, що наближається до стану «науково-екзегетичних наукових посібників»[286]. Заголовною ж працею цього тематичного напряму, і, як виявляється, текстом, що репрезентував й підсумовував ідейну та концептуальну еволюцію автора у цій галузі бібліологічних досліджень, є одна з його пізніх робіт – «Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время?» (1887).

Питання про те, чим визначена зацікавленість С.М. Сольського у цій темі, на нашу думку, яскраво відбиває з згадувану вище специфіку ідейно-теоретичного контексту та соціального статусу вченого. З одного боку – православного академічного (тут же читай: офіційного) богослова, викладача вищого духовно-навчального закладу, державного службовця, чиновника одного з вищих рангів за ідеологічним відомством[287]; а з іншого боку – освіченого професіонала, достатньо якісно поінформованого у європейських книжних джерелах з свого фаху – як у старих, так і в сучасних йому[288].

---

[283] Див.: ТКДА. – 1877. – т. III. – № 8. – С. 244, 246, 248–255.

[284] Див.: *Богдашевський Д.І.* Вказ.тв. – С. 671.

[285] Див.: ТКДА. – 1871. – т. III. – № 8. – С. 431– 434.

[286] Див.: ТКДА. – 1886. – № 12. – С. 713–724 .

[287] С.М. Сольський закінчив кар'єру дійсним статським радником (див.: *Титов Ф.* Вказ. тв. – С. 629) – чиновником 4-го класу; цей чин давав право на спадкоємне дворянство.

[288] Особливо, якщо зіставляти із теперішнім ступенем доступу професури наших вищих навчальних закладів до новітньої закордонної літератури з будь-якого фаху – особливо з тієї ж біблеїстики. Мені вже доводилося наводити дані, що свідчать про непорівнянність тодішнього і

Тож теоретичні зацікавлення біблеїста та розставлені ним концептуальні акценти у розкритті саме цієї теми, теми біблійної ісагогіки як науково-богословської дисципліни та побудови вступних навчальних посібників для вивчення біблійних книг якнайбільше визначилися домінуванням відповідних апологетичних та морально-дидактичних завдань та відповідних світоглядних, методологічних та методичних вимог. Проте і потреби пошуку шляхів покращення методичного забезпечення викладання бібліології, і потреби утвердження офіційно-православних світоглядних та ідеологічних засад тут доволі своєрідно задовольнялися, з огляду на об'єктивну неминучість ідейної та теоретичної взаємодії із цілою низкою західноєвропейських[289] біблеїстичних шкіл та традицій. Як саме це відбувалося? Проаналізуємо основні ідеї та концептуальні твердження з теми бібліологічних ісагогічних вступів, що містяться у названих вище працях.

Як про значну ваду сучасної йому вітчизняної бібліологічної літератури С.М. Сольський писав про «нестачу наукового посібника, який викладав би у цілісному систематичному вигляді відомості, що стосуються зовнішнього боку книг Святого Письма та їх внутрішнього змісту»[290]. Та і десятиліття по тому він мав усі підстави стверджувати, що «... ми ще маємо такого наукового вступу, який у систематичному вигляді оглядав би усі книги Старого й Нового Завіту та давав би наукові відповіді на питання, поставлені з точки зору негативних поглядів на їх походження, склад, їхнє значення для християнського релігійного віровчення...»[291]. Основними недоліками існуючих посібників він вважав: з зовнішнього боку – надмірно популярний виклад загальновідомих відомостей про

теперішнього стану у цьому відношенні: *Головащенко С.І.* Біблеїстична проблематика в Академії у 1861–1914 рр. (за публікаціями в «Трудах КДА») //Наукові записки НаУКМА. – т. 35. Київська Академія. – К., «КМ Academia», 2004. – С. 58.

[289] У Сольського – переважно німецьких, як засвідчує бібліографія його праць.

[290] *Сольский С.* Из лекций по Новому Завету. // ТКДА. – 1877. – т. III. – № 8. – С. 244.

[291] *Його ж.* Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время? //ТКДА. – 1887. – т. I. – №3. – С. 358.

біблійні книги без критичної перевірки тих запитань та заперечень, які висунуті проти цих відомостей наукою, а з внутрішнього – механічний виклад змісту цих книг, без розкриття внутрішнього зв'язку, єдності думки та мети різних розділів з їх складу[292]. Тож, досліджуючи історію біблійної ісагогіки та екзегетики, власноруч викладаючи відомості про книги Святого Письма, вчений усвідомлював потребу представити спробу такого вступу до біблійних книг, «який з критичним викладом відомостей, що до них стосуються, поєднував би цілісний та систематичний огляд їхнього змісту, який у своїх остаточних висновках давав би виразні відповіді на ті запитання, які поставлені сучасною наукою... »[293].

Історичні дослідження долі біблійних книг у християнській церкві та загалом історичній підхід до справи, на думку Сольського, є надто важливими для визначення предмету та завдань науки про бібліологічні вступи. «Слід визнати, – писав він, – що предметом вступу до книг Святого Письма дійсно повинні бути ті дані, на ґрунті яких віддається останнім така висока шана віруючою церквою ... порівняно з іншими релігійними писемними пам'ятками ... Але критична перевірка та оцінка цих даних та складання остаточного висновку про них мають бути здійснені після безстороннього обговорення усіх фактів, що слугували за основу ... такими даними слугують давньохристиянські перекази насамперед стосовно походження біблійних книг від відомих богодухновенних мужів та письменників... потім виокремлення їх з-поміж неспоріднених їм за духом писань та включення в єдиний священний кодекс; далі уважного збереження їх від ушкодження і, нарешті, вартість їх внутрішнього змісту. Таким чином, предмет Вступу ... повинні скласти: критичний огляд історії їх походження. Їх зібранні в один священний

[292] *Його ж*. Из лекций по Новому Завету. // ТКДА. – 1877. – т. III. – № 8. – С. 246.
[293] Там само.

кодекс, їх збереження від ушкодження та огляд їх внутрішнього змісту»[294]. Керівною ідеєю для розбудови біблійної ісагогіки та укладання вступів до біблійних книг має бути, як вважав дослідник, питання, «...чи дійсно біблійні книги як за своїм походженням, так і за історією зібрання та збереження, відповідають тому високому призначенню, яке надала їм древня християнська Церква – бути спільно з церковним Переказом істинним джерелом як для віровчення, так і практичної діяльності в усі часи...»[295].

Перше, про що вважаємо за потрібне вже тут зауважити – ця ідейна та методологічна позиція є чітко та послідовно контекстуально зумовленою. Пафос (а Сольський подекуди був схильний дещо патетично виголошувати цю позицію) повернення церковного Переказу до бібліологічної науки саме в якості *історичного джерела*; розуміння історичної критики Біблії саме як (в кінцевому підсумку) знаряддя апологетичного обґрунтування свідчень церковної традиції[296] був у Сольського не лише загальним виявом вірності православній богословській ортодоксії, але й актуальною на той час відповіддю на відому раціоналістичну трансформацію європейської біблеїстики, досить докладно проаналізовану автором у його ранніх працях та підсумовану у статті «Каков может быть состав научных введений... ?».

Внаслідок цієї трансформації, виниклої з середини XVIII століття і згодом явленої через «нові, з новими відтінками раціоналістичні напрями в бібліологічній науці»[297], «священний кодекс біблійних книг перетворився

---

[294] Там само. – С. 248–249.

[295] *Сольский С.М.* Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время? //Труды КДА. – 1887. – т. I. – № 3. – С. 376

[296] «Більшість з них (бібліологічних питань – *Авт.*) повинні вирішуватися на ґрунті історичному, але не в сенсі ... докладного історико-критичного дослідження біблійних книг як історико-релігійних пам'яток, а в сенсі співпідпорядкованості їх з метою з'ясування правильності (розрядка моя – *Авт.*) певного роду богословських положень стосовно біблійних книг». (*Сольский С.* Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время? //ТКДА. – 1887. – т. I. – № 3. – С. 369).

[297] Там само. – С. 359.

на звичайну збірку кращих витворів релігійного письменства»[298]; біблійні писання були розглянуті «ані більш, ані менш, як історичні пам'ятки релігійної наснаги» і до них був застосований метод «той самий, який звичайно застосовують до стародавніх літературних пам'яток». Відповідно, структура вступних посібників, уміщуючи різноманітні відомості з історії, літератури, археології, інших наук, шукала «зв'язку для різнорідних складових частин... в одному історичному елементі, ...ігноруючи усі інші церковні уявлення про священні книги...»[299]. В результаті наука про біблійні книги зробилася історичною, викликала жваву зацікавленість, але при цьому вона вступила до розряду наук історико-літературних, втративши «межу, яка відокремлює бібліологічну писемність від літературно-релігійної, а біблійні книги в ній трактуються як звичайні твори, що відрізняються від інших лише релігійним характером та змістом...»[300]. Бібліологічні вступи тим самим позбавлялися богословського характеру[301].

Друге наше зауваження стосується важливого як в ідейному, так і в методологічному відношенні твердження С.М. Сольського: «Побоювання, що критичне вивчення книг Святого Письма може бути здійснене лише на шкоду знайомству з їхньою позитивною стороною, навряд чи є обґрунтованим. Свідоме засвоєння їхньої позитивної сторони може досягатися лише за умов ґрунтовного наукового аналізу існуючих негативних критичних поглядів на неї»[302]. Це свідчення, що нами вже наводилося в одному з попередніх нарисів, може вважатися знаковим для цілого етапу розвитку православної духовно-академічної біблеїстики другої половини XIX століття та для цілого покоління вчених та богословів. Сольський став одним з тих у своєму колі та поколінні, хто в

---

[298] Там само. – С. 363.
[299] Там само. – С. 365.
[300] Там само. – С. 366.
[301] Там само. – С. 372.
[302] Там само. – С. 360–361.

своїх працях розірвав із тенденцією замовчування даних західної, в тому числі т. зв. «негативної» критики. Тому в цілому апологетична позиція Сольського, свідомо спрямована на побудову «живого і надійного оплоту проти поширення у суспільстві західних раціоналістичних поглядів на Біблію та її вчення» [303], водночас являла собою і зародки позитивної в науковому відношенні програми, яка у майбутньому призвела до визнання православною біблеїстикою принципів «нової ісагогіки».

Нарешті, нам залишилося розглянути низку позитивних тверджень, що їх у різних працях робив С.М. Сольський стосовно практичної побудови бібліологічних вступів як навчальних та наукових посібників. Оскільки священні книги цілковито відрізняються за своїм характером від творів звичайної людської писемності, то вступ до них не може бути ані складовою частиною всесвітньої літератури, ані критичною історією біблійної писемності. При виокремленні в ньому в особливу частину огляду змісту священних книг, зрозуміло, що основним принципом, який поєднує відомості про новозавітну писемність, повинен бути принцип не лише історичний, але й історико-догматичний[304]. У цьому дусі Сольський і пропонував вибудовувати бібліологічні вступи.

Той вступ до вивчення біблійних книг відповідатиме своїй ідеї, «котрий поставить своїм завданням 1) критично перевіряти встановлені сучасною негативною критикою упереджені погляди на походження, зібрання, збереження та значення біблійних книг в древній християнській Церкві та 2) не ігноруючи висновків негативної критики стосовно кожної біблійної книги зокрема, але критично перевіряючи їх на підставі даних самої книги та церковного Передання, прагнутиме до об’єктивного

[303] Там само. – С. 361.
[304] *Сольский С.* Из лекций по Новому Завету//ТКДА.– 1877.– т. III.– № 8.– С. 252–253.

викладу відповідного про неї уявлення в дусі древньої християнської Церкви...» [305].

Можемо спостерігати варіативність, чи навіть еволюцію поглядів Сольського на структуру ісагогічного бібліологічного вступу. У лекціях з Нового Завіту він, наприклад, пропонував структуру з чотирьох частин:

- історичний аналіз походження біблійних книг, зокрема, їх авторства та умов написання;
- критичний розбір даних про богодухновенність цих книг та укладання їх в єдиний священний кодекс – канон;
- огляд історії збереження тексту та історія стародавніх перекладів;
- огляд змісту окремо кожної книги з відповідними висновками щодо її важливості та цінності для прийняття до канону [306].

Тут важливим є те, що автор проектує, як особливу частину вступу, огляд змісту біблійних писань, і в цьому міститься його беззаперечна оригінальність порівняно із традицією побудови бібліологічних вступів на Заході. У західних посібниках, як правило, збиралися та систематизувалися різнорідні матеріали, що стосуються книг Святого Письма, і вступи складалися з п’яти або шести розділів: історії походження священних книг, історії зібрання їх в одному складі, історію їх збереження, історію поширення, історію тлумачення; подекуди попередньо викладалася історія умов, що викликали до життя біблійні книги. Згадувалися вступи Г. Геріке, Ед. Рейсса, К. Кейля, побудовані за таким планом [307].

Структура, запропонована Сольським, є прямим наслідком його концепції, адже презентація різноманітних відомостей стосовно біблійних книг і західних вступах часто не поєднувалася із ознайомленням з їх

---

[305] *Його ж.* Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время?//ТКДА. – 1887. – т. I. – № 3. – С. 374–376.

[306] *Сольский С.* Из лекций по Новому Завету//ТКДА.– 1877.– т. III.– № 8.– С. 250–251.

[307] Див.: *Його ж.* Из чтений по Ветхому Завету// ТКДА. – 1870. – № 9. – С. 590.

внутрішнім змістом і не давала відповіді на релігійно-догматичні питання, з цим пов'язані[308]. Але ж саме захист проти зазіхань негативної критики «священної вартості» біблійних книг, ґрунтованої на зовнішніх та внутрішніх доказах їх богодухновенності, і був головним у пропонованих православним біблеїстом ісагогічних посібниках. Тож, вже у лекціях з Старого Завіту Сольський пропонував усі відомості, що традиційно виносилися до вступів, уміщувати у т. зв. «загальний вступ», огляд внутрішнього змісту кожної книги на підставі історико-догматичного підходу відносити до т. зв. «спеціального вступу»[309]. Цікаво, що Сольський не вагався запозичити цей структурний поділ у відомого представника «негативної критики» і не приховував це; вказуючи на пріоритет Де Ветте[310], він, очевидно, сподівався наповнити такий поділ новим, відповідним до власних поглядів, змістом.

Ця структура корелюється із запропонованою в лекціях з Нового Завіту: «загальний вступ» там обіймає три перші частини, а «спеціальний вступ» припадає на четверту. Правда, спостерігаємо суттєву зміну в оцінці відомостей про історію тлумачення біблійного тексту, і навіть про історію перекладів. Так, в лекціях з Нового Завіту Сольський схильний виключати такі відомості із вступів, бо ж «історія екзегетики відноситься вже до вживання біблійної писемності, але не до вияснення її суттєвих та характеристичних властивостей; навіть історія перекладів у тому вигляді, в якому викладають її деякі з західних укладачів ... включаючи сюди огляд давніх та нових перекладів аж до останнього часу, з описом їхнього морально-релігійного впливу на різні народності, вводить у науку відділ, який не має до неї безпосереднього відношення... »[311]. Таке

---

[308] Див.: *Його ж*. Из лекций по Новому Завету//ТКДА.– 1877.– т. III.– № 8.– С. 252.

[309] Див.: *Його ж*. Из чтений по Ветхому Завету// ТКДА. – 1870. – № 9. – С. 591.

[310] Див.: *Його ж*. Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время?//ТКДА. – 1887. – т. I. – № 3. – С. 365.

[311] *Його ж*. Из лекций по Новому Завету//Т КДА.– 1877.– т. III.– № 8.– С. 250.

«витискування» несуттєвих з огляду на власну концепцію відомостей є доволі промовистим.

Нарешті, найпізніше запропонована структура бібліологічного вступу[312] містить лише три частини: 1) критичний розгляд питань про походження священних книг та їх зміст, зокрема розбір заперечень негативної критики з метою утвердження церковного Переказу; 2) критичний огляд історії біблійного канону; 3) критичний огляд історії тексту, або історії збереження священних книг. Формально тут можна було б говорити про відсутність кореляції з попередніми пропозиціями. Проте, якщо згадати основну керівну ідею побудови бібліологічних вступів у Сольського – захистити від заперечень раціоналістичної критики священність біблійних канонічних книг, застосовуючи для цього аналіз як зовнішніх чинників їх походження та збереження, так і внутрішніх свідчень, отриманих шляхом історико-догматичного аналізу змісту самого тексту – то бачимо, що й ця версія є конгеніальною щодо попередніх. Адже і перший, і другий пункт цієї структури містять у собі принциповий для Сольського аналіз змісту тексту біблійних книг, хоч він і не винесений окремо, як у попередніх версіях.

Водночас дослідник допускав і повернення до поділу на «загальну» та «спеціальну» частину вступу, і відозміни в структурі цих частин – за умов принципового прагнення дати «свідому відповідь на порушувані та поширювані раціоналізмом питання та сумніви щодо походження та значення священного кодексу»[313].

* * *

Досвід визначення концептуальних засад важливого компоненту бібліологічної науки та спроба практичної розбудови його структури, реалізовані у стінах Академії одним з її найвидатніших представників

---

[312] Див.: *Його ж.* Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время?//ТКДА. – 1887. – т. I. – № 3. – С. 374–375.

[313] Там само. – С. 376.

другої половини XIX століття, залишаються актуальним та цікавими не лише з історичної точки зору.

Об'єктивно активна діяльність С.М. Сольського відбувалася тоді, коли більш як на століття уперед закладалася проблематика біблеїстики, формулювалися основні питання цієї науки, визначалися, виокремлювалися та конкурували між собою різні теоретичні позиції, відповідні школи та течії. Для православної біблеїстики, як вже зазначалося в попередніх нарисах, це були перші спроби зіставити вірність власній догматичній та культурній традиції з необхідністю входження до європейського та світового духовно-інтелектуального простору. Наслідком цього входження мала стати поява структурованої та повнофункціональної галузі досліджень, здатної розвиватися і в богословському, і в науково-критичному аспектах.

Суб'єктивно ж не лише академічна актуальність праці С.М. Сольского та його колег пов'язана з прикрим досвідом фактичного винищення біблеїстики на наших теренах у XX столітті та стагнації, що триває і на початку століття теперішнього. Тож і практична нині відсутність добрих наукових посібників з вивчення Біблії, через яку читаємо відповідні нарікання Сольського більш як столітньої давнини як сьогодні написані, і жалюгідний стан із забезпеченням давньою й новітньою богословською та науковою літературою, де порівняння з КДА XIX століття далеко не на нашу користь, спонукають нас до продовження праці з повернення бібліологічної спадщини Київської Академії до наукового обігу та практичного застосування.

2.3. Від збирання «біблійних старожитностей» до становлення біблійної археології як науки: Порфирій (Успенський), Антонін (Капустін), Яким Олесницький

З другої половині XIX ст. відкривалася нова доба в історії інтеграції Київської духовної академії до світового та європейського духовно-культурного та науково-інтелектуального контексту. Православне духовно-академічне середовище входило до формованого тоді в Європі поля культурно-конфесійної та методологічної взаємодії, внаслідок якої був надзвичайно розширений кут зору в осягненні світової та особливо християнської духовної та культурної спадщини. Великою мірою це стосується розвитку вітчизняної традиції у дослідженні та викладі т.зв. «біблійних старожитностей», що проектувалося тематично на такі науково-богословські дисципліни, як біблійна археологія, біблійна історія та біблійна палеографія як джерельна база біблійної текстології.

Протягом понад півстоліття проблематика, пов’язана з *біблійною археологією, біблійною історією та біблійною (переважно старозавітною) культурою*, тримала першість за кількістю та обсягом публікацій. Як ми показали раніше, лише у «Трудах КДА», найбільш репрезентативному джерелі біблеїстичних досліджень академічної професури, щорічно знаходимо до 5-6 публікацій з цієї тематики. Крім того, виходили окремі видання, в т.ч. за межами Києва.

Розділ вивчення біблійних старожитностей, який стосувався *збирання й дослідження давніх біблійних манускриптів та стародруків*, розвивався в КДА у складній взаємодії внутрішніх потреб та зовнішніх впливів. Збирання та інтенсивне опрацювання слов'янських, грецьких та єврейських текстів ще у XVIII ст. було стимульоване необхідністю виправлення церковнослов'янської Біблії (Петровсько-Єлизаветинська Біблія), а у XIX ст. – створенням низки біблійних перекладів (переклади Російського Біблійного товариства російською та іншими мовами,

російський Синодальний переклад, національні переклади, в т.ч. українські).

Зацікавлення у біблійній археології та палеографії зростало тоді у своєрідному політичному контексті – виявлення та захисту інтересів Росії на Близькому Сході та Російської церкви – у Палестині. Це виявилося, зокрема у своєрідній формі культурно-релігійної експансії – відкритті церковних місій, зокрема Російської духовної місії в Єрусалимі, проголошенням та демонстрації патронату «православного царства» над східними святинями.

Науково-богословським аспектом цього зацікавлення були археологічні знахідки у Палестині, Сирії, Єгипті, Месопотамії. Серед важливих в науковому відношенні подій другої половини XIX ст., що створювали новий науково-фактологічний та методологічний контекст, варто згадати: знахідки французьких та британських археологів 40-50 рр. на території стародавньої Ассирії (Ніневія), зокрема епосу про Гільгамеша, що містив паралелі з оповідями біблійної книги Буття; літописів Салманассара III, Саргона II та Сенахеріба, де були віднайдені паралелі з книг Царств та Ісайї; початок розкопок у Палестині поблизу Єрусалима Ф. Де Сольсі у 1863 р.; розкопки в Єрусалимі Ч. Уоррена у 1866 р.; віднайдення Ф. Кляйном стели моавітського царя Меси з найдавнішим єврейським написом у 1868 р. та дослідження цієї стели у Луврі А. Леморе; розкопки у Єрусалимі, Гезері та Ашкелоні Ш. Клермон-Танно у 1871 р.; знайдення напису на стіні Силоамського тунелю поблизу Єрусалима доби царя Єзекії та пророка Ісайї у 1880 р.; розкопки 1883 р. на території російської місії в Єрусалимі; розкопки цього ж року англійця У. Фліндерса Петрі в Тель-ель-Хезі поблизу Ашкелону; його ж знахідка 1896 р. стели Мернептаха (XIII ст.), де у написі вперше згадано Ізраїль; знаменитий знімок Туринської плащаниці, зроблений італійцем Ф.С. Піа у 1898 р. Слід

зазначити, що найвизначніші події у світовій біблійній археології знаходили відгук серед представників тодішньої російської духовно-академічної науки[314].

На той же час зовнішніми стимулами для відповідних пошуків в рамках біблійної палеографії стали здобутки західних дослідників другої половини XIX ст. Знаковою фігурою тут, безперечно, став німецький вчений К. Тішендорф, добре відомий тоді в Росії. У 1841 р. він за допомогою хімічних методів розібрав текст палімпсесту Codex Ephraemi. Протягом 1844-45 та 1853 рр. він відкрив, дослідив, а у 1862 р. в Лейпцигу опублікував один з найдавніших повних грецьких текстів Біблії – т.зв. Codex Bibliorum Sinaiticus Petropolitanus – знаменитий Синайський кодекс. У 1866 р. Тішендорф вивчав у Ватикані ще один стародавній рукопис – Codex Vatikanus. Матеріали цього дослідження, як і матеріали попередніх своїх знахідок Тішендорф використав під час підготовки критичних видань тексту Нового Завіту. Наукові здобутки Тішендорфа, а також низка пізніших знахідок: стародавніх біблійних рукописів у ґенизі синагоги Старого Каїру у 1890 р., копії V ст. давньосирійського перекладу Нового Завіту II ст. на Синайському півострові у 1892 р. та біблійних папірусів в єгипетських оазисах Оксиринх і Фаюм у 1897 р. та на о. Елефантина у 1912 р. справили потужний вплив на розвиток палеографічної праці у галузі біблеїстики. Це у свою чергу, стимулювало розвиток текстуальної критики, співставлення джерел, аналізу літературної форми; на практику підготовки критичних видань Біблії. Зокрема, серед праць київських

---

[314] *В.А.П.* [Владимирский А.П., прот.] Клинообразные надписи в отношении к библейской ветхозаветной истории. //Правосл. собеседник, 1873, № 9; *Иероним (Лаговский)*. Библейская археология. Т. 1. Вып. 1-2, СПб., 1883-84; *Матвеевский П., прот*. Об открытиях в Ниневии в отношении к Священному Писанию. СПб., 1881; *Пахарнаев А.И*. Исследование о подлинности изображения лика и тела Христа Спасителя на Туринской Плащанице. СПб., 1903; *Полянский Е.Я.* Краткий исторический обзор исследований Палестины и библейских древностей //Правосл. собеседник, 1915, №№ 4-6, 10; *П.Ф.Н.* Ассиро-вавилонские памятники и Ветхий Завет //Вера и разум, 1905, №№ 8,9,12,18,19,23,24; *Смирнов А.* Исторические книги Библии и ассирийские клинообразные надписи //Чтения Об-ва любителей дух. просвещ-я, 1873, № 10; *Соловейчик И.И.* Исследования о надписи Меши //Журнал Мин-ва народ. просв-я, 1900, №№ 10,11; *Троицкий И.Г.* Силоамская надпись //Христ. чтение, 1887, № 7-8; *Його ж.* Вновь открытая Гезерская надпись // Христ. чтение, 1899, № 3.

дослідників зустрічаємо публікації, в яких палеографічні знахідки у Єгипті розглядалися у зв'язку з ідентифікацією грецького тексту Септуагінти[315]. Останнє є цілком зрозумілим з огляду на потреби саме православної біблеїстики.

Згадане вже заснування Російської духовної місії в Єрусалимі, водночас стало символічним і з точки зору розглядуваної нами теми: перші керівники цієї місії, архімандрити Порфирій (Успенський) та Антонін (Капустін), були найтіснішим чином пов'язані з київською духовно-академічною традицією. З палеографічними, текстологічними та археологічними здобутками київської духовно-академічної школи тісно пов'язане ім'я К.О. Успенського (архімандрита, згодом єпископа Порфирія, 1804-1885). Випускник петербурзької ДА, він викладав в Одесі, у 60-х рр. був вікарієм Київської єпархії. У 40-50-х рр. брав участь у тривалих церковно-наукових експедицій на Близькому Сході; був одним з засновників та першим керівником Російської духовної місії в Єрусалимі. Ім'я архімандрита Порфирія (Успенського) увійшло до історії біблійної палеографії: у 1845 р. саме він вперше знайшов стародавній біблійний манускрипт — Синайський кодекс, трохи пізніше опрацьований та опублікований К. Тішендорфом. Відомою була полеміка Порфирія з Тішендорфом щодо датування цього кодексу, що була наслідком не дуже відомої світові (бо ж не дуже вдалої) співучасті Порфирія у знайденні та оприлюдненні Синайського кодексу[316].

Традицію, започатковану архімандритом Порфирієм, продовжив випускник КДА А.І. Капустін (архімандрит Антонін, 1817-1894), який став найвидатнішим представником російського православ'я в Єрусалимі та на

---

[315] *Введенский Ал., свящ.* Язык книги пророка Даниила связи с историей ее происхождения (по поводу вновь найденных ассуанских и элефантинских папирусов) // ТКДА.– 1912.– т.I.–№ 4. *Иваницкий В.Ф.* Иудейско-арамейские папирусы с острова Элефантины и их значение для науки Ветхого Завета. // ТКДА.– 1914.– т.III.–№№ 11, 12.

[316] Когда написано наше Евангелие (исследование К. Тишендорфа). Перевод *Х. Орды.* // ТКДА. – 1865.– № 10. *Порфирий (Успенский), архим.* Письмо к Константину Тишендорфу (против древности Синайского кодекса). // ТКДА. – 1865.– № 11.

православному Сході у 50-80 рр. XIX ст. став. Прийнявши чернецтво, з 1850 р. працював настоятелем посольського храму в Афінах, де й розпочалися його студії у галузі біблійної палеографії та археології[317]. Його праця у бібліотеці Синайського монастиря св. Катерини дозволила ввести до кола інтересів вітчизняної біблеїстики такі стародавні біблійні манускрипти, як Феодосієве Євангеліє та Кассієва Псалтир. Архімандрит Антонін – біблеїст та збирач рідкісної книги – був одним з активніших жертводавців до Церковно-археологічного музею при КДА. Завдяки його зусиллям у Києві з'явилися кілька стародавніх рукописних фрагментів грецькою мовою, які ввели Київ до когорти міст – охоронців біблійної рукописної спадщини[318]. Зокрема, у фондах Історико-культурного заповідника Києво-Печерської Лаври досі зберігаються й експонуються пергаментні рукописи (№№ 2274, 2277-79/КВ-1326, 1328, 1330), які є рукописами з Церковно-археологічного музею і поступили від архімандрита Антоніна[319]. Архімандрит Антонін придбав у Палестині й передав у дарунок КДА найдавніші у Києві тексти Нового Завіту – папірусні списки III-IV ст. та пергаментні V-VI ст.[320] Фрагмент аркушу папірусу, відомий з часів його передачі архімандритом Антоніном і включений до публічних каталогів новозавітних текстів, протягом тривалого часу вважався втраченим і був повернений до колекцій КДА порівняно недавно[321]. Вже згаданий вище середньовічний сувій П'ятикнижжя давньоєврейською мовою, що ще у кінці XIX ст. зберігався

---

[317] Антонин (Капустин), архим. Из записок синайского богомольца. К. 1873; Исайя (Белов), иером. Исследования архим. Антонина (Капустина) на Синае// Богослов. труды. М., 1985, Сб. 26; Никодим (Ротов). История Русской духовной мисии в Иерусалиме// Богослов. труды. М., 1979, Сб. 20; Дмитриевский А. Начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин). СПб., 1904; Киприан (Керн), архим. О. Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1817-1894). Белград. 1934.

[318] *Фонкич Б.Л.* Антонин Капустин как собиратель греческих рукописей//Древнерусское искусство. Рукописная книга. Сб. 3. – М., 1983.

[319] *Чернухин Е.К.* Греческие рукописи в Киевских хранилищах. //Ukrainica: аріхівні студії. Випуск І. Київ, Інститут укр. археографії і джерелознавства ім М.С. Грушевського, 1997. 282 с. – С. 185.

[320] Інститут рукописів НБУ м. В. В. Вернадського. — Ф.301.— № 17 п, 26 п, № 553.

[321] *Чернухин Е.К.* Цит. пр. – С. 188.

за № 1870 у «вітрині з єврейськими старожитностями греко-римського періоду та знаряддям сучасного єврейського культу» Церковно-археологічного музею, надійшов туди від того ж архімандрита Антоніна, будучи куплений у Палестині у єврея Шапіро (той же придбав книгу аж у південної Аравії). Очевидно, саме про цей сувій йдеться в офіційному звіті КДА за 1886/87 навчальний рік [322].

Архімандрит Антонін, здійснивши експедиції на Синай, дослідив низку питань біблійної географії та топографії, зокрема стосовно подій, зображених у книзі Вихід. Здобутки його пошуків втілилися, зокрема, у коментованих перекладах книг німецького єгиптолога Ф.Й. Лаута «Фараон, Мойсей та Вихід»[323]. Як біблійний археолог, Капустін уславився розкопками 1883 р. в Єрусалимі, коли були віднайдені фрагменти стародавніх міських стін[324].

Наприкінці 60-х рр. XIX ст. Київська духовна академія набула для себе мабуть найобдарованішого за усе століття гебраїста та археолога в особі свого випускника, молодого професора Я.О. Олесницького (1842-1907), який «поставив вивчення єврейської мови та біблійної археології на суворо науковий ґрунт у повній відповідності до новітніх успіхів науки у цій галузі»[325]. Учень та наступник Олесницького писав у некролозі про свого вчителя: «Яким Олексійович був, без сумніву, вченим у справжньому сенсі цього слова: для нього не існувало інших інтересів, окрім наукових... Від природи він був наділений рідкісною обдарованістю, поєднуючи глибокий, оригінальний філософський розум з живим художнім почуттям та з величезною пам’яттю. Блискуча природна

[322] Указатель Церковно-археологич. музея при Киевской Духовной академии. Сост. Н.И. Петров. Киев, 1897. – 297 с. – С. 22; пор. з: Отчет о состоянии КДА за 1886/7 учебный год. К., 1887. – С.49.

[323] *Антонин (Капустин), архим.* [комент. переклад с нем.:] Ф.Й. Лаут. Фараон, Моисей и Исход. //Труды КДА, 1875.– № 11, 12.

[324] Описано самим архімандритом Антоніном у: Православный Палестинский сборник. Вып. 7. СПб., 1883, а також: *Олесницкий А.А.* По вопросу о раскопках 1883 г. в русском месте в Иерусалиме. СПб., 1887.

[325] *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой жизни и деятельности (1615-1915). Киев. Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры. 1915. – 432 с. – С.377-379.

обдарованість при цьому сполучалися ... з виключним працелюбством та надзвичайною методичністю. Завдячуючи такому щасливому сполученню, Яким Олексійович залишив великий слід в нашій богословській науці та збагатив нашу літературу довгою низкою цінних наукових праць...»[326]. Попри можливу певну риторичність (з огляду на особливості жанру процитованих творів Ф. Титова та Вол. Рибінського), цей акцент саме на науковості в оцінках діяльності Олесницького не був лише риторичним жестом, а мав під собою серйозні підстави.

Я.О. Олесницький, працюючи у 1870–1880-х рр. над вивченням стародавніх пам'яток Палестини, насправді став одним з кращих у Російській імперії фахівців з наукової біблійної археології. У 1873–1874 рр. він здійснив свою першу наукову експедицію до Палестини[327]. Результатом стала величезна праця з біблійної археології, історії та географії, яка у якості наукового звіту (цей звіт про археологічну експедицію до Палестини досі залишається чи не найповнішим серед вітчизняних праць такого роду) публікувалася в «Трудах КДА» протягом 1875–1878 рр.[328], а також вийшла окремим виданням[329]. Досвід першої експедиції до Палестини був розвинений і в інших публікаціях цього періоду[330]. Згодом Олесницький неодноразово відвідував Святу Землю у

---

[326] *Рыбинский Вл.* Профессор Аким Алексеевич Олесницкий. (Некролог) // Труды КДА. – 1907. – Т. III. – № 10. – С. 310.

[327] Див.: Отчет о состоянии Киевской духовной Академии в учебном 1874/5 году. //Труды КДА. – 1875. – т. IV. – № 11. – С. 53.

[328] Див.: *Олесницкий А.* Святая Земля. Отчет о командировке в Палестину и прилегающие к ней страны. Часть I-я. Иерусалим и его древние памятники (со многими рисунками в тексте). // Труды КДА. – 1875.–Т.I.–№ 2.– С. 215–371; № 3.–С. 481–569; Т. II.– № 4.–С. 93–192; № 6. – С. 511–587; Т.III.– №7. – С.107–160; Т. IV. – № 12.–С. 275–350. Часть II-я. Замечательнейшие по древним памятникам места Иудеи (вне Иерусалима), Самарии, Галилеи верхней и нижней, Финикии и ливанской области. // Труды КДА. – 1876.–Т.I.– № 1.– С. 50–111; Т. II. –№ 5.– С. 336–410; Т. III. – № 8.– С. 249–276; Т. IV. – № 10.– С. 17–72; 1877.– Т.I.– № 2.– С. 335–379; № 3.– С. 441–468; Т. II. –№ 5.– С. 262–300; Т. IV. – № 12.– С. 463–524; 1878.– Т.I.– № 2.– С. 249–298; Т. II. – № 4.– С. 48–97; № 6.– С. 427–501; Т. III. – № 9.– С. 505–589.

[329] Див.: *Олесницкий А.А.* Святая Земля. Отчет по командировке в Палестину и прилегающие к ней страны. 1873–74. Т.1–2. Киев, 1875–78.

[330] Див.: *Олесницкий А.А.* Судьбы древних памятников Святой Земли (Речь, произнесенная в торж. собр. Киев. Дух. академии 28-го сент. 1875 г. // ТКДА. – 1875.– Т. III. – № 11.– С. 1-21; *Його ж.* Путешествие одного египтянина в Палестину, Сирию и Финикию в XIV в. пред Р.Х.// Труды КДА. – 1876.–Т.I.–№ 3. – С. 452–509; *Його ж.* Вопрос о новейших открытиях моавитских древностей (с рисунками)// Труды КДА. – 1877.– Т. III. – № 10.– С. 2–78; *Його ж.* О том, как доктор Сепп открыл

1886, 1889, 1891 роках і брав активну участь у дослідженні стародавніх пам'яток (зокрема, запропонував та обґрунтував версію реконструкції Єрусалимського храму в різні епохи його існування)[331]. Поєднуючи узагальнення здобутків сучасної йому світової біблійної археології з власним дослідницьким досвідом, у своїй власній праці пройшовши шлях від емпірично-описового етапу до важливих теоретичних узагальнень, Я.О. Олесницький став одним з перших у Російській імперії фахівців з цієї науки у сучасному її розумінні. Вінцем наукової та педагогічної творчості Олесницького у цій галузі біблеїстики став курс з біблійної археології, який вже по смерті автора почав публікувати його учень та біограф В.П. Рибінський[332].

Протоієрей О.О. Глаголєв (1872-1938), випускник КДА, з 1906 р. екстраординарний професор кафедри Священного Писання Старого Завіту, хоча і репрезентував консервативні позиції т.зв. «старої» ісагогіки, проте був обізнаний із сучасною йому західною біблійною критикою. Окремими галузями науково-богословських зацікавлень О.О. Глаголєва були біблійна археологія та соціальні проблеми, висвітлені, у старозавітній історії[333]. Видатним внеском до вітчизняної біблеїстики була участь О.О. Глаголєва в укладенні «Толковой Библии» під редакцією А.П. Лопухіна (коментарі до низки книг Старого та Нового Завіту), а також «Православной Богословской Энциклопедии» під редакцією М.Н. Глубоковського, де

древний храм Ваала Между Иерусалимом и Вифлеемом// Труды КДА.– 1878.–Т. І.– № 3.– С. 637–657; *Його ж.* Гробница Аарона на горе Ор//Труды КДА. – 1879. – Т. І. – № 3. – С. 356–371.

[331] Див.: *Олесницкий А.А.* По вопросу о раскопках 1883 г. на русском месте в Иерусалиме. СПб., 1886; *Його ж.* Ветхозаветный храм в Иерусалиме. СПб. 1889; *Його ж.* Мегалитические памятники Святой Земли. СПб. 1895.

[332] Див.: *Олесницкий А.А.* Библейская археология. Под редакциею и с дополнениями *В.П. Рыбинского.* Часть І. Религиозные древности. Выпуск І-й. Петроград. Издание Российского Палестинского Общества, 1920. (далі: *Олесницкий А.А.* Библейская археология…)

[333] *Глаголев А.А. , свящ.* Иерусалим библейско-иудейский и частично современный в историко-археологич. отношении. б.м. и г. *Його ж.* Купина Неопалимая: Очерк библ.-экзегетич. и церк.-археологич. К., 1914. *Його ж.* . Древне-еврейская благотворительность. // ТКДА.– 1903.– № 1. *Його ж.* Социальные отношения израильтян. СПб., 1912; *Його ж.* Закон ужичества, или левиратный брак у древних евреев. (Библ.-археологич. очерк). // ТКДА. – 1914.– т. І.– № 4.

тексти Глаголєва часом були дотичними до біблійної історії та археології[334].

Випускник КДА, доцент, а потім професор кафедри Священного Писання, В.П. Рибінський (1867-1944) так само, як і О.О. Глаголєв, був співавтором «Толковой Библии» та «Православной Богословской Энциклопедии». У колі його наукових інтересів була історія культури та релігії давньоєврейського народу, досліджувана в контексті історії Стародавнього Сходу. Дослідник з позицій православної ісагогіки полемізував з представниками релігійно-історичної школи у західній біблеїстиці, зокрема з т.зв. панвавілонізмом. Низка нарисів В.П. Рибінського була присвячена біблійній археології[335]. Праці цих та інших київських дослідників, присвячені актуальним подіям у розвитку біблійної археології, теж демонстрували наявність вітчизняного досвіду освоєння первинного археологічного матеріалу, власні спроби історико-археологічних та історико-культурних реконструкцій.

Численними у цій тематичній галузі були також статті прикладного характеру, де матеріал і методологія біблійної археології та історії стародавнього світу застосовувалися для дослідження прийнятих церковною традицією персоналій, сюжетів та подій священної історії[336]; старозавітної історії в контексті історії Давнього Сходу[337]; різних аспектів

---

[334] Див., напр.: ст. *О. Глаголева*: Календарь библейско-еврейский и иудейский// Правосл. Богосл. Энциклопедия (под ред. Н. Глубоковского). т.8, с.1–7.

[335] *Рыбинский В.П.* Древнееврейская суббота. // ТКДА.– 1891.–№ 11, № 12; 1892.–№№ 2, 3, 4, 6, 9. *Його ж.* Ветхозаветные пророки. // ТКДА. – 1907.– т. III.– № 12. *Його ж.* По поводу новейших археологических раскопок в Палестине //Труды КДА, 1908, т.III, № 11; *Його ж.* О паломничестве в Иерусалим в библейское время. // ТКДА. – 1909.–т. III.–№ 11.

[336] *Анатолий, архим.* Дельфийская надпись и ее значение для хронологии ап. Павла. // ТКДА.– 1913.– т. I.–№ 1. *Гассиев Аф*. Симон волхв и его время // ТКДА. – 1869.– № 10; 1870.– № 2. *Маккавейский Н.К.* Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. // ТКДА. – 1890.– № 12; 1891.– №№ 1, 2, 3, 4, 5. *Песоцкий С.А*. Святый пророк Даниил, его время , жизнь и деятельность. // ТКДА.– 1896.– №№ 8, 9, 10, 11, 12; 1897.– №№ 2, 3, 4, 5, 6, 7. *Покровский Ф.Я.* Военачальник Давидов – Иоав.// ТКДА.– 1903.– № 8. *Фоменко Кл., прот.* Новые раскопки в Иерусалиме. // ТКДА.– 1894.–№ 9. *Його ж.* Заметки о гробе царя Давида. // ТКДА.– 1898.– № 11.

[337] *Олесницкий А*. Государственная летопись царей иудейских, или книги забытые (Παραλειπομενα). // ТКДА. – 1879.– №№ 8, 12. *Його ж.* Государственная израильская летопись, или книга царей Херема. // ТКДА. – 1880.– № 5. *Покровский Ф.Я.* Разделение еврейского царства на царства

зображеного в Біблії релігійного, суспільного та культурного життя: релігійних практик[338], господарського та економічного[339], правових відносин[340], державного, громадського та сімейного життя[341], освіти та виховання[342], літератури та мистецтва[343].

Зусилля археологів та істориків, спрямовані на пошук матеріалу для реконструкції історико-культурного контексту біблійної оповіді, завжди були органічно включені у вивчення Давнього Сходу, пов'язані з дослідженням зв'язків, взаємодій та взаємовпливів між стародавніми культурами. Це давало підстави для кращого розуміння біблійної культури. Тож спостерігаємо, що вже з 70-х рр. XIX ст. в рамках київської духовно-академічної біблеїстики, а конкретніше – у тісному зв'язку з дослідженнями біблійно-археологічними та біблійно-історичними поступово конституювалися компаративні дослідження стародавніх культур та релігій. Тут відзначимо зацікавленість академічної професури у дослідженні ассиро-вавилонських впливів на біблійну культуру та релігію[344]; впливу давньої іранської релігії на деякі книги Старого

Иудейское и Израильское. // ТКДА. – 1885.– №№ 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. *Платон, иеромонах.* Древний Восток при свете Божеств. Откровения. //ТКДА.– 1898.– №№ 6–12.; 1899.– №№ 2–4.

[338] *Вержболович М.* Пророческое служение в Израильском (десятиколенном) царстве. // ТКДА. – 1889.– №№ 4, 5, 11; 1890.– №№ 2, 10.; 1891.– №№ 2, 3, 6. *Никитин А.А.* Синагоги иудейские как места общественного богослужения. // ТКДА. – 1890.– №№ 3, 4, 7, 8, 9, 11, 12; 1891.–№№ 4, 6, 7. *Поснов М.* К характеристике внутренней жизни послепленного иудейства. // ТКДА.– 1904.– №№ 8, 10; 1905.– т. I.–№ 3; т. II.– № 7. *Скабалланович М.Н.* Таинственный храм пророка Иезекииля. // ТКДА. – 1908.– т. I.– № 3; т. II.– № 8. *Попович Г.Г.* Значение Иерусалимского храма в ветхозавет. теократии. // ТКДА.– 1913.– т. III.– № 12.

[339] *Булатов С.* Состояние иудейских ремесленников во времена земной жизни Иисуса Христа. // ТКДА. – 1883.– № 8, 9. *Його ж.* Древнееврейские монеты.// ТКДА. – 1884.– №№ 10, 11; 1885.– № №3, 6, 7, 8, 12.

[340] *Булатов С.* Полицейское право у древних евреев. // ТКДА. – 1883.– № 6.

[341] *В-в А.* [Воронов А.Д.] Семейный быт древних евреев по Пятокнижию. // ТКДА. – 1866.– №№ 10, 11. *Стеллецкий Н., свящ.* Брак у древних евреев. // ТКДА.– 1891.–№№ 8, 9, 10, 12,; 1892.–№№ 2, 7, 8, 10.

[342] *Ананьинский Н.* Состояние просвещения у палест. иудеев в последние три века перед Рождеством Христовым. // ТКДА. – 1865.– № 8. *Маккавейский Н.К.* Воспитание у ветхозав. евреев. //ТКДА.– 1901.– №№ 5, 11. *Його ж.* Древне-еврейская школа. // ТКДА.– 1903.– № 9.

[343] *Олесницкий А.* Древнеевр. музыка и пение. // ТКДА. – 1871.– №№ 11, 12. *Його ж.* Ритм и метр ветхозав. поэзии. // ТКДА. – 1872.– №№ 10, 11, 12.

[344] *Покровский Ф.* Рассказ ассирийских клинообразных надписей о потопе. //ТКДА.– 1879.– № 1. *Дроздов Н.М.* К Вопросу о соглашении библейских свидетельств с данными ассириологии.// ТКДА.– 1896.– № 8. *Песоцкий С.А.* Повествование ассиро-вавилонских клинообразных надписей о творении мира.// ТКДА.– 1901.–№ 10. *Рыбинский В.П.* Вавилон и Библия (по поводу речи Делича "Babel und

Завіту[345]; історії самарянської спільноти як прикладу етнічного та релігійного синкретизму[346]; культурної єдності та багатоманітності стародавнього Сходу[347]; взаємодії біблійної та еллініcтичної культур[348]. Дослідження старозавітної (давньоєврейської) історії, релігії та культури, зафіксовані як у цьому, так і у попередньому розділі, тісно сполучалися з дослідженнями талмудичної традиції[349], причому релігійна та культурологічна компаративістика здатна була проектуватися не лише у минуле, але й на сучасність початку XX ст.[350].

До розглядуваної тут теми дотичні деякі жанри критико-бібліографічних статей, що публікувалися в «Трудах КДА». Можна виділити, по-перше, бібліографічні огляди іноземної літератури з біблійної археології, а по-друге, рецензії на іноземні та російські праці, де, зокрема, визначаються біблійна археологія та компаративістика[351]. Цікаво, що тематика оглядів та рецензій, виявляючи характер та ступінь розвитку професійної комунікації вчених та богословів, також демонструє і своєрідну «подієвість» європейської та російської біблеїстики як науки,

---

Bibel") // ТКДА.– 1903.– № 5. *Його ж.* К вопросу об отношении Библии к Вавилону. // ТКДА.– 1904.– № 1.

[345] *Дроздов Н.М.* Парсизм в книге Товита.//ТКДА.– 1901.– № 6.

[346] *Рыбинский В.П.* Очерк истории самарян. // ТКДА.– 1895.–№№ 3, 11. *Його ж.* Источники для изучения самарянства. // ТКДА.– 1911.– т.II.–№ 6. *Його ж.* Обзор самарянской письменности. // ТКДА.– 1905.– т.III.–№№ 9, 12. *Його ж.* Из истории самарян. // ТКДА.– 1912.– т.I.– № 1. *Його ж.* Религия самарян. // ТКДА.– 1912.– т.II.–№№ 5, 7/8; т. III.– № 9.

[347] *Платон, иером.* Древний Восток при свете Божественного Откровения.//ТКДА.– 1898.– №№ 6–12; 1899.– №№ 2–4.

[348] *Рыбинский В.П.* Религиозное влияние Иудеев на языческий мир в конце ветхозаветной и начале новозаветной истории и прозелиты иудейства. // ТКДА.–1898.– №№ 11, 12. *Смирнов Н.П.* Терапевты и сочинение Филона Иудея о жизни созерцателей. // ТКДА.– 1909.– т.I.–№№ 1, 2, 3, 4; т. II.– № 5. *Иваницкий В.Ф.* О происхождении иудейского эллинизма Александрии. // ТКДА.– 1912.– т.I.– № 2.

[349] *Олесницкий А.* Из талмудической мифологии. // ТКДА. – 1870.– № №1, 2, 4, 8. *Рыбинский В.П.* Исторический очерк лжемессианских учений в иудействе.// ТКДА.– 1901.– № 9.

[350] *Глаголев А.А., свящ.* Сионистское движение в совр. еврействе и отношение этого движения к всемирно-историч. задаче библейского Израиля. // ТКДА.– 1905.– т.I.–№ 4. *Г.А.* Мнимое пророчество Ветхого Завета о Росс. Госуд. Думе. //ТКДА.–1905.– т.III.–№ 12.

[351] *Глаголев А.А.* Новости немецкой литературы по библейской археологии. // ТКДА. – 1901.– №№ 11, 12. *Його ж.* [рец. на:] Восточные обычаи в библейских странах. Г.В. Тристана. СПб., 1900. //ТКДА.– 1901.– № 2. *Рыбинский В.П.* [рец. на:] Ф. Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. Ветхий Завет. Т. I, с илл. по памятникам. Москва, 1897. // ТКДА. – 1897.– № 10. *Його ж.* Вавилон и Библия (по поводу речи Делича "Babel und Bibel") // ТКДА.– 1903.– № 5. *Його ж.* К вопросу об отношении Библии к Вавилону. [рец. на:]. H.V. Hiprecht. Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur. Leipzig, 1903. // ТКДА.– 1904.– № 1.

акцентуючи на певних суттєвих моментах її розвитку. Тож невипадково межа XIX та XX ст. була представлена відзивами на публікації західних авторів з біблійної археології; це вочевидь пов’язано з відомими знахідками того часу.

Великою мірою це стосувалося також і вчених Київської духовної академії. Окрім традиційних внутрішніх потреб православної екзегези у звертанні до історико-культурного контексту біблійних повідомлень, слід зважити також і на активний розвиток історичної критики в європейській біблеїстиці XIX — початку XX ст. Нарешті, на обсяг та кількість досліджень впливав також міждисциплінарний характер вивчення біблійної культури, де біблійна археологія сполучалася з громадянською та державно-політичною історією стародавнього світу, історією господарського життя, права, освіти, мистецтва тощо). Як бачимо за бібліографією, серед дослідників, що активно у різні роки працювали на цій ниві, окрім згаданих вище, визначалися С. Булатов, Ф.Я. Покровський, М.К. Маккавейський, М.С. Стеллецький, М.Е. Поснов, М. Вержболович, М.Н. Скабалланович.

Нижче пропонуємо повернутися до одного з найбільш промовистих епізодів процесу становлення в КДА біблійної археології як науки. Пов'язаний цей сюжет з Я. О. Олесницьким — воістину знаковою постаттю на ниві багатьох біблієзнавчих дисциплін: не лише біблійної археології, але й реконструкції стародавньої біблійної культури, текстуальної та філологічної критики Біблії, вивчення біблійних мов (про його внесок у ці галузі буде сказано в інших нарисах).

Невипадковість та об’єктивність акценту сучасників на науковому характері діяльності Якима Олесницького були великою мірою виправданими з кількох причин. Насамперед, з огляду на культурний, ідеологічний та інтелектуальний контекст (всесвітній, європейський і

власне російсько-імперський), в якому відбувалися еволюція православної духовно-академічної бібліології та в її рамках – становлення зачатків наукової біблеїстики. Суттєвою ознакою цього контексту були співіснування та свого роду «спів-розвиток» різних світоглядних та герменевтичних традицій. Найкритичнішим же аспектом цього спів-розвитку була зустріч традиційної православної церковної бібліології з західноєвропейською за походженням раціоналістичною біблійною критикою, яка активно долучала до свого арсеналу підходи, методи та прийоми новоєвропейської науки. У випадку ж з біблійною археологією, фаховому для Я. Олесницького, ця зустріч, ця ситуація зіставлення різних позицій та шляхів розвитку спричиняла не менш критичний конфлікт між перспективою еволюції біблійної археології як церковно-апологетичної дисципліни (що межує з т. зв. церковною археологією) та можливостями її розвитку як дисципліни науково-історичної.

Про те ж, що і сам Я. Олесницький усвідомлював цю контроверзу і перспективно працював над її продуктивним розв'язанням, свідчить хоч а б його посмертно видана підсумкова праця з біблійної археології, де значуще місце посіло саме обґрунтування можливості, доцільності та евристичної цінності розвитку цієї галузі біблеїстичних знань саме як наукової дисципліни, що використовуючи спеціальні джерела, водночас базується на загальнонаукових методологічних засадах[352].

Тому надзвичайно цікавим та повчальним буде звернення до того етапу наукової активності Я. Олесницького, коли формувався та увиразнювався його особистий методологічний базис, а разом з тим – і теоретичний базис вітчизняної біблійної археології як науки. Через це ми звернемо тут увагу на тексти, де вчений прямо висловлював та опосередковано реалізовував певні методологічні принципи та критерії одного з важливих компонентів наукової біблеїстики в цілому та наукової

[352] Див.: *Олесницкий А.А.* Библейская археология…– С. 1–55.

біблійної археології зокрема – визначення та оцінки автентичності археологічних знахідок, що потенційно претендують на роль артефактів біблійної історії. Один з цих текстів прямо стосується питань визначення автентичності пам'яток, пов'язаних з біблійною і загалом стародавньою історією[353], а другий торкається проблеми репрезентації, обґрунтування та інтерпретації історичних свідчень в процесі висунення та доведення наукових гіпотез[354].

Значущість цього компонента вже у 1870–1880-ті роки, коли, власне і розпочалася активна діяльність Олесницького як фахівця з біблійної археології, була зумовлена кількома чинниками, як-от:

- інтенсивне зростання кількості археологічних знахідок на Близькому Сході, віднесених до біблійної історії; з «наслідками» однієї з таких подій (а саме – віднайдення Ф. Кляйном стели моавітського царя Меси (Меши) з найдавнішим єврейським написом у 1868 р. та дослідження цієї стели у Луврі А. Леморе) працює в одній з аналізованих тут публікацій сам Олесницький;
- зростання політичної зацікавленості в близькосхідній історичній спадщині як один з ідеологічних складників експансії тодішніх «великих держав»; один з епізодів відзначає сам Олесницький[355];
- поступове зростання та зміцнення ролі науки у формуванні «картини світу» європейців (неокантіанство та позитивізм у своїх дискусіях спільно вибудовували цю картину), коли певний образ «науковості» (часто «наукоподібність»), або ж посилання на авторитет «науки» та «вчених» ставали аргументами навіть у питаннях релігійної історії або в обґрунтуванні самих основоположних засад релігії та її священних книг (славно-, або ж горезвісна проблема «біблійного

[353] *Олесницкий А.А.* Вопрос о новейших открытиях моавитских древностей (с рисунками)// Труды КДА. – 1877.– Т. III. – № 10.– С. 2–78 (далі: Вопрос о новейших открытиях моавитских древностей...).

[354] *Олесницкий А.А.* О том, как доктор Сепп открыл древний храм Ваала Между Иерусалимом и Вифлеемом// Труды КДА.– 1878.–Т. I.– № 3.– С. 637–657 (далі: О том, как доктор Сепп…).

[355] Вопрос о новейших открытиях моавитских древностей... – С. 28.

конкордизму» виростає звідти ж). Реакцією ж на подібне сприйняття світу у галузі дослідження старожитностей стало повстання цілої індустрії підробок, розрахованих на типово європейську цікавість. Так, ми зустрічаємо підтвердження того, що проблема підробок та автентичності археологічних знахідок «є дуже характерною для історії новітньої науки»[356]; це і спричинило загострення питань про автентичність археологічних знахідок та про способи їхнього осмислення та інтерпретації як питань насправді методологічних[357].

Тож, базуючись на відзначених нами раніше працях Я.О. Олесницького, ми і спробуємо відзначити низку методологічних принципів та вимог, прямо формульованих або опосередковано впроваджуваних вченим в якості необхідних критеріїв для наукового дослідження.

Говорячи про загальні методи представлення археологічних даних та доведення історичної достовірності артефактів, Олесницький відзначає необхідність а) досліджувати обставини відкриття пам'яток та обґрунтовувати дійсність такого відкриття; б) досліджувати пам'ятки на автентичність з боку історичного, археологічного та палеографічного[358]; сам подаючи приклад такого аналізу[359]. При цьому Олесницький висуває досить відкритий та гнучкий «критерії достатності» для включення того чи іншого відкриття до наукового обігу: відкриття, як би дивно вони не виглядали, мають бути прийняті, якщо не буде доведена їхня підробка[360]. Проте цей критерій повинен працювати у взаємодії з критеріями виправданого наукового сумніву[361], який, проте має виключати упередженість в оцінці даних[362] та має бути зміцнений аналізом логічної та

[356] Там само. – С. 4.
[357] Див., напр.: там само. – С. 66–69
[358] Там само. – С. 4–5.
[359] Там само. – С. 30–67.
[360] Там само. – С. 5, 65–66.
[361] Там само. – С. 7–8.
[362] Там само. – С. 25.

фактичної можливості[363]; взагалі ж Я.О. Олесницький приймає виправдане застосування логічних методів, як-от аналіз, індукція та дедукція, метод аналогій[364]. Цікавим є також вказування дослідника на потребу при збиранні та обробці археологічної інформації враховувати культурно-антропологічний та психологічний чинники [365], що фактично відбивають типову для археологічних досліджень зустріч культурних та цивілізаційних світів не лише в діахронічному, але й у синхронічному аспектах. Ціла низка методологічних вимог, формульованих або реалізованих Олесницьким, також носить загально-методологічний характер. Так, це вимоги фактологічного обґрунтування основоположних тверджень тієї чи іншої гіпотези; взагалі вимога фактологічного доведення теоретичних тверджень[366].

Вимоги та критерії, що мають прикладатися до дослідження конкретних фактів у царині біблійної археології та археології стародавнього світу і які можна було б віднести до спеціальних, формулюються Я. Олесницьким у тісному зв'язку з конкретними пізнавальними ситуаціями, аналізованими у вказаних працях. Тут:

- вимога докладного аналізу «спеціальних археологічних ознак»[367];
- вимога визначати відповідність ознак артефактів до свідчень стародавніх джерел, де зафіксовані конкретні типи культурної та релігійної ідентичності[368], наприклад релігійна символіка, зафіксована у біблійних текстах[369];
- з попереднім пунктом перегукується вимога ретельного тестування змісту та символіки артефактів на відповідність до їхнього

[363] Там само. – С. 8–11.
[364] Там само. – С. 12–13.
[365] Там само. – С. 14, 23.
[366] Там само. – С. 22; О том, как доктор Сепп…– С. 638–639.
[367] Вопрос о новейших открытиях моавитских древностей... – С. 44.
[368] Там само. – С. 38–40.
[369] Там само. – С. 45.

культурно-релігійного контексту, ідей та символів стародавньої культури, зафіксованих в інших джерелах[370], а також

- вимога повноти та репрезентативності свідчень та посилань на джерела (як-от на Біблію) як запорука коректного обґрунтування тих чи інших оціночних тверджень щодо смислу та символіки віднайдених артефактів[371];
- у зв'язку з цим, зокрема, важливим є тест на наявність символічних аналогій у стародавніх пам'ятках різних культур, при проведенні якого та при витлумаченні можливих аналогій доречним буде застосування порівняльно-міфологічного аналізу[372]; в конкретному випадку спеціальних (палеографічних) досліджень вага вимоги враховувати іншокультурні впливи значно зростає[373];
- необхідність визначати як типове, так і особливе при ідентифікації знахідок – як відповідність типовим знахідкам у різних місцях певного регіону, так і специфічні ознаки форми та стилю, що виявляються при зіставленні з стародавніми та сучасними витворами (що є особливо важливим у випадку з ймовірними підробками[374];
- вимога урахування культурно-психологічних особливостей сприйняття та оцінки певних ідей та символів стародавньої культури представниками теперішньої (у випадку аналізованих Олесницьким сюжетів – то була «вікторанська» Європа) культурної доби[375];

Заслуговує на увагу цікавий приклад застосування статистичного аналізу палеографічних даних з метою визначення ступені достовірності, або мовної автентичності твору-напису («ступені його спорідненості мові»)[376]. Таке застосування стає особливо актуальне у випадках, коли

[370] Там само. – С. 41–44.
[371] Там само. – С. 46–47.
[372] Там само. – С. 45–46.
[373] Там само. – С. 49.
[374] Там само. – С. 38, 40, 42.
[375] Там само. – С. 43.
[376] Там само. – С. 54–60.

зміст написів не розшифрований, а «їх внутрішня ймовірність є невизначеною навіть приблизно» та за умов, відсутності розуміння «ясного смислу» палеографічних пам'яток, де були б відбиті «історичні та інші свідоцтва та імена, – без чого, власне кажучи, і не може бути точно встановлене походження пам'ятки»[377]. Тут же поданий і критичний аналіз як недоліків, так і евристичних можливостей такого застосування[378], які зростають завдяки урахуванню мовних та літературних ознак палеографічних об'єктів (зокрема ймовірного жанру написів), а також завдяки урахуванню лінгвістичної (зокрема фонетичної та орфографічної) еволюції певної мовної традиції[379].

При цьому аналіз низки гіпотез щодо реконструкції ймовірного змісту й смислу палеографічних пам'яток слугує у Я. Олесницького конструктивному пошуку евристичної значущості кожної з гіпотез, забезпеченню можливостей очікувати приросту нового знання за будь-яким напрямком досліджень, який дотримується наукових критеріїв пошуку. Вчений демонструє принципову критичність і водночас принципову відкритість до нових даних, які здатні у майбутньому оновити чи зовсім змінити положення в даній галузі пізнання, демонструє принципову відмову від будь-якого «заключного слова», принципову готовність до появи «нових обставин, що здатні по новому висвітлити» попередні факти[380].

При такому стані справ навіть підробки, найвідоміші з яких дослідник аналізує[381], зберігають, на його думку, певну пізнавальну цінність – саме як більш чи менш адекватні можливі «образи» автентичних артефактів: вони «не можуть бути позбавлені розгляду тим більшою

[377] Там само. – С. 63.
[378] Там само. – С. 56–65.
[379] Там само. – С. 61.
[380] Там само. – С. 65–66.
[381] Там само. – С. 69–76.

мірою, чим дужче в них можна припускати можливі копії пам'яток дійсних, але загублених або тих, придбання яких не є можливим»[382].

Звернемо увагу також на цікаву, скажімо так, «герменевтику археологічної реконструкції», яку розгортає Олесницький, аналізуючи один з доволі пересічних сюжетів тодішньої археології Палестини. Цікавість цієї «герменевтики» хоча б у тому, що вона формульована з позицій аналогічного дослідницького досвіду кількох наукових подорожей-експедицій до Святої Землі, відповідним чином описаного[383]. Що методологічно корисного бачимо у зауваженнях вченого? Насамперед:

- критичне заперечення спекулятивності у твердженнях, що претендують на науковість: Олесницький іронічно пише про «допитливий і чистий погляд дослідника»[384];
- критику пояснень та тлумачень, які нехтують фактичними деталями, або здійснюються поза культурним та релігійним контекстом[385];
- вимогу фактологічного доведення, уникання фактичних неточностей, бездоказових та недоведених тверджень, навіть коли вони обряджаються у благочестиві шати[386];
- заперечення інтерпретацій, базованих на довільних, позаісторичних, зовнішніх аналогіях, асоціаціях та алюзіях, на переплутуванні образу та прообразу, причини та наслідку, на довільних ономастичних та етимологічних асоціаціях[387];
- заперечення некритичного застосування легенд та сказань для пояснень, що претендують на характер науково-історичних, а також довільного переказування та тлумачення біблійного тексту[388];

---

[382] Там само. – С. 78.

[383] Див., напр.: *Олесницкий А.А.* Святая Земля. Отчет по командировке в Палестину и прилегающие к ней страны. 1873–74. Т.1–2. Киев, 1875–78; *Його ж.* Ветхозаветный храм в Иерусалиме. СПб. 1889.

[384] О том, как доктор Сепп…– С. 639.

[385] Там само. – С. 640, 647, 652.

[386] Там само. – С. 639, 646.

[387] Там само. – С. 641–643, 647, 649, 653.

[388] Там само. – С. 644.

- критику карикатурно-спотвореного застосування порівняльно-міфологічного методу[389];
- критику алогічності, зокрема довільної дедукції та переплутування можливості з дійсністю, модальності з реальним існуванням[390], коли перевірка гіпотез фактами підмінюється умовиводом, «можливим лише в логіці немовляти, який, коли захоче... їсти, то вважає, що тут і є в же готовий для нього пиріг...»[391];
- нарешті, критику еклектики та відсутності послідовності в оперуванні фактами, коли горе-археолог «забирає з собою все, що зустрічається йому на шляху до відкриття, не розбираючи, що і як і чому слугує, або може слугувати...»[392], внаслідок чого виходить «...канитель невідомих власних імен, віддалених місць, темних та неясних свідчень, глухих та невиразних переказів...»[393].

Спостерігаємо формулювання своєрідної «герменевтичної програми» впровадження наукових принципів, правил, методів до дослідження біблійної історії та культури, зміцненої у підсумковому творі вченого. Цікова, що ця програма перегукується з іншою герменевтичною програмою, формульованою Я.О. Олесницьким майже у цей же час у також досліджених нами «Правилах для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии»[394]. Так маємо ще одну можливість зазирнути у творчу лабораторію одного з найвидатніших представників київської духовно-академічної культури другої половини XIX–початку XX століття.

---

[389] Там само. – С. 652.
[390] Там само. – С. 644.
[391] Там само. – С. 645.
[392] Там само. – С. 647.
[393] Там само. – С. 648, про те саме також С. 655.
[394] Див.: *Головащенко С.І.* «Правила для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии» Я.О. Олесницького: передісторія російської тлумачної Біблії// Наукові записки НаУКМА. –Т. 50. – Філософія та релігієзнавство. – К., "КМ Академія". – 2006. – С. 56–63. Доробку Якима Олесницького, пов'язаному з цим твором, також буде присвячений окремий нарис у третьому розділі цієї монографії — *Авт*.

Отже, проаналізований м матеріал дає нам можливість відзначити свідоме ставлення київських дослідників до знакових подій світової біблеїстики. Ініційовані археологічними, палеографічними та текстологічними здобутками XIX – початку XX ст. розвиток біблійної критики, як літературної, так і історичної, їх застосування західною ліберальною та раціоналістичною біблеїстикою спонукали вітчизняних дослідників до осмислення можливих історико-критичних або ж апологетичних інтерпретацій і до визначення місця нових знань у системі православної біблеїстики та біблійного богослов'я. Взагалі, слід зазначити, що зацікавлення церковною та біблійною археологією, палеографічними дослідженнями мало пряме відношення до еволюції герменевтичної методології у світовому та вітчизняному православ'ї. Зокрема, у православній методології проявлялися тенденції до відтворення історичного, культурного та мовно-літературного підґрунтя біблійних повідомлень та свідчень духовного та догматичного досвіду, збережених церковним Переданням.

2.4. З історії біблійної текстології: Яким Олесницький і його «Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета»

Як уже зазначалося в попередніх нарисах, постать Я. О. Олесницького, насамперед як вченого-дослідника, залишається феноменальною в історії київської духовно-академічної традиції загалом і

в становленні наукового дослідженні Біблії зокрема. Особливо це стосується значення діяльності професора Олесницького як гебраїста та текстолога, а саме – в царині вивчення біблійних текстів оригінальними мовами. Етапним у цій галузі стало дослідження засобами біблійної текстуальної критики деяких важливих моментів історії становлення загальноприйнятого (textus receptus) давньоєврейського тексту Святого Письма. Вельми промовистою з цієї точки зору стала праця Я. Олесницького «Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета», опублікована в «Трудах КДА» за 1879 рік[395]. Вважаємо працю етапною не лише на індивідуальному професійному шляху Я. О. Олесницького, але й у становленні емпіричної та методологічної бази київської духовно-академічної біблійної текстології в цілому. Висловимо спочатку низку припущень і зауважень щодо культурно-ідеологічних та інтелектуальних обставин та безпосередніх причин появи такого тексту.

Якщо брати до уваги історію київської біблеїстики як історію персональної наукової та богословської творчості, передусім це – особисті професійні зацікавлення Олесницького як гебраїста, знавця давньоєврейської мови та фахівця з біблійної археології, викладача цих предметів в Академії. Ці зацікавлення цілком органічно включали інтерес до історії становлення оригінального біблійного тексту – з найдавніших часів, з урахуванням як свідчень традиції, так і археологічних даних.

Друге зауваження стосується інтелектуального контексту появи подібної праці і поки що носить радше гіпотетичний характер (його ми вже висловлювали[396]). Йдеться про зв'язок самого факту появи та переліку

---

[395] Див.: *Олесницкий Ак.* Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета // ТКДА.–1879. – т. II.– № 5. –С. 3–54 (Далі – *Олесницкий Ак.* Тенденциозные корректуры…).

[396] Див.: *Головащенко С.І.* Біблеїстична проблематика в Київській Духовній Академії у 1861-1914 рр. (за публікаціями в "Трудах КДА" // Наукові записки НаУКМА. Т. 35. Київська Академія. К., "КМ Академія" , 2004. – С. 51–60; також див. відповідний нарис цього розділу монографії.

тематики бібліологічних опусів київських професорів з більш чи менш давнішою появою аналогічних розвідок за кордоном, на Заході. Не можемо поки точніше твердити про характер такого зв'язку чи впливу, чого там було більше – або реферування київськими авторами закордонних, або радше західні праці ідейно стимулювали та озброювали фактологічним матеріалом цілком самостійні пошуки вітчизняних авторів. Проте наявність ключових посилань, що стосуються концептуальних моментів, виказує зазначений зв'язок і в цій роботі[397].

Ще однією важливою, на наш погляд, обставиною, яка характеризує інтелектуальний та культурно-ідеологічний контекст, є актуалізація саме на час появи цієї праці текстологічних питань, пов'язаних з визначенням автентичності оригінального біблійного «першотексту» як вмістилища автентичного смислу та технічно – як текстуального ресурсу для створення біблійних перекладів. Ця актуалізація в конкретних умовах діяльності православних духовних академій Російської імперії була спричинена підготовкою т. зв. «Синодального» перекладу Біблії російською, а також паралельною появою низки інших російських біблійних перекладів, що публікувалися або всередині країни (переклади Г. Павського, Філарета (Дроздова), Макарія (Глухарєва), М. Голубєва, Д. Хвольсона, П. Савваїтова, І. Максимовича, М. Гуляєва, пр.), так і за кордоном (Мандельштама)[398].

Сам «синодальний» текст і самим процесом свого творення, і результатом цієї праці засвідчив текстологічну контроверзу так до кінця і не завершеного вибору між LXX та масоретським текстом як «першотекстами» для адекватного перекладу Старого Завіту. Цей вибір, спричинений історичним розмежуванням східної та західної (особливо

---

[397] Зокрема, див.: посилання на: *Geiger Abraham*. Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhangigkeit von der inner Etwickelung des Iudenthums. Breslau. 1857/ – *Олесницкий Ак.* Тенденциозные корректуры… – С. 16, 30; на: Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs von M. P. de-Lagarde. Leipzig, 1867. – Там само. – С. 48.

[398] Див.: *Чистович И.А*. История перевода Библии на русский язык. С.-Пб., 1899. – С. 317–319.

протестантської) церковних бібліологічних традицій, став у XIX столітті і вибором наукової біблійної текстології – тією самою мірою, якою в кожній країні йшлося про створення власного textus receptus, прийнятою назагал місцевою церковною традицією. Як відомо, незавершеність цього вибору (зокрема, використання і масоретської редакції, і Септуагінти, і церковнослов'янських відповідників[399]) призвела до того, що «синодального» текст так і не став «прийнятим» в літургійній практиці російського православ'я.

На цьому тлі ще багато років після виходу повного тексту перекладу (1876 р.) відбувалися спроби критичного осмислення та освоєння давньоєврейського масоретського тексту як ще одного «першоджерела» російської християнської традиції. Зазначимо, що в КДА, особливо пасля створення у 1873 році Церковно-археологічного музею, створювалися можливості для палеографічного та текстологічного опрацювання текстів, створених в лоні масоретської традиції. Наприклад, тексти з «вітрини з єврейськими старожитностями греко-римського періоду та знаряддям сучасного єврейського культу»: середньовічний сувій П'ятикнижжя Мойсеєва єврейською мовою «на 19 списних аркушах» за № 1870, що містив книгу Буття та частину книги Вихід; пергаментний сувій Тори з синагогального вжитку «15 сажнів довжиною, шириною понад аршин» за № 1869; також синагогальний пергаментний сувій книги «мігілот Естер» єврейською мовою за №№ 1871-72; віленські видання тієї ж книги Естер за №№ 1873-1877400; або з «вітрин XVIII-XX – Палеографія – рукописи та уривки»: уривок з єврейського П'ятикнижжя на пергаменті за № 137; два примірники єврейського Декалогу на пергаменті за №№ 138, 139; пергаментні ж книга Естер за № 140; уривок з самарянського П'ятикнижжя

[399] Див.: *Там само*. – С. 323–340.

[400] Указатель Церковно-археологич. музея при Киевской духовной академии. Сост. Н.И. Петров. Втор. изд. Киев, Типогр. Императ. Ун-та св. Владимира. 1897 – С. 22.

за №141401 вже не залишалися просто музейними артефактами, але набували предметної фактуальності реальних текстологічних та екзегетичних джерел.

Саме в такому контексті спостерігалися, з одного боку, централізовані зусилля, спрямовані на створення систематичного коментаря до Синодальної Біблії, де передбачався розбір і масоретського першоджерела тексту – зусилля, до яких сам Я. Олесницький свого часу був офіційно залучений[402]. Ці зусилля, як відомо, врешті-решт завершилися створенням на початку XX століття т. зв. «Толковой Библии Лопухина». З іншого боку, бачимо також персональні спроби критичної оцінки «якості» загальноприйнятого давньоєврейського біблійного тексту з точки зору історичної та текстуальної критики – як аналізована тут праця Олесницького.

Нарешті, відзначимо (теж поки що на рівні гіпотези) таку обставину конфесійно-ідеологічного кшталту, як полемічна інтенція православних церковних істориків та богословів, в т.ч. біблеїстів щодо іудаїстичної (талмудичної) традиції. Причому відзначимо цю інтенцію як інваріанту культурно-ідеологічної атмосфери того періоду. Зокрема, сама талмудична традиція та її джерела ставали об'єктом критичного осмислення не лише з точки зору християнської догматики, але і засобами біблійної критики[403].

Говорячи про характеристичні ознаки та риси самої праці, слід зазначити таке. Головним змістом названої статті Я. Олесницького є аналіз

---

[401] Там само. С. 204.

[402] Див: «*Правила* для руководства при предполагаемом составлении в Киевской духовной Академии объяснительных примечаний к русскому тексту Библии (учительных книг), составленные, по поручению Совета Академии, экстраординарным профессором Ак. Олесницким». //Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1876/77 уч. год. //Труды КДА. – 1877. – Т. III. – Приложение. – С. 231–237; також про це: *Головащенко С. І.* «Правила для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии» Я. О. Олесницького: передісторія російської тлумачної Біблії// Наукові записки НаУКМА. Т. 50. Філософія та релігієзнавство. К., "КМ Академія", 2006. – С. 56–63.

[403] Див.: *Олесницкий Ак.* Из талмудической мифологии.// Труды КДА. – 1870. – № 1. – С. 149–209; № 2. – С. 402–444; № 4. – С. 201–244; № 8. – С. 273–327; також про це: *Головащенко С.И.* Талмудическая мифология в свете библейской критики: А. Олесницкий (одна из страниц истории библеистики в Киевской духовной академии XIX – нач. XX ст.)// От Библии до постмодерна. Статьи по истории еврейской культуры. Библейские исследования. Еврейская Мысль. – Москва: Книжники; Текст, 2009. – С. 196–203 .

саме раннього етапу становлення загальноприйнятого давньоєврейського старозавітного тексту («період «соферімів» (вчителів закону у перші століття перед і після Різдва Христового»)[404] та «тургеманімів» (укладачів таргумів)[405]. Автор формулює тут – як тло для конкретного дослідження – основну проблему біблійної текстуальної критики, пов'язану з особливостями функціонування та ретрансляції різних рукописних традицій, обтяжених «пошкодженнями, занесеними до тексту переписувачами протягом довгої низки століть і ще довшої низки подій...»[406].

Усвідомлення цієї проблеми у дослідника також цілком свідомо сполучене з раціоналістичною критикою т. зв. «ідеальної історії священного тексту», тобто міфологізованої та ієратизованої в лоні різних традицій історії трансляції Біблії, до якої повсякчас зверталися та апелювали церковні ідеологи різних конфесійних напрямів[407]. Олесницький відверто висловлює скепсис щодо уявлень про «божественний нагляд, який утримував давніх переписувачів від навмисних чи ненавмисних відхилень»[408]. Втім, автор, окрім утвердження тверезого та погляду на технічні проблеми трансляції біблійного тексту, об'єктивно фіксує ще й герменевтичні та ідеологічні виміри основної текстологічної проблеми: «... переписувачами часто були особи, які належали до різних партій, котрі, у свою чергу, спиралися на те чи інше тлумачення тексту, тож не були позбавлені спокуси внести до своїх копій певну долю особистого розуміння...»[409].

Біблійний текст розглядається Я. Олесницьким як історичний феномен, що «сам вказує читачеві на свою давню долю, не завжди

---

[404] *Олесницкий Ак.* Тенденциозные корректуры…– С. 5.
[405] Там само. – С. 10.
[406] Там само. – С.3.
[407] Там само. – С. 3, 4.
[408] Там само. – С.4.
[409] Там само.

сприятливу, позначену, за виразом блаженного Ієроніма, ранами, які йому були нанесені протягом століть то переписувачами недбалими й невмілими, то такими, які по-різному мислять і вірують»[410].

Автор в цьому зв'язку віддає належне праці масоретів, зокрема «масоретським коректурам»; вони стають свого роду індикатором історичності біблійного тексту[411]. Також він намагається бути об'єктивним у зіставленні іудейської та християнської традицій становлення загальноприйнятого священного тексту, вказуючи на історичність тієї та іншої: «усі зусилля масоретів, які мали завдання встановити правильну однаковість у читанні Старого Завіту, спонукають до припущення, що їм передував більш чи менш значний період відхилень .... подібно до того, як такий же період відхилень передував встановленню однакового читання і в історії новозавітного тексту»[412].

Водночас не можна не помітити і певної ідеологічно спрямованої полемічності, яка зустрічається в оціночних судженнях Олесницького про іудаїстичну традицію. Автор часом бере на озброєння емоційно забарвлені штампи про «схильність іудеїв... до змін тексту», до «перекручень», про «омани та забобони іудейські»[413]; «хворобливість» та «мертвість віри в Бога»[414]; «злочинність виправлень», намагання «приховати від самих себе істинний зміст Слова Божого»[415]; «забобони коректорів»[416]; «постійне накидання покриву на прояви Божественного життя у Святому Письмі»[417]; «прискіпливість лже-коректорів»[418]; «насильницькі коректури»[419]; «нахабність коректур», «перекручення (спотворення) біблійних

[410] Там само.
[411] Там само. – С. 4, 28.
[412] Там само. – С. 5.
[413] Там само. – С. 5.
[414] Там само. – С. 10.
[415] Там само. – С. 11.
[416] Там само. – С. 14.
[417] Там само. – С. 31.
[418] Там само. – С. 42.
[419] Там само. – С. 45.

письменників»[420]. Використання таких штампів є тим помітнішим саме тому, що в цілому в роботі автор аналізує причини та характер історичних трансформацій біблійного тексту в лоні іудаїзму в більш нейтральних та об'єктивістських термінах. За незаперечне джерело «позитивних доказів» схильності іудеїв до перекручень біблійного тексту Я. Олесницький бере, природно, полемічні писання отців церкви[421]; тут від виступає радше в іпостасі офіційного православного ідеолога.

Основним першоджерелом тексту Святого Письма, свого роду еталоном його автентичності та неушкодженості для Олесницького є Септуагінта. Автор систематично застосовує посилання насамперед на LXX, для порівняння з різночитаннями в рукописних версіях книжників-«соферімів»[422]. Іншими «еталонами-спільниками», допоміжними щодо LXX для критики «соферімів» у дослідника виступають також відомі стародавні грецькі біблійні переклади, як-от Симмаха та Аквіли(Акіли)[423]; самарянське П'ятикнижжя[424]; «талмудичні перекази» – в основному як певного роду «само-свідкування» іудаїстської традиції[425]; часто і масоретський текст – саме як свідчення про виправлення допущених раніше викривлень (особливо помітними є тут посилання на такі елементи критичного апарату масоретів, як-от *qere* та *ketiv*, а також *tikkune sopherim*)[426]; крім того, масоретський текст часто зіставляється з Септуагінтою та іншими перекладами[427].

Попри наявності ідеологічного підґрунтя, яким визначалося подібне ранжування текстів-еталонів, Я. Олесницький демонструє і позитивні з наукової точки зору аспекти порівняння різних текстуальних традицій.

---

[420] Там само. – С. 52.
[421] Там само. – С. 5, 6.
[422] Див., напр.: Там само. – С. 6, 14, 15, 17, 19, 21, 26, 28, 30, 38, 40, 42, 49, 50.
[423] Там само. – С. 42.
[424] Там само. – С. 6, 14, 18.
[425] Там само. – С. 6, 18, 25.
[426] Там само. – С. 4, 11.
[427] Там само. – С. 14, 18, 23, 24, 28.

Зокрема, відзначимо як евристично цінне зіставлення богослужбових та приватних біблійних списків із зауваженням про більшу варіативність останніх[428]. Об'єктивно необхідність врахування цієї різниці базується на припущенні про наявність специфіки саме літургійного прочитання та відтворення біблійного тексту як сакрального.

Найбільшої ж ваги в цьому творі набуває змістовний аналіз Олесницьким різночитань в різних традиціях біблійного тексту, здійснений як у філологічному аспекті, так і з точки зору тих культурних, ідейно-політичних, догматичних чинників, які визначали своєрідність становлення іудаїстської релігійної традиції протягом перших століть н.е. У контексті цього аналізу найціннішою є спроба класифікації коректур, що виростає з їх поділу на «звичайні» та «навмисні», або ж «тенденційні»[429].

Зокрема, відзначена об'єктивна зумовленість «звичайних» коректур, їхня залежність від «внутрішніх» чинників, пов'язаних з історичною еволюцією філологічних засобів трансляції тексту. Серед них автор враховує, зокрема: взаємодію давніших та пізніших версій давньоєврейського правопису, взагалі історичність орфографії; залежність тлумачення тексту від орфографії[430]; історичну еволюцію граматичних форм (наприклад, роду) як причину «особливих етимологічних коректур»[431]. Сюди ж віднесемо визначення Я. Олесницьким засобів корекції тексту, пов'язаних з особливостями давньоєврейського консонантного письма[432] та можливістю подвійного перекладу деяких словоформ[433]. Серед інших причин «звичайних» коректур Олесницький називає також типові: «недбалість переписувачів», «брак критичного ставлення до тексту»[434].

---

[428] Там само. – С. 7, 14.
[429] Там само. – С. 9–10.
[430] Там само. – С. 8.
[431] Там само. – С. 9.
[432] Там само. – С. 11.
[433] Там само. – С. 24.
[434] Там само. – С. 10.

«Навмисне тенденційні» ж коректури відбувалися, на думку дослідника, на тлі «особливо своєрідного розвитку пізнішого іудейства»[435]. Цей засновок і визначив здійснену автором класифікацію цих коректур в залежності від особливостей релігійної догматики, моралі та національно-політичної ідеології іудаїзму перших століть н.е. Враховуючи наявність полемічного елементу в судженнях, якими висловлена та обґрунтована ця класифікація, все ж відзначимо методологічну продуктивність здійсненого аналізу духовно-релігійного, культурного та соціально-політичного контексту еволюції сакрального тексту в лоні певної релігійної традиції.

Перший клас коректур, визначений дослідником, пов’язаний із становленням специфічно іудаїстського типу монотеїзму. Який, ймовірно, контрастував як з деякими тенденціями, проявленими в первісних біблійних текстах, так і з теїзмом християнського кшталту: «... віра в Бога, як в істоту зовсім віддалену від світу, яка не може перебувати в близьких стосунках з людиною, не утискуючи її своєю всемогутністю, почала з підозрою ставитися до тих прямих і сміливих висловів про Бога та Його близькі відносини зі світом та людиною, які зустрічаються у біблійних письменників ... замінюючи їх іншими, більш стриманими висловами, якими, на думку книжників, повинна користуватися людина, говорячи про Бога»[436].

У зв’язку з цим Я. Олесницький приділяє увагу, зокрема, аналізу коректур, пов’язаних з читанням у давньоєврейському тексті Біблії імен Бога та т. зв. «теофорних» імен, а також з визначенням божественних атрибутів та дій, з цими іменами пов’язаних[437]. Саме в контексті зміцнення жорсткого монотеїзму та спіритуалізму Олесницький відзначає:

---

[435] Там само.

[436] Там само.

[437] Там само. – С. 12–31.

— «догматичну коректуру» читання тетраграми438, в т.ч. приховування-маскування імені Бога «Яг» як редукованої тетраграми439;
— коректуру дієслів, що позначали відношення людей до Бога (поклоніння або ж заперечення)[440] – особливо тих, які видавалися книжникам «образливими для вух віруючих»[441];
— також дієслова, що позначали діє Бога щодо певних біблійних персонажів, наприклад, Авраама[442]; запобігання за допомогою коректур т. зв. «змішування тварної речі з Богом», «обожнення предметів, які носять теофорні імена»[443];
— корекцію фрагментів тексту, де зустрічаються образні вислови про божественні атрибути, взагалі максимальне вилучення «ускладнених метафор», пом'якшення або вилучення нібито звинувачувальних виразів на адресу Бога[444] нівеляція антропоморфізмів і в т.ч. опису афективних станів, емоційно-вольової сфери діяльності Бога[445];
— коректуру, спрямовану на заперечення «предметності», «тілесності» Богоявлення (цілком можливо, виниклу саме на противагу християнським уявленням та тлумаченням): «... усі місця Біблії, які описують явлення Бога людині, у читаннях соферімів систематично виключені на тій підставі, що будь-яке явлення Бога було би обмеженням Його безмежності»[446]; сюди ж автор відносить намагання «виключити думку про безпосереднє явлення Бога пророкові»[447].

---

[438] Там само. – С. 14–15.
[439] Там само. – С. 17–18.
[440] Там само. – С. 15–17, 19, 21–22.
[441] Там само. – С. 17.
[442] Там само. – С. 19.
[443] Там само. – С. 22–23.
[444] Там само. – С. 24–29.
[445] Там само. – С. 30.
[446] Там само. – С. 29.
[447] Там само. – С. 30.

Серед засобів таких коректур Я. Олесницький виділяє, зокрема, застосований свого часу іудейськими книжниками екзегетичний прийом, пов'язаний з аналізом та оцінкою (етичною та догматичною) безпосереднього контексту тих чи інших висловлень про Бога: «... щоб визначити, чи не приписується імені Елогім чогось... не зовсім гідного, коли йдеться про Бога істинного...»[448]. Також дослідник розглядає зміни граматичної форми дієслів, що позначали діяння Бога (іменованого Елогім) з однини на множину — коли це діяння видавалося книжникам невартим істинного Бога, з метою приписати діяння «багатьом» (тобто язичницьким) богам[449]. Крім того, відзначені випадки прямої зміни стверджувальних висловів на заперечні – незважаючи навіть на протиріччя з контекстом[450]; застосування таких орфографічних та пунктуаційних правил написання теофорних назв та імен, що нівелювали та приховували б ім'я Бога[451].

Наводячи численні приклади суто «теологічних» коректур, Олесницький демонструє тут шляхи екзегези біблійного тексту, через які відбувалося посилення теїстичних, спіритуалістичних і теократичних тенденцій (можливо, на противагу християнству, як воно розумілося іудейськими книжниками, в т.ч. щодо суто християнської ідеї Теофанії як Боговоплочення (Боговтілення). Так, наприклад, зауваження дослідника про те, що «завдання соферімів полягало у тому, щоб прибрати риси зближення між Богом та людиною»[452], або його ж зауваження про «квапливе приховування проявів Божественного *життя* (курсив мій – С.Г.), які містяться у Святому Письмі»[453] стають актуальними в контексті християнських уявлень про відношення людини до Бога як «Бога Живого».

---

[448] Там само. – С. 18.
[449] Там само. – С. 19.
[450] Там само. – С. 22, 30.
[451] Там само. – С. 22–23.
[452] Там само. – С. 24.
[453] Там само. – С. 31.

Другий клас коректур, виявлених Олесницьким – це ті коректури, які складалися під впливом релігійно-догматичним, але і під впливом етнічних стереотипів, характерних у перші століття н.е. для єврейського середовища (принаймні для тих його кіл або прошарків, які виробляли загальнозначущі ідейні та етичні установки). Втім, то були стереотипи, які складалися історично, в певному просторі міжетнічної та міжкультурної взаємодії. Олесницький веде мову про коректури, «викликані національною гордістю іудейства»[454], «до крайнощів своєрідно розвиненої»[455]: «... ті місця, де найбільш різко викривалися національні вади євреїв, особливо в книгах Мойсеєвих та пророчих... пом'якшення цих місць....» особливо у зв'язку з «перекладами Біблії на різні мови та говірки ... через острах уронити себе в очах сучасних народів, особливо греків та римлян...»[456].

Тут виділені коректури нібито «неприпустимих» місць (де Бог показаний як такий, що карає свій народ за провини та переступи), дійснені навіть незважаючи на контекст та іноді шляхом зміни самого тексту[457]; коректури місць, де показані відхилення ізраїльтян до ідолопоклонства (коректури ці зумовлені, як вважаємо, посиленням теократичної ідеології в іудейському середовищі)[458]; коректури, за допомогою яких посилювалися мотиви етнічної відрубності та виключності[459] (також зрозумілі в контексті посилення серед іудеїв початку I тис. н.е. тенденцій ізоляції як від язичників, так і від християн.

Окремо Я. Олесницький говорить про специфічну «талмудичну цензуру» на читання, перекладання для «зовнішніх» та розповсюдження певних проблемних, неоднозначних для розуміння місць біблійного тексту. Дослідник посилається, зокрема, на Тосефту: «є у священних книгах місця,

---

[454] Там само. – С. 32.
[455] Там само. – С. 10.
[456] Там само. – С. 31.
[457] Там само. – С. 32–33.
[458] Там само. – С. 33.
[459] Там само. – С. 33–34.

які читаються й перекладаються; є місця, які читаються, але не перекладаються і є місця, які не читаються і не перекладаються...»[460]. Так, у різний час прямо заборонялися або ставали предметом дискусії: історія творення світу та опис деяких пророчих візій, у тлумаченні яких теїстичні та теократичні мотиви часто зіштовхувалися з мотивами еллінської космогонії[461]; місця, неоднозначні з точки зору морально-етичної інтерпретації вчинків певних біблійних персонажів[462] або біблійні вирази, «які торкалися предметів дражливих, визнаних у пізніші часи незручними для вимовляння» (наприклад, статевих органів та дій; тут дісталося, зокрема, Пісні над Піснями)[463]; місця, де через коректури навмисно посилювалася пошана до священиків та їх служіння[464] (ця необхідність. Цілком ймовірно, має своїм контекстом поступове зміцнення інституційних та ритуальних засад талмудичного іудаїзму.

Серед засобів таких коректур дослідник визначає характерні і для попередніх випадків подвійну систему пунктуації, введення заперечень, заміну в словах одних літер на інші, подібні за написанням (як «далет» на «реш»), зміну орфографії яка призводить до трансформації смислу[465].

Третій клас коректур, визначених Я. Олесницьким, був спричинений «запеклими релігійними суперечками між окремими палестинськими школами, між ідеями палестинськими і олександрійськими, між іудеями та самарянами і, нарешті, між іудеями та християнами»[466]. Відповідним чином дослідник вибудовує класифікацію такого роду «ідеологічних» коректур: коректури, що виростали «з обрядових та правових суперечок між різними школами книжників»[467]; коректури, що виростали «з дискусій

[460] Там само. – С. 36.
[461] Там само. – С. 37–38.
[462] Там само. – С. 39–41.
[463] Там само. – С. 51–52.
[464] Там само. – С. 42–44.
[465] Там само. – С. 41–42.
[466] Там само. – С. 44.
[467] Там само. – С. 44–45.

про священні місця»[468]; коректури, спрямовані «проти християн» як «найважливіша категорія»: корекція біблійної хронології (наприклад, час життя біблійних патріархів) з метою «віддалити сповнення часів пришестя Месії»[469]; корекція читання «деяких пророчих місць, які наводяться християнськими письменникам и з Старого Завіту на підтвердження новозавітного вчення»[470].

У своїх висновках щодо предмету дослідження Я. Олесницький, попри низку експресивних оціночних визначень, фіксує важливі обставини та риси духовно-інтелектуального та релігійно-інституціонального розвитку іудаїстської традиції перших століть н.е. Серед них: прогресуючи відмова від символічного, метафоричного тлумачення Біблії, наростання тенденцій буквалізму. Релігійно-інституціональним контекстом цього процесу було зміцнення авторитету та ідейного впливу корпорації книжників, вчителів закону, перекладачів, переписувачів тексту[471]. Адже останні, зауважимо, здійснювали виключно важливе тоді завдання трансляції традиції до нового духовного та соціокультурного контексту. Цей контекст формувався на тлі цивілізаційної трансформації пізньої античності у раннє середньовіччя і був позначений емансипацією як християнства, так і рабиністичного іудаїзму – релігій, які повставали зі спільної текстуальної традиції.

Ієратизація такої трансляції, особливо проявлена саме в іудаїзмі, у досліджуваний Олесницьким період продемонструвала парадоксальне поєднання надзвичайної деталізації вимог до відтворення правильного тексту книжниками-«соферами» з можливостями свідомих коректур та інтерполяцій, здійснюваних з ідеологічних, моральних та догматичних міркувань. Водночас Я. Олесницький фіксує історичність такого

[468] Там само. – С. 45–46.
[469] Там само. – С. 46–50.
[470] Там само. – С. 50–51.
[471] Там само. – С. 52.

поєднання, віддаючи належне праці іудаїстських книжників-масоретів (т. зв. «контркоректури, або зворотні коректури»[472]) в еволюції механізмів відтворення та ретрансляції першотексту християнства та іудаїзму.

Аналіз цих механізмів, як бачимо, виявився актуальним саме у критичні для розвитку вітчизняної духовності періоди, що підтвердилося науковим досвідом видатного київського біблеїста.

[472] Там само. – С. 52–53.

2.5. Літературна критика Біблії: «Ритм и метр ветхозаветной поэзии» Якима Олесницького

Феноменальною для історії становлення наукового дослідженні Біблії в стінах КДА залишається постать Я. О. Олесницького. Етапним у його дослідженнях стало зацікавлення в аналізі традиційної біблійної культури засобами текстуальної[473], філологічної та літературної критики Біблії. Вельми промовистою з точки зору вивчення засобами біблійної літературної критики важливих моментів становлення літературно-поетичної форми давньоєврейського тексту Святого Письма стала праця Олесницького «Ритм и метр ветхозаветной поэзии», опублікована в «Трудах КДА» за 1872 рік[474]. Тут же зазначимо, що позиціонувалася ця праця як чи не перша в православній богословській науці на таку тему[475]. Розглянемо цю працю як етапну не лише особисто для самого дослідника, але й у формуванні в КДА емпіричної бази й методологічних засад філологічної та літературної критики Біблії. Висловимо низку припущень і зауважень щодо культурно-ідеологічних та інтелектуальних обставин появи такого тексту.

Якщо брати до уваги історію київської біблеїстики як історію персональної наукової та богословської творчості[476], передусім це – особисті професійні зацікавлення Олесницького як гебраїста, фахівця з біблійної археології та культури, викладача цих предметів в Академії. Ці зацікавлення цілком органічно призводили до широких культурологічних пошуків як у бібліологічному дослідженні, так і у викладанні – коли сприйняття й розуміння оригінального біблійного тексту (як з боку

---

[473] Див: *Олесницкий А.* Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета. // ТКДА. – 1879.– № 5.– С. 3-54; також див попередній нарис.

[474] Див.: *Олесницкий Ак.* Ритм и метр ветхозаветной поэзии // ТКДА.–1872. – т. III. – № 10. – С. 242–294; № 11.–С. 403–472; № 12.– С.501–612. (Далі – *Олесницкий Ак.* Ритм и метр …); тут наводимо уточнену бібліографію та нумерацію сторінок: починаючи з 565-ї стор. III тому ТКДА за 1872 р. нами знайдено зміщення нумерації на 20 сторінок назад, внаслідок чого стаття видимо закінчується на 592-й стор. тому замість 612-ї – С.Г.).

[475] Див.: *Олесницкий Ак.* Ритм и метр … – С. 246.

[476] Див: *Головащенко С.І.* З історії біблійної текстуальної критики в Київській Духовній Академії: Я.О. Олесницький // „Магістеріум". – Вип. 30. Історико-філософські студії. К., "КМ Академія", 2008.– С. 65.

мовного, так і з боку екзегетичного) здійснювалось в нерозривній єдності з осягненням культурно-історичного та мовно-поетичного контексту біблійних повідомлень.

Друге зауваження стосується міри занурення бібліологічної творчості київської професури до європейського інтелектуального контексту. Йдеться про зазначений вже зв'язок самого факту появи певної статті та її теми з більш чи менш давнішою появою аналогічних розвідок за кордоном. Ймовірно, у даному випадку змістовним аспектом такого зв'язку ставала актуалізація теоретичних питань у галузі історії культури та мовознавства, як специфічно біблеїстичних (філологічна та літературна критика), так і загальних. Не можемо поки точніше твердити про характер такого зв'язку, проте наявність концептуальних посилань виказує його і в цій роботі[477].

Відзначимо також припущення про теоретичну значущість полемічного налаштування православних біблеїстів щодо ідей раціоналістичної т. зв. «негативної» критики Біблії. Означена інтенція визначала прагнення довести полеміку з приводу окремих питань т. зв. «низької» критики до рівня критики «високої», тобто полеміки з питань екзегетичних та догматичних. Доволі виразно, як побачимо, це проявилося і в аналізованій праці.

Нарешті, безпосередній культурно-інтелектуальний контекст цієї праці (навчальне середовище) визначав її жанрово-стилістичну специфіку. Маємо на увазі посилену педагогічно-дидактичну складову: орієнтованість не лише на наукову, але й на студентську аудиторію, можливість її

[477] Знаходимо концептуально ключові, тематично та частотно репрезентативні посилання Я.О. Олесницького на низку знакових праць сучасних йому мово- та літературознавців, дослідників релігії, біблеїстів-сходознавців та гебраїстів: насамперед, на давньоєврейські словники та граматики *Г.Г.А. Евальда* та *Г.Ф.В. Гезеніуса* (Олесницкий Ак. Ритм и метр … – С. 287–288, 418, 420, 445, 454–458, 465, 502, 506–507, 524–550); на мовознавчі праці В. Гумбольдта (С. 290–291, 433); на „Лекции по науке о языке" родоначальника порівняльного та історичного релігієзнавства *Макса Мюллера* (напр., С. 243–244); на „Дух єврейської поезії" одного з родоначальників історико-літературної критики Біблії *Й.Г. Гердера* (С. 280–281, 453, 458–459, 505); на біблійні коментарі *В.М.Л. де-Ветте* (С. 266–267, 282–283, 556–557) та *Й.Г. Ейхгорна* (С. 265).

використання як лекційного, або допоміжного учбового матеріалу. Що й виявилося, у структурі тексту, особливостях застосування й цитування джерел, наведення посилань тощо (наприклад, розлогий історичний вступ до проблеми, активне застосування у викладі риторичних фігур, дещо «полегшене» цитування, базоване на можливості апелювати до певного визначеного кола наперед відомих аудиторії джерел, надзвичайна насиченість ілюстративним матеріалом, велика міра наочності).

Говорячи про характеристичні ознаки та риси самої праці, слід зазначити таке. Головним змістом названої статті Я. Олесницького є аналіз специфіки давньоєврейської старозавітної поезії. Наводячи (дещо риторично) поширену тоді ідейно-філософську мотивацію подібних праць, в якій явлені гегельянські та романтичні мотиви (поезія як вираження «повного поняття про характер і дух того чи іншого народу»)[478], автор достатньо іронічно обмежує пафос цих висловлювань, наголошуючи хіба що на валідності розгляду поезії різних народів через призму принципу історичності: «загальний закон та порядок поетичного руху однаковий у всіх народів першого циклу старожитності....» Оформлення поетичного мовлення підпадає під «загальний закон прогресивного розвитку від невигадливого, часто нерівного та грубуватого метра початкового й народного до штучно обробленого метра книжного»[479].

Проте Я.Олесницький відразу фіксує специфіку предмету власного дослідження – «поезії давньоєврейської»: «в її формах передане старозавітне Об'явлення»; «вся поетична література давніх євреїв нерозривно пов'язана з релігією»[480]. Це зауваження, як побачимо, підводить автора до головного прагматичного питання літературної критики старозавітних текстів як науки не лише філологічної, але й богословської: «старозавітне Об'явлення, влите у форми цієї поезії,

[478] Олесницкий Ак. Ритм и метр … – С. 242–243.
[479] Див.: там само. – С. 243–245.
[480] Там само. – С. 245.

робиться нероздільним з нею ... і дуже часто зрозуміти смисл тієї чи іншої старозавітної книги неможливо без знайомства з характером та формами поезії.... Об'явлення старозавітне, у своїй конкретній поетичній формі, пов'язане більше, ніж звичайно гадають, з духом та характером єврейської мови й поезії»[481].

Відповідно, питання про поетичну форму набуває у Олесницького першорядного герменевтичного характеру: «питання про біблійну поезію .... має посісти перше місце в біблійній герменевтиці; так чи інакше зрозуміти й вирішити його означає так чи інакше зрозуміти усю Біблію»[482]. У цьому моменті герменевтичне розуміння біблійної поетики набуває догматичного сенсу, наприклад, з боку обґрунтування ідей монотеїзму або тринітарності[483].

Питання, породжені зіставленням досвіду порівняльного літературознавства з досвідом біблійної критики, можуть бути поставлені в площині не лише методологічній та догматичній, а навіть в інтелектуально-моральній – як питання про принципову відкритість цієї теми для наукового осмислення: «чи дозволяє вартість старозавітного Об'явлення ставити форми давньоєврейської поезії поруч з усіма поезіями стародавнього світу; або ж ці форми, як зовнішня оболонка об'явленого Богом письменства, потребують особливого до себе ставлення з боку дослідників?»[484]. Негативне вирішення цього питання вітчизняними дослідниками призвело до стану, коли названа праця постала чи не першою в православній богословській науці[485].

Розв'язання можливе в дусі узгодженого з богословською логікою «симфонії» чи «синергії» конструктивного сприйняття можливостей та методології філологічної науки та літературознавства для аналізу

---

[481] Там само. – С. 245–246.
[482] Там само. – С. 246.
[483] Там само.
[484] Там само.
[485] Там само.

біблійного тексту: «Поетичні форми невіддільні від мови, і якщо Дух Божий, у співзвуччі з духом людським, благоволив влити своє Об'явлення до давньоєврейської мови, то разом з тим він увійшов і до всіх вимог та умов цієї мови. І якщо етимологія й синтаксис біблійний не можуть мати іншого методу вивчення, окрім методу, спільного для всіх східних мов, то теж саме слід сказати про просодію та про форми біблійної поезії»[486].

Авторський аналіз та оцінка історії досліджень з даної теми[487], є примітними принаймні з двох аспектів. По-перше, тут виявлена згадана раніше ангажованість дослідницьких текстів Я. Олесницького до його діяльності як викладача. Це значною мірою визначало стильові особливості, подачу матеріалу, засоби його демонстрації та ілюстрації. По-друге, аналіз дослідницької ретроспективи (як церковно-екзегетичної, так і науково-критичної) є великою мірою співвідносним як з унікальним досвідом вченого, богослова та викладача, так і з традиціями аналізу історико-бібліологічних питань, які складалися в КДА та ставали тут нормальною ознакою якісного дослідження[488].

Подання «історії питання» з обраної теми дозволило Олесницькому висловити низку важливих оцінок та висновків з приводу методології та способів дослідження, формулюючи власну теоретичну позицію, за його виразом, «критерії для оцінки нашого погляду та дослідження»[489]. Так, невиправданим, на думку автора, став розгляд греко-латинської культури як еталону-маркеру для давньоєврейської поезії та культури[490]. Тут доволі провокаційну роль зіграло, по-перше, використання давніми християнами

---

[486] Там само. – С. 247.

[487] Там само. – С. 247–294.

[488] Пригадуємо тут як типову методу С. Сольського, реалізовану ним напр., в: *Сольский С.М.* Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики// ТКДА. – 1866, № 10. – С.157–190; № 11. – С. 305–342; № 12. – С. 466–506; *Його ж.* Из чтений по Ветхому Завету. Глава 1.// ТКДА.– 1870. – т. III. – № 9. – С. 589–640; *Його ж.* Из чтений по Ветхому Завету. Глава 2.// ТКДА. – 1871. – т. III. – № 7. – С. 71–117; *Його ж.* Из лекций по Новому Завету// ТКДА. – 1877. – т.III. – № 8. – С. 234–284; 1878. – т. I. – № 4. – С. 98-127.

[489] Олесницкий Ак. Ритм и метр … – С 247.

[490] Там само. – С. 248.

старозавітного тексту саме у грецькій версії Септуагінти, а по-друге, засвоєння досвіду олександрійської школи у трансляції старозавітної догматики у термінах грецької філософії. Відповідно, намір сприймати давньоєврейську поезію у термінах еллінських поетичних метричних розмірів пізніші дослідники (в т.ч. отці церкви) пристосовували і до біблійної поетики, визначення її ритміки та метрики [491]. Проте, ці свідоцтва «не мали наукового характеру», бо ж там не були вказані певні загальні правила застосування до біблійного тексту грецької метрики, а також не були враховані мовні особливості давньоєврейської мови порівняно з грецькою[492].

З 17 століття стався ряд спроб «обґрунтувати науковим шляхом давні перекази про класичний метр в біблійній поезії»; такі спроби накладалися на зацікавлення у зіставленні Септуагінти з масоретським текстом; взагалі це зіставлення у визначенні специфіки старозавітної поетики Я. Олесницький виділяє як одну з найцікавіших проблем текстуальної та літературної критики Біблії[493]. Зовні ознакою цих спроб було повернення до редукціоністських трактувань доби еллінізму[494]. Втім саме тут було проявлене питання про можливість типологізації давньоєврейської поезії, включення її до загального історико-літературного ряду через визнання, що «єврейська мова, як і будь-яка інша, була здатною до рівномірного віршування»[495]. Тому, подаючи майже лекційно «історію питання», Я.Олесницький надалі ретельно відшукує там позитивний досвід визначення типотворчих особливостей біблійної поетики, пошук і виклад «законів біблійного метру»[496].

---

[491] Там само. – С. 249–252.
[492] Там само. – С. 252.
[493] Там само. – С. 252–253.
[494] Там само. – С. 257–258.
[495] Там само. – С. 259.
[496] Там само. – С. 261.

Ще один різновид «виправлень масоретського тексту в інтересах ритма і метра»[497], зокрема ревізії масоретської вокалізації – редукція біблійної поезії до ритміки та метрики поезії арабської. Втім, незважаючи на позаісторичність таких аналогій («мова пізніших арабів порівнювалася з мовою Давида й Соломона») тут так само важливим був досвід пошуку типологічної єдності близькосхідних (семітичних) літератур[498].

Олесницький фіксує необхідність розбудови пояснювальної стратегії, базованої на прийнятті масоретської традиції як історично достовірної[499] та ретельнішого й глибшого дослідження її особливостей: «вокалізації та акцентуації» для розкриття сутності біблійної поезії[500]; тим більше, що сама ця традиція вже сформулювала певні правила в якості критеріїв для аналізу[501]. Така стратегія, формована через низку гіпотез, розглядуваних автором, «хоча й не відкрила біблійного метра», проте визначила можливість застосувати відомі загальні методи дослідження поетики, зокрема «можливість скандувати біблійний вірш за акцентуванням наголосів»[502].

Попри загальну оцінку Олесницького: «довга низка невдалих спроб відкрити біблійний метр»[503], в цій історії досліджень важливим було напівінтуїтивне, часто підкріплене хіба що позафілологічними аргументами (від культурологічних: («правила нині зовсім втрачені» – до релігійно-містичних: «людськими засобами не можуть бути відкриті») визнання наявності в біблійній поезії власної «певної метрики», «міри віршів біблійних»[504]. Вже таке визнання долало обмеженість редукціонізму, торуючи шляхи наукового пошуку.

---

[497] Там само. – С. 261.
[498] Там само. – С. 261–266.
[499] Там само. – С. 265.
[500] Там само. – С 266.
[501] Там само. – С. 267, 275–278.
[502] Там само. – С. 267.
[503] Там само. – С. 278.
[504] Там само. – С. 279.

Дослідник помічає у своїх попередників кілька цікавих ідей щодо специфіки біблійної поезії, на які він спиратиметься у своїх позитивних твердженнях. Наприклад: метрика біблійного поетичного тексту сама по собі є образотворчим засобом, свого роду метафорою почуттів, настроїв тощо[505]. Незважаючи на можливу невизначеність метрики, біблійна поезія все ж містить своєрідну ритміку, риму та поетичну мелодику, причому вони, визначаючись як «вільні», можуть бути зіставлені з музикою та танцем [506]. Саме цим культурно-практичнім зіставленням, а не лише введенням поняття «мелодії» як риторичного засобу, як метафори, Я. Олесницький, як побачимо, долатиме усвідомлювану ним самим певну риторичність, інтуїтивність, наукову невизначеність[507] «мелодійного» підходу як такого.

Навіть приклади повного заперечення можливості наукового визначення специфіки біблійної поезії автор оцінює у зв'язку із введенням до спроб наукового аналізу даної проблеми метафізичної, богословської аргументації (мовляв, священні книги як вияв «пророчого духу» не підлягають «обчисленню за звичайними мірами віршів»)[508]. Така аргументація, втім, сама по собі стає потужним засобом утвердження специфіки даних текстів і тим самим спонукає дослідника (тим паче дослідника-богослова) до подальших пошуків.

Нарешті, Олесницький докладно аналізує сучасний йому етап досліджень проблеми, зіставляючи його з попередніми «редукціоністськими» спробами. Це етап, характерний компаративним аналізом, спрямованим на винайдення певних, спільних для різних культур архетипічних форм поетичного та музичного виразу: «встановити зв'язок метричні форми Біблії з будовою вірша у простих народних піснях різних

[505] Там само. – С. 280.
[506] Там само. – С. 280–281.
[507] Там само. – С.282.
[508] Там само. – С. 282–283.

народів...»[509]; «вивчення біблійного метру за допомогою зіставлення його з різними національними поезіями», зіставлення біблійної поезії з фольклором замість зіставлення з академічними формами «класичної» поезії. Незважаючи на ідейну зумовленість впливом певних філософсько-культурологічних ідей німецької філософії та обтяженість «національними забобонами» такий підхід оцінюється дослідником як «великий крок вперед в розвитку питання», як «оживлення вивчення питання»[510].

Далі, це пошуки, базовані на зіставленні поетичних та логічних структур, або поетичних та риторичних засобів[511]. Тут автор простежує намагання корелювати «ритм біблійної думки» з ритмом поетичним, яке він оцінює як «привнесення до поетичної галузі чужих їй логічних, риторичних та граматичних понять», «розроблення однієї лише риторичної й граматичної основи біблійного вірша»[512]; «головною причиною незадовільності таких досліджень та поглядів було те, що критики виходили у цих випадках завжди з відомих їм риторичних визначень поезії та категорично вимагали вказаної там, визначеної та знайомої відповідності між змістом та формою»[513].

Узагальнюючи історичні уроки дослідження питання про своєрідність якостей біблійної поезії — насамперед необхідність уникнення «однобічних захоплень» чи то редукцією до класичних поетичних форм, чи то поясненнями із залученням логіко-риторичних моделей внаслідок чого предмет або спотворюється, або зникає зовсім і заперечується як чинний[514], Олесницький, на відміну від попередників, наполягає на критичному застосуванні до біблійної поезії культурно-

[509] Там само. – С. 284.
[510] Там само. – С. 286–287.
[511] Там само. – С. 287–293.
[512] Там само. – С. 287–289, 292–293.
[513] Там само. – С. 403.
[514] Там само. – С. 289–290.

історичного підходу, врахуванні «простих первісних умов розвитку мови та ясних історичних свідчень»[515].

Причому умовою обмеження «логічного» в дослідах є врахування того емпіричного факту, що чим давнішим є занурений у народну культуру мовно-поетичний феномен, тим більш розмаїтим він є формально, тим менша ймовірність вкласти його в наперед задану стандартну схему: «тим більше має бути особливостей у співвідношеннях між матеріалом та формою і, відповідно, тим менше буде виконуватися для нашого вуха правило про вибір звуків відповідно висоті та вартості думки»[516]; «перш, ніж поетичний образ знайде для себе вираз у гекзаметрі та пентаметрі, в умовах простішого життя він довго рухається іще в довільній та легкій формі, яку міг би дати невигадливий слух, або, як висловлювалися, євреї, необрізане вухо»[517].

Відтак, повертаючись обличчям до історично реконструйованого об'єкту дослідження, Я. Олесницький відшукує культурно-історичні аргументи на користь існування своєрідного ритму, рими і метру давньоєврейського вірша (наприклад, засвідчений традицією факт функціонування поетичного тексту саме у зв'язку з застосуванням музики й співу, як можливою основою ритміки та метрики)[518].

Так, визначаючи продуктивний, науково чинний напрям осмислення старозавітної поетики, дослідник визнає застосування «порівняльного вивчення давнього біблійного вірша з віршуванням простих і невибагливих народних пісень, які передували книжному періоду».... «аналогії для вивчення старозавітного вірша можна брати лише з найчистіших народних віршів... уникаючи, втім, захоплення якоюсь окремою народною поезією....». Задаються принципи типологізації та

[515] Там само. – С. 291.
[516] Там само. – С. 403.
[517] Там само. – С. 404.
[518] Там само. – С. 292–293.

верифікації даних: «... чого немає в піснях інших народів сходу й заходу, те має a priori відкидатися і в поезії давньоєврейській. І навпаки, те, що без сумнівів існує в пісенній мові усіх, або дуже багатьох народів, того ми вправі шукати і в біблійному вірші, *правда, у тому випадку, якщо для цього є підстава в біблійному тексті та акцентуації* (курсив мій – С.Г.)»[519]. Як бачимо, тут визначається безпосередній, строгий критерій контекстуальності, де і біблійний текст за змістом, і його масоретська версія за формою представлені як безпосередній контекст, в якому набувають чинності та ймовірності твердження про специфіку ритміки, рими та метрики старозавітної поезії.

Олесницький демонструє порівняння стародавніх індоєвропейських та семітських народів з точки зору способів логіки вираження досвіду народного життя й відповідних граматичних та стилістичних засобів. Так він виводить читача (або слухача, якщо йдеться про ймовірність відповідної лекції) до одного з своїх базових теоретичних положень, на якому ґрунтується його розуміння специфіки старозавітної біблійної поетики. Це положення про генетичний зв'язок давньоєврейської поезії (через первісну пісенну форму) з музикою й танцем. Встановлення такого зв'язку допомагає дослідникові вибудовувати власну пояснювальну стратегію, задаючи достовірні, на його думку, критерії розрізнення «зовнішньої та внутрішньої сторін, тобто власне поетичних співзвуч, або матеріалу вірша та порядку цих співзвуч або руху вірша. Першу сторону ... ми називаємо ритмом (римою), а останню метром старозавітної поезії»[520].

Як основу римування в давньоєврейській поезії, «найпростішу і найприроднішу» його форму, Олесницький аналізує алітерацію[521], яку він виводить з особливостей семітської фонетики, обґрунтованих, у свою чергу, впливом зовнішніх (природних та культурно-господарських) умов

[519] Там само. – С. 293.
[520] Там само. – С. 404–408.
[521] Там само. – С. 408–417.

народного існування. Хоча й обґрунтування це виглядає досить наївним, проте воно надає авторові низку методологічних можливостей. По-перше, перевести традиційні оцінки алітерації (наприклад, як наслідування «музиці природи», «голосу природи») з метафоричного рівня на рівень раціонально-аналітичний, віднайти спосіб типологізації цієї властивості, введення її до загального контексту історії поетичних форм у різних народів світу. По-друге, пояснити передумови специфічно культурного функціонування алітерованого тексту його особливими трансляційним та мнемонічними властивостями, здатністю бути застосованим для передачі великих масивів значущої інформації, врахування чого є особливо важливим, коли йдеться про сакральний текст: «алітеровані форми... надавали давньоєврейській поезії... особливої щільності у її виразі, так що божественне вчення, передане у цій пісні, робилося цілковито недоторканним завдяки своїй зовнішній формі»[522]; «...наша чи давньогерманська пісня далеко поступаються єврейській, в якій підібрані за алітерацією звуки часто зчіплюють не лише слово зі словом, але й рядок з рядком, так що при кожному звуковому натяку уся пісня ... проноситься в пам’яті низкою сильних альтерованих звуків»[523]; «це важливе значення алітерації... було причиною того, що навіть в прозаїчних книгах, наприклад, у викладі історичних обставин або законодавчих настанов, мова набуває поетичного відтінку через алітерацію; чим більш важливим є місце в Біблії, тим ясніше відчуваються у ньому керівні для пам’яті ці зовнішні співзвуччя, так що масорети мали підстави весь Старий Завіт розглядати як твір поетичний», так що «у євреїв не лише священні пісні, але й буква закону була надбанням усього суспільства, зберігаючись у серці народу...»[524]. Алітерація розглядається як важливий чинник структурування тексту, його впорядкування та у випадку з культурно

[522] Там само. – С. 411.
[523] Там само. – С. 412–413.
[524] Там само. – С. 412–414.

оформленим (як-от релігійним) застосуванням – чинником його «правильності»[525]; підкреслена її «практична необхідність для закріплення в народній пам'яті ... об'явлених істин та законних приписів, так само, як і головних моментів історії» [526].

Класифікуючи роди та види алітерації[527], автор підкреслює її зв'язок з особливостями давньоєврейської морфології (системи коренів), лексики (розвиток синонімічних рядів) та граматики (відносини прямого управління між дієсловами та іменами)[528] та врешті-решт визначає алітерацію як важливий механізм функціонування мови, що перетворився на один з найпотужніших образотворчих засобів[529].

Класифікація рим, базованих як на простих, так і ускладнених формах алітерації (повторення звуків, складів, просте повторення слів, повторення слів, поєднаних управлінням, повторення слів в синтетичних та антитетичних конструкціях)[530] допомагає авторові простежити її перетворення на систему поетичних «фігур» як носіїв смислу (Олесницький розглядає базовані на алітерованому римуванні аномінацію та гру слів)[531], причому не лише як риторичних фігур, але і як засобів передачі профетичних повідомлень-послань і тому типових саме для Старого Завіту як сакрального тексту[532].

Другою великою складовою аналізу старозавітної поезії, здійсненого дослідником, є аналіз метрики давньоєврейського біблійного вірша. Олесницький піддає критиці сучасні йому пояснення біблійної метрики, базовані на теорії т. зв. «біблійного паралелізму членів, визнаного єдиною метричною формою біблійної поезії»[533]. Критика Олесницьким різних

---

[525] Там само. – С. 430–433.
[526] Там само. – С. 472.
[527] Там само. – С. 416–434.
[528] Там само. – С. 417, 419, 420, 420–421, 429.
[529] Там само. – С. 422.
[530] Там само. – С. 446–448, 450–452.
[531] Там само. – С. 452–455.
[532] Там само. – 460, 464–471.
[533] Там само. – С. 502.

теорій біблійного паралелізму[534], а надто «найпотужнішої», «звабливої» концепції «вождя німецької біблійної критики» Евальда[535], заперечувала не сам феномен біблійного паралелізму, а його «пласкі», спрощені трактування, які не відображали специфіки саме поетичного мовлення, сплутуючи «вимоги ораторського мистецтва з умовами поетичної творчості», «обмежуючи умови поетичного твору одними звичайними... ораторськими прийомами», змішуючи «одиницю ораторського руху мовлення (речення) з одиницею, що визначає моменти поетичного руху», зводячи «звичайні граматичні відношення між частинами мови... у ступінь поетичних рухів», не в змозі «вказати на якісь особливі, чисто поетичні відношення, піднесених над прозою»[536]. Застосування «метрики думки», або «логіки силогізму» як субстрату, основи поетичної метрики видається автору хибним началом; при цьому не може адекватно бути врахована навіть душевно-емоційна складова поетичного мовлення[537]. Внаслідок таких реконструкцій поетичне мовлення виглядає «гальмом живої думки, а не її вищим проявом»[538].

Конструктивне значення цієї критики проявляється у поставлених Олесницьким питаннях про герменевтичне та догматично-апологетичне значення біблійної поетики. З точки зору автора, аналізовані теорії паралелізму відкривають шлях до раціоналізації та адогматизації священного тексту, до реалізації таких правил читання та тлумачення, коли «багато догматичних віршів пророчого змісту... перестають мати значення догматичне, перестають бути першоєвангелієм нашої релігії», коли «в Старому Завіті майже не залишиться догматичного змісту»[539]. Саме тут, на нашу думку, варто вбачати головну ідейну причину критики

[534] Там само. – С. 502–505.
[535] Там само. – С. 506–550.
[536] Там само. – С. 510–511, 516, 522, 542, 549.
[537] Там само. – С. 548.
[538] Там само. – С. 552.
[539] Там само. – С. 553–554.

дослідником сучасних йому теорій біблійного паралелізму як універсальної пояснювальної стратегії щодо специфіки старозавітної поезії.

Я.О. Олесницький прагне дати власне позитивне пояснення феномену т. зв. біблійного паралелізму. Він намагається зняти невиправдану тут генералізацію та погоджується говорити про наявність паралелізму в Біблії як спільного для всіх літератур чинника генезису мислення та відображення останнього в літературному мовленні: від архаїчних форм до оформлених у вигляді силогізму, від «синтетичних» форм до «аналітичних»[540]. Заперечуючи паралелізм як метричну форму, автор проголошує його одним з «найцікавіших питань біблійної екзегетики»: його вивчення здатне «привести до вельми важливих результатів в рішенні багатьох питань священної бібліології», будучи розглянутим «на дійсних, а не ілюзорних засадах»[541].

В позитивному викладі своєї концепції дослідник нагадує, що «пісня» (як основна історично визначена «одиниця» старозавітного поетичного мовлення) «не промовляється, а проспівується»[542]; саме музика та танець (про що вже згадувалося) стають у автора субстратом поетичного (пісенного) мовлення, коли гармонія музична є зразком гармонійності поетичного асоціативного ряду[543], побудова структури вірша здійснювалася «завжди в інтересах музики та співу виключно», а майже всі давні народи «застосовували такі музичні наспіви, котрі були нероздільними від їхнього поетичного метру»[544]. Подібність між музичними наспівами та метричними формами різних народів пояснюється тим, «що первісні поети у складанні віршів завжди прилаштовувалися до народних музичних мотивів... найдавніші літературні твори не лише

[540] Там само. –С. 557–574.
[541] Там само. – С. 574.
[542] Там само. – С. 516.
[543] Там само. – С. 538.
[544] Там само. – С. 549.

співалися, але й читалися під музику». Це ж стосується і Біблії: «таким чином, і богонатхненні співці … будували свої священні псалми й пісні, наслідуючи єврейський музичний геній» [545].

Відповідно, Я.О. Олесницький аналізує елементарні метричні структури, які походять від темпоритму найпростіших танцювальних рухів («первісний такт», «універсальний метр») та «вищий» поетичний метр, базований не лише на зв'язку з танцем, але й на мовних можливостях наслідувати музичні структури. Таким суто давньоєврейським «вищим» метром Я.О. вважає тонічне віршування із використанням інтонування та системи наголосів (акцентуації)[546]. Тут вкотре відзначилося шанобливе ставлення дослідника до масоретської традиції[547], зокрема до запровадженої масоретами просодії та акцентуації («розкіш масоретської номенклатури та багатство акцентових знаків»)[548], які «цілком підтверджували за собою характер давнього народного віршування та мовлення, коли слово... в кожному даному випадку мало свою власну інтонацію або наголос, тобто проспівувалося, а не читалося»[549] та являли собою «виключний закон руху звуків у вірші, що дихає цілковито східною силою та стрімкістю почуттів»[550].

Докладний аналіз біблійної акцентуації та її знакового супроводу (т. зв. «напівпоетичних» та «поетичних» акцентів) в масоретському тексті Біблії та особливостей побудови структури строф та віршів[551] створюють у Я. Олесницького завершену і ретельно ілюстровану численними прикладами картину функціонування поетичної форми в Старому Завіті (як типову, так і за окремими священними книгами або групами книг, яка,

---

[545] Там само. – С. 575, 576.
[546] Там само. – С. 576–602.
[547] Див. про це*: Головащенко С.І.* З історії біблійної текстуальної критики в Київській Духовній Академії: Я.О. Олесницький//„Магістеріум".– Вип. 30. Історико-філософські студії. К.,"КМ Академія",2008.– С. 66,67.
[548] Олесницкий Ак. Ритм и метр… – С. 601–602.
[549] Там само. – С. 580.
[550] Там само. – С. 584.
[551] Там само. – С. 580–611.

попри визначену та підкреслену своєрідність і унікальність, може бути зіставлена з низкою давніх літератур і відповідним чином типізована[552].

Так на прикладі аналізу та розв'язання одного з центральних питань філологічної та літературної критики Біблії Я. О. Олесницький спромігся:

а) залучити до наукового обігу та навчально-дидактичного застосування широке коло традиційних та сучасних йому історичних, мово-та літературознавчих, текстологічних та екзегетичних джерел богословського та науково-критичного походження;

б) критично осмислити попередній досвід постановки та вирішення проблеми визначення специфіки біблійної поезії, відшукавши в цій історії конструктивні моменти для розбудови власної пояснювальної стратегії;

в) розбудувати власну концепцію старозавітної поетики, базовану як на сучасних йому культурологічних, мовознавчих та літературознавчих ідеях, так і на ретельному аналізі критичного апарату (зокрема просодії та системи акцентуацій) масоретської традиції, тим самим:

г) практично утвердити і наукову, і богословську значущість давньоєврейського тексту Біблії як одного з «першотекстів» православного християнства, тексту, чинного не лише для історико-культурного та історико-літературного аналізу, але й для осягнення богооб'явлених істин;

д) продемонструваи своєю працею навчально-методичний потенціал науково-богословського тексту, побудованого орієнтованим на дидактичне застосування в академічному середовищі.

Такий досвід може вважатися «типово зразковим» для київської духовно-академічної богословської та біблеїстичної школи.

---

[552] Там само. – С. 601–602, 607–611.

2.6. Історична критика Біблії та погляд на біблійну історію: богословсько-апологетичний дискурс (Федір Покровський, Володимир Рибінський, Дмитро Богдашевський, Олександр Глаголєв)

Наше дослідження ідейно-концептуальних засад біблеїстики в КДА другої половини XIX – початку XX століття в контексті розвитку визначних європейських філософсько-богословських традицій з необхідністю спонукає нас до виявлення як структурних компонентів, так і герменевтичних програм та пояснювальних стратегій київської біблійної науки, що визначалися внутрішніми й зовнішніми чинниками еволюції духовно-академічного культурно-інтелектуального середовища. Так, проаналізувавши основні тематичні напрями дослідження й викладання Святого Письма в Київській духовній академії у зв'язку з критикою та рецепцією досягнень західноєвропейської біблеїстики означеного періоду,

ми постали перед необхідністю сфокусуватися на питанні, яке, суто технічно будучи формульованим як проблема суто біблеїстична, виявилося стрижневим не лише для даної галузі знань. Це питання виявилося актуальним в набагато ширшому плані: і для богослов'я в цілому, і для т. зв. «позитивної» науки – з іншого.

Йдеться про виявлену в лоні біблійної історичної критики, а саме її раціоналістичних трендів, *проблему співвідношення наукового та богословського компонентів* у структурі науки історії як такої та конкретніше, у структурі таких дисциплін, як біблійна історія, або церковна історія. У цій розвідці, висловимо припущення, що це питання вийшло за межі лише ідейної полеміки між представниками офіційного православного богослов'я та західної т. зв. «негативної» раціоналістичної критики. Обговорення цього питання в тодішньому київському духовно-академічному колі виявило його світоглядові, теоретично-методологічні, а також дидактично-методичні виміри – у зв'язку з викладанням біблійної, церковної історії та, можливо, історії в цілому.

Адже, поза усяким сумнівом, потребує більшої дослідницької уваги та теоретичного освоєння ідейно-смисловий зв'язок Біблії, біблійної картини світу з європейським поняттям історії, з історичною свідомістю. Цей зв'язок у християнську добу століттями виявлявся через практику Синопсисів – побудови та представлення всесвітньої історії з обов'язковим включенням туди біблійної священної історії. Своєрідність досліджуваної нами ситуації полягає у тому, що саме така практика залишалася легальною та чинною, реалізуючись у концепції викладання історії в православних навчальних закладах за традиційним «синоптичним» принципом побудови, коли біблійна оповідь про сотворіння світу та першоісторію людства ставала метаісторичною основою та смисловою домінантою, а часом (щодо найдавнішої історії людства) і альтернативою

світській «всесвітній історії»[553].

Тож розглянемо тут спосіб постановки й вирішення проблеми співвідношення богословського та позитивно-наукового компонентів у дослідженні та викладі біблійної історії, як він був здійснений у КДА наприкінці XIX – на початку XX ст. Відповідно:

- введемо до наукового обігу низку релевантних з точки зору зазначеної проблематики публікацій, спеціально окресливши духовно-інтелектуальний та ідеологічний контекст їх появи, а також їх значення для внутрішнього розвитку київського духовно-академічного середовища;
- на прикладі даних публікацій опишемо та проаналізуємо смислову структуру полеміки між православними апологетами та раціоналістичними «негативними» критиками Біблії з приводу наріжних питань сприйняття, дослідження та викладу біблійної історії;
- перевіримо припущення щодо значення піднятих питань не лише для еволюції вітчизняної та європейської біблеїстики, але і для розуміння суті історичної свідомості, історії як науки та методології пізнання, врешті-решт – для розуміння специфіки релігійної історії як предмету вивчення та викладання;
- перевіримо припущення щодо поступового увиразнення саме теологічно-апологетичного дискурсу в біблієзнавчих дослідженнях представників київської духовно-академічної традиції наприкінці XIX— на початку XX ст.

[553] *Головащенко Сергій*. Структура викладання бібліологічних дисциплін у Київській духовній академії, її ідеологія та методика (кінець XIX – початок XX ст.) / Сергій Головащенко // Київська Академія. Випуск 7. — Київ, Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2009. — С. 44 — 53. — С. 48.

Формуючи духовно-інтелектуальні та методологічні підвалини власної професійної діяльності, представники київської духовно-академічної біблеїстики, як вже раніше було відзначено, робили це у суперечливій взаємодії своїх якостей критично налаштованих дослідників та апологетично налаштованих речників офіційної релігійної ідеології та моралі.[554] Цей процес на початку XX століття еволюціонував та набув, як нам видається, нових, своєрідних рис.

Спробуємо простежити ці риси з боку: а) історичного, соціально-культурного та навіть політичного контексту; б) інституціонального та персонально-статусного виявлення в структурі духовно-академічної спільноти; в) ідейних, методологічних та дидактичних акцентів, які вирізняли нову добу у встановленні духовного, інтелектуального, методологічного та дидактичного дискурсу, в рамках якого відбувалося дослідження й викладання Біблії як Святого Письма. Ці аспекти проявлялися і власне в Академії як в клерикальній корпорації, і загалом у суспільстві, яке на рівні символіки та ідеології пов'язувало себе з православною християнською традицією.

Джерельною базою дослідження стане кілька опублікованих у досліджуваний період в «Трудах КДА» праць визначних представників київської духовно-академічної біблеїстики, основаних на ідейно-теоретичній полеміці зі «стовпами» раціоналістичної біблійної критики та валідних з точки зору окреслених проблеми, цілі та завдань. Опубліковані в «Трудах КДА» у вигляді або статей методично-дидактичного характеру, або бібліографічних нотаток на твори західних біблеїстів, або публічних богословсько-моралістичних читань, ці твори поєднуються, як ми

[554] Див., напр.: *Головащенко С.І.* Історична критика Біблії та виклад біблійної історії в КДА кінця XIX—початку XX ст. (Ф. Покровський та В.Рибінський)//Наукові Записки НаУКМА. Том. 102. Філософія та релігієзнавство. К.,2010. С. 66; *Його ж.* Біблія як предмет популярного вивчення: київська візія кінця XIX—початку XX ст.. (Володимир Рибінський)// Київська Академія. Випуск 8. Київ, 2010. С. 49; *Його ж.* Викладання Святого Письма в Київській Духовній Академії (кінець XIX—початок XX ст.)// Труди Київської Духовної Академії. № 11 (Ювілейний збірник). Київ, 2009. С. 27.

налаштовані показати, критично-апологетичним пафосом та яскраво виявленим моралістичним та дидактичним спрямуванням[555].

Перш, ніж удатися до аналізу питомих характеристик цих творів, варто вказати на основні характеристичні ознаки «зовнішнього» контексту, внаслідок чинності яких у творчості київських біблеїстів були надзвичайно актуалізовані критико-апологетичний мотиви, моралістичний компонент та які вплинули, так би мовити, на «соціальне обличчя» типового київського біблеїста-апологета.[556]

Йдеться тут про те, що, окрім традиційно домінуючої ще з другої половини XIX століття необхідності критично реагувати на інтелектуальний, теоретичний, а часом і на світоглядний вплив західного богослов'я в біблеїстиці, а надто т.зв. «раціоналістичної», «негативної» критики [557], початок XX століття спонукав православних богословів звертати більшу увагу на низку додаткових загроз — як світоглядних, так

---

[555] Див:. *Богдашевский Д.И.* О Евангельских чудесах. (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого). //Труды КДА. 1900. № 8. С. 473-493; *Його ж.* О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение. //Труды КДА. 1902. № 2. С. 269-302; *Його ж.* Исторический характер книги Деяний Апостольских. //Труды КДА. 1909. т. III. № 11. С. 381-425; *Глаголев А.А., свящ.* Непреходящее значение Ветхого Завета. Библиологическая заметка на: Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, von *Emil Kautzsch*, Tübingen und Leipzig, 1902. § 38 //Труды КДА. 1902. т. III. № 11. С. 491-504; *Його ж.* Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви (По поводу древних и современных литературных и общественных течений против общепринятого значения и употребления христианами ветхозаветных священных писаний). //Труды КДА. 1909. т. III. № 11. С. 353-380; № 12. С. 517-550; *Покровский Ф.Я.* 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.)// ТКДА. — 1890. — т. I. — № 1. — С. 61 — 98; *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. професора Богословия в Эрлянгене. Т. I. с. 1 — 498. Эрлянген. 1875 г. Т. II. с. 1 — 472. Эрл. 1884. Т. III. с. 1 — 674. Эрлянген и Лейпциг. 1893// ТКДА. — 1894. — т. II. — № 8. — С. 630 — 663; Т. III. — № 9. — С. 146 — 170; *Рыбинский В.П.* Библейская ветхозаветная критика// ТКДА. — 1908. — т. III. — № 12. — С. 575 — 613; *Рыбинский В.П.* Вавилон и Библия (по поводу речи Делича "Babel und Bibel")// ТКДА. — 1903. — № 5. — С. 113 — 144.

[556] Про «типовість» Ф. Покровського, В.Рибінського, Д. Богдашевського та О.О. Глаголєва як представників київської біблеїстично-богословської традиції твердимо, посилаючись на поширеність та розподіл їх творів за роками та тематикою; див.: *Головащенко С.І.* Біблеїстична проблематика в Київській Духовній Академії у 1861-1914 рр. (за публікаціями в «Трудах КДА»)// Наукові записки НаУКМА. Т. 35. Київська Академія. Київ, 2004. С. 51–60.

[557] Див., напр.: *Головащенко С.І.* Західноєвропейська біблійна критика в київській академії: досвід сприйняття (друга половина XIX – початок XX ст.// Наукові записки НаУКМА. Т. 63. Філософія та релігієзнавство. Київ, «КМ Академія», 2007. С. 79–83; *Його ж.* Recepcia europejskiej krytyki biblijnej w Akademii Kijowskiej: wymiar hermeneutyczny a ideologiczny//ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofow Krajow Slowianskich. Nr 7/2007.Rzeszow,2007.S.191–200.

політичних і навіть морально-етичних. Головними серед таких загроз назвемо:

- секуляризацію та сцієнтизацію свідомості освічених верств тогочасного російського суспільства; з якими сполучалися також:
- поширення антиклерикальних ідей;
- зниження авторитету християнської ідеології та церковної моралі;
- поширення соціалістичних ідей та радикальних політичних рухів (революція 1905—07 рр. була промовистим виявом цього);
- постання та розвиток сіоністського руху (частково навіть пов'язаного з соціалістичним), який набув неабиякого значення через політичне місце єврейської спільноти в культурі та економіці європейських країн, а також через те, що одночасно апелював до унікального досвіду єврейства як у формуванні та плеканні власної релігійної ідентичності (іудаїзм), так і в секулярній емансипації (т.зв. «гаскала»).

Одним з політичних наслідків, можливо й нелінійно пов'язаним з посиленням названих загроз, стало те, що на початку XX століття спостерігаємо активізацію саме осіб духовного сану серед київських біблеїстів — критиків західного й вітчизняного секулярного раціоналізму та апологетів православного світогляду та моралі в традиційній, консервативній версії. Постаті найактивніших ідеологів КДА — священиків Д.І. Богдашевського (єп. Василія) та прот. О.О. Глаголєва, які, окрім ролі ідейних речників, набули ще й помітного науково-викладацького та навіть адміністративного статусу,[558] якраз і є тут найбільш промовистими.

---

[558] Д.І. Богдашевський з 1902 р. — екстраординарний професор, а з 1905 р. —ординарний професор КДА за кафедрою Святого Письма НовогоЗавіту; з 1909 р.—інспектор КДА; з 1910—редактор «Трудов КДА»; з липня 1914 єп. Василій—останній ректор старої КДА. О.О. Глаголєв — з 1900 р.—

Далі зупинимося на характерних рисах творів, де автори найяскравіше виявили своєрідність православного критично-апологетичного та морально-дидактичного дискурсу кінця XIX — початку XX ст.

Так, реагуючи на відому та дражливу для усієї європейської біблеїстики дискусію[559], Ф. Покровський формулює проблему зіткнення не лише методологічних парадигм, але й світоглядових позицій, базованих на певних філософських та богословських впливах. Відповідно, це має значення не лише наукове, але й догматичне та навіть духовне. До того ж постановка, здавалося б, партикулярних питань т. зв. «біблійної ісагогіки» (про походження та авторство тих чи інших біблійних книг, історію становлення біблійного тексту, його автентичність як історичного джерела) результатом своїм мало суттєве розширення методологічного «кута зору». Виявлялося, що питання постає «не лише стосовно науки Святого Письма, але є питанням релігійно-історичним»[560]. Йшлося про зіткнення т. зв. «супранатуралістичного» пояснення характеру історичних процесів з поясненням критично-раціоналістичним. Перше характеризується київським богословом-біблеїстом як таке, де «завданням історика є показати як Бог досягає своїх цілей, незважаючи на косність людини…»[561]. Цей підхід, «відзначаючи в біблійній історії взаємодію Божественної та людської діяльності, утримує в полі зору весь хід цієї історії, поданий в біблійних її джерелах, намагається пояснити й підтвердити, та навіть іноді поповнити історію свідоцтвами, позиченими з

доцент, а з 1906—екстраординарний професор за кафедррою Святого Письма Старого Завіту; брав участь в укладанні «Толковой Библии Лопухина».

[559] *Головащенко Сергій*. Філософські та богословські засади західноєвропейської біблеїстики: досвід критики та рецепції в КДА (друга половина XIX — початок XX ст.) / Сергій Головащенко // «Могилянські історико-філософські студії». — Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — С. 201- 202.

[560] *Покровский Ф.Я.* 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.) / Ф.Я. Покровский // ТКДА. — 1890. — т. I. — № 1. — С. 61 — 98. (С. 61) (Далі — *Покровский Ф.Я.* По поводу возражений современной критики…)

[561] *Покровский Ф.Я*. По поводу возражений современной критики... — С. 61.

позабіблійних джерел»[562]. Критично-раціоналістичне пояснення історії, на думку церковного апологета, навпаки, намагається, «не допускаючи безпосередньої Божественної участі, показати, як з природної релігії поступово, завдяки діяльності пророків та політичним обставинам, розвивався духовний монотеїзм і потім, як цей монотеїзм зодягся потроху у ті зовнішні форми, які викладені в законі Мойсеєвому»[563]. Методологічні наслідки такого підходу та дидактичні результати відповідного наративу видаються з релігійно-апологетичної точки зору цілковито деструктивними: раціоналістична рефлексія, «вбачаючи в біблійній історії продукт лише людської діяльності, зокрема, ізраїльського народного духа, здійснює граничне спустошення в найдавніших періодах біблійної історії і те, що наповнювало їх раніше, переносить, шматуючи, до пізніших періодів, ставлячи у самий кінець те, що було на її початку»[564].

Критично оцінюючи погляди раціоналістів на еволюцію структур П’ятикнижжя та інших частин старозавітного канону, київський біблеїст виразно вказує на домінування в поглядах опонентів певного філософського та логічного схематизму: «Очевидно, що Вельгаузен… виходить з переконання, що історія прямує шляхом так званого прямолінійного розвитку, не ухиляючись ані вправо, ані вліво, ані тим більш назад, але завжди уперед, і що через це, оскільки певний закон даний, він повинен втілюватися у життя, інакше навіщо писати закони…»[565].

Подібний досить виразний натяк на філософську тенденційність критиків-раціоналістів (зокрема, на вплив гегелівської філософської традиції) розгортається у панорамну демонстрацію філософських впливів

---

[562] *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. професора Богословия в Эрлянгене. Т. I. с. 1 — 498. Эрлянген. 1875 г. Т. II. с. 1 — 472. Эрл. 1884. Т. III. с. 1 — 674. Эрлянген и Лейпциг. 1893 / Ф. Покровский // ТКДА. — 1894. — т. II. — № 8. — С. 630 — 663; (С. 631) (Далі— *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета…)

[563] *Покровский Ф.Я.* По поводу возражений современной критики…— С. 61—62.

[564] *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета… — С. 630.

[565] *Покровский Ф.Я.* По поводу возражений современной критики… — С. 65.

на дослідження Біблії та європейську богословську думку в цілому, здійснену дещо пізніше В. Рибінським. З нарису Рибінського про історію старозавітної біблійної критики видно, що філософська тенденційність раціоналістичної біблійної критики стали наслідком тривалої еволюції. Так, на противагу дослідникам апологетичного кшталту, погляди яких на ісагогічні питання визначалися церковною традицією, раціоналістична критика з кінця XVIII століття базувалася, з одного боку, на перенесенні досвіду вивчення світської літератури на літературу священну, а з іншого боку – на запереченні містичного, «супранатурального» елементу в історії та походженні біблійних книг, спричиненому філософськими впливами англійського деїзму, німецького раціоналізму та романтизму[566]. Відкинувши погляд на біблійні книги як результат Об'явлення, раціоналістична критика досліджувала їх «на підставі їх власного змісту або інших внутрішніх ознак. І якщо на підставі цих ознак походження книги мало бути віднесене до пізнішого періоду, ніж це робить Передання, то критик не повинен вагатися…» Саме заперечення церковного Передання стало ознакою науковості. Внаслідок цього «походження біблійних книг вони пов'язували на загал з пізнішим часом; власне самі книги характеризували як випадково укладені збірки різнорідних частин; у змісті їх вбачали легенди та міфи… при цьому Фатке конструював Старий Завіт на засадах гегелівської філософії, а де-Ветте приклав до змісту Біблії взяту у Фріза ідею релігії, виключивши з Біблії все, що не узгоджувалося із законами ідеальної розумної віри та релігійного почуття»[567].

Незважаючи на співіснування, поруч з крайньою, «негативною» раціоналістичною критикою, «більш поміркованих шкіл», деякі з яких вирішували «завдання примирення результатів новітньої критики з

---

[566] *Рыбинский В.П.* Библейская ветхозаветная критика / В.П. Рыбинский // ТКДА. — 1908. — Т. III. — № 12. — С. 575 — 613.(С. 598—603). (Далі — *Рыбинский В.П.* Библейская ветхозаветная критика…)

[567] *Рыбинский В.П.* Библейская ветхозаветная критика… — С. 604.

церковними поглядами», як-от «школа модерністів» в католицькій бібліології (Луазі, Лагранж), або «граматично-історична школа» (Гезеніус, Евальд, Гітциг), їх поняття про відношення змісту біблійних книг до Божественного Об'явлення «не відрізнялося суттєво від раціоналістичного»[568].

Серед евристично цінних елементів критичної рефлексії аналізованих тут київських біблеїстів щодо раціоналістичної біблійної критики можна визначити наступні. Першим таким елементом є критика реально слабких місць в аргументації тодішніх критиків-раціоналістів. Зокрема, це критика тенденцій панлогізму (очевидно, гегельянських за походженням), які породжували домінування логічного схематизму або нехтування емпіричними фактами, якщо емпірія не вкладалася в логічну схему. Ця критика, здійснена Ф. Покровським та В. Рибінським на прикладі конкретних питань з історії стародавнього Ізраїлю та з історії біблійного тексту. Бачимо, наприклад, як, аналізуючи взяте на озброєння «негативною» критикою твердження про неможливість виникнення серед стародавніх євреїв писаного закону у часи Мойсея, а конкретніше – раніше появи найдавніших старозавітних пророків-письменників, київський біблеїст демонструє одне з найслабших місць в побудовах «критично-історичної школи» і достатньо послідовно критикує цю позицію. Так, аргумент про відсутність писаного закону лише на підставі того, що на практиці він не виконувався, не видається київському досліднику сильним та переконливим: «невиконання закону в житті… не слугує безперечним доказом того, що самого закону не існує»[569]. Схематизм та тенденційність «негативної» критики Покровський вбачає у «дивному ставленні до тексту…. Звинувачуючи історичні книги в тому, що вони не містять вказування на закон, їх змушують, втім, мовчати на тій підставі, що буцім

[568] Там само. — С. 605—607.
[569] *Покровский Ф.Я.* По поводу возражений современной критики…. — С. 67.

то вони говорять речі, негідні з точки зору критики»[570]. Фіксація слабких місць в аргументації, втім, не виключає у Ф. Покровського апологетично спрощених висновків та емоційно забарвлених інвектив, на кшталт звинувачень у «безцеремонності»[571] та у відсутності «любові до істини»[572].

Ще одним слабким місцем в теоретичних побудовах та аргументації опонентів, покритикованим тепер вже В. Рибінським в контексті його відомого відгуку на виступи німецького пропагандиста т. зв. «панвавилонізму», була відома й поширена тоді серед раціоналістів ідеологема. Змістом її було те, що визнання близької подібності зображених у Біблії вірувань, моральних понять та релігійних переказів з поза біблійними, з елементами культури, наприклад, вавилонської, містить «смертельний удар для звичних уявлень про богонатхненність Старого Завіту». Проте, київський біблеїст відзначає логічну слабкість такого аргументу. Подібні констатації складають небезпеку лише для «пересічних» уявлень про богонатхненність: «визнання богооб'явленого походження ізраїльської релігії зовсім не спонукає до твердження, що будь-яке положення цієї релігії було цілковито оригінальним, чужим щодо інших релігійних систем і взагалі недосяжним на природному шляху розвитку»[573]. За умов правильної постановки цього питання воно «є питанням не стільки догматичним, скільки історичним»[574]. В. Рибінський схильний визнавати історичну ґенезу релігійних вірувань різних народів, але за умов визнання примату супранатурального начала релігійної історії людства, явленого в біблійній історії. «Природність» розвитку визнається тут на «ґрунті природжених людському духу релігійних потреб»; генетичний зв'язок допускається скоріше через призму «спільного

[570] Там само. — С. 70.
[571] Там само. — С. 73.
[572] Там само. — С. 98.
[573] *Рыбинский В.П.* Вавилон и Библия (по поводу речи Делича "Babel und Bibel") / В.П. Рыбинский // ТКДА. — 1903. — № 5. — С. 113 — 144. (С. 127). (Далі — *Рыбинский В.П.* Вавилон и Библия…)
[574] Там само. — С. 128.

джерела, яке походило з першого Об'явлення… спільне зерно, спільний переказ, що опрацьовувався кожним народом у власний спосіб». Найголовнішим при цьому дотримання телеологічних, провіденціалістських позицій: утвердження особливого значення старозавітної релігії як «релігії богооб'явленої», очищеної від «язичницьких домішок та узгодженої з метою домобудівництва нашого спасіння», «явищем надзвичайним, зрозумілим лише за умови допущення Божественного втручання»[575].

Набагато коректнішим (і це є незаперечним теоретичним здобутком київського біблеїста), В. Рибінський вважає фіксацію «суттєвих відмінностей», які в більшості випадків «є важливішими, ніж риси подібності»[576]. Прямуючи до цього висновку, він вказує на кілька принципових моментів. По-перше, В. Рибінський викриває ще одну методологічну помилку тодішньої раціоналістичної біблійної критики: поширене удавання до безпідставних екстраполяцій та узагальнень на обмеженому емпіричному підґрунті: «не можна не відзначити, що дослідники, особливо схильні відшукувати джерела для біблійних оповідань та вірувань поза Палестиною, зазвичай задовольняються малим: досить двох-трьох подібних рис, і ґенезу ідеї або інституції вже доведено…»[577]. По-друге, В. Рибінський вказує на правомірність застосування культурно-лінгвістичних критеріїв оцінки міри та глибини міжкультурних контактів та дифузії: «там, де існує… безперечне запозичення з Вавилону, там разом з предметом беруться і назви, як-от в системі монет, вагів і пізніше в архітектурі. А перший розділ книги Буття не має майже нічого спільного з вавилонським міфом у словесному вираженні»[578]. По-третє, і це видається нам найвагомішим, київський

[575] *Рыбинский В.П.* Вавилон и Библия… — С. 126, 129.
[576] Там само. — С. 140.
[577] Там само. С. 139.
[578] *Рыбинский В.П.* Вавилон и Библия… — С. 133.

дослідник вказує на принципову відмінність позабіблійних міфологій від теократично орієнтованої, вибудуваної в дусі послідовного персоналістичного монотеїзму біблійної оповіді про творення світу: «не можна не помітити, якими суттєвими рисами відрізняється вавилонська оповідь від біблійної. Вавилонський міф, вочевидь, є не лише космологією, але й теогонією… боги вавилонян… не творці світу, а продукти творіння… Ідеї чистого творення, творення з нічого, вавилонський міф не знає… усе вавилонське оповідання несе на собі відбиток грубого політеїзму»[579].

Щоправда, слід визнати: ідея супранатурального характеру біблійної історії та ідея прамонотеїзму[580], з позицій яких В. Рибінський критикує погляди біблеїстів-раціоналістів, також вирізняються методологічною проблематичністю і є дискусійними з точки зору розрізнення наукового та богословського дискурсів. Але, незважаючи на це, визнання принципу історичного розвитку релігійності людства, хоча й трансформоване апологетичною установкою провіденційно орієнтованого монотеїстичного супранатуралізму, все ж створювало підстави застосовувати компаративній підхід до аналізу еволюції релігійних явищ.

Ще одним евристично цінним елементом київської апологетичної рефлексії вважаємо представлений у відомому нарисі В. Рибінського систематичну картину ознак, підходів та методів західноєвропейської «негативної» біблійної критики другої половини XIX – початку XX століття. Серед основних методологічних відмінностей цього етапу раціоналістичної критики Біблії відзначені:

- застосування критичного підходу не лише до П’ятикнижжя, але й до усього канонічного біблійного тексту;

[579] Там само. — С. 132.
[580] Там само. — С. 140-144.

- поява таких актуальних аспектів критики, окрім традиційної текстуального, ще літературного, археологічного, історичного, психологічно-антропологічного та навіть богословського;
- розвиток критичних методів та їх комбіноване застосування: «новітня біблійна критика черпає свої засоби звідусіль: з психології, мовознавства, історії літератури та історії загалом»[581].

Аналізуючи панівний напрям раціоналістичної біблійної критики, пов'язаний з іменами Рейсса, Графа та особливо Вельгаузена, В. Рибінський відзначає таку систему підходів та ознак:

- заперечення надприродного (в церковному сенсі) характеру старозавітної історії (тут дослідник солідарний з виписаними дещо раніше оцінками Ф. Покровського) та розуміння її як природного процесу поступового розвитку єврейського народу;
- оцінка П'ятикнижжя («закону Мойсеєвого») як результату, але не засадничої першооснови цієї історії; П'ятикнижжя складалося після Вавилонського полону з окремих збірок законів та історичних оповідань, які належали різним авторам («єговісти», «елогісти», «девтерономісти») та до різнних епох;
- заперечення автентичності, древності та єдності П'ятикнижжя поширене новітньою критикою і на решту книг Старого Завіту; час походження більшості з них, всупереч традиції проголошений пізнішим; відзначені пізніші інтерполяції та редакції старіших фрагментів;
- заперечення історичного характеру більшості старозавітних книг та розгляд їх як збірок легенд, міфів, тенденційних оповідок, «де історичне зерно затьмарене масою пізніших нашарувань»; міфи укладені спеціально для пояснення сенсу пізніших релігійних інституцій та звичаїв, а також природних катаклізмів та

[581] *Рыбинский В.П.* Библейская ветхозаветная критика… — С. 607.

історичних подій; значення їх суто інструментальне та практичне: висока художня цінність та релігійний зміст;

- утвердження ідейної ретроспективності біблійних оповідань: уся старозавітна писемність відредагована в дусі пізніших поглядів. Під кутом яких викладена також і історія Ізраїлю[582].

Також київський автор спеціально відзначає системні риси критичної трансформації релігійної історії людства та давніх євреїв, здійсненої на старозавітному матеріалі біблеїстами «графо-вельгаузенівської школи»:

- утвердження політеїзму як первісної форми давньоізраїльської релігії;
- розгляд біблійного монотеїзму як результату тривалого історичного процесу, який проходив під впливом сусідніх культур, зокрем а вавилонської;
- різке відмежування релігії стародавнього Ізраїлю від іудейства т. зв. «післяполонної доби»;
- виокремлення в ізраїльській релігії до пророцького та пророцького періодів; вирішальне значення пророків, які очистили цю релігію від натуралістичних домішок, надали ізраїльському монотеїзмові духовного, етичного характеру та взагалі виробили ті зовнішні форми релігії, які набули свого завершення у т. зв. «священицькому» кодексі на взагалі в Мойсеєвому Законі;
- результуючим стало положення про те, що усі релігійні установи та звичаї давньоєврейського народу отримали завершеного вигляду не на початку ізраїльської історії, а лише наприкінці її[583].

---

[582] *Рыбинский В.П.* Библейская ветхозаветная критика … — С. 607 — 611.
[583] Там само. — С. 612.

Відзначені вже вище «супранатуралістичний» погляд на історію в цілому, сотеріологічний провіденціалізм та персоналістичний монотеїзм як домінанти сприйняття загалом релігійної історії людства та біблійної історії зокрема стали підґрунтям апологетичних позицій досліджуваних тут представників київської духовно-академічної біблеїстики. Тож цілком органічним виглядає їхнє прагнення перевести цю позицію у практично-дидактичну площину. Йдеться про таку рецепцію здобутків західноєвропейської історії, археології, філології, літературознавства, інших наук в освоєнні різних аспектів походження та функціонування біблійного тексту, яка, на відміну від «негативної» критики, посилювала б відзначений апологетичний мотив. Тому невипадковим є пошук і Ф. Покровським, і В. Рибінським ідейних та теоретичних «спільників» на Заході. Бачимо обов'язкову фіксацію т. зв. «поміркованого» напряму в західній біблійній науці, який визнаючи необхідність історичної та літературної критики біблійних книг, водночас прагне зберегти згоду з церковною традицією у поглядах на основні пункти біблійної історії. Серед рис західної біблеїстичної апологетики, бодай і поміркованої, київські дослідники виділяють:

- захист історичної достовірності фактичного змісту біблійних оповідань;
- визнання дії «супранатурального» чинника біблійної історії;
- прийняття саме традиційного порядку викладу послідовності подій біблійної історії, узгодженого з церковним викладом[584].

Доволі своєрідну версію апологетичного дискурсу, також щодо бачення та прочитання Старого Завіту, репрезентував у ці ж роки викладач КДА священик О.О. Глаголєв. Програмним тут вважаємо його «публічні читання» під назвою «Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви» (1909). Проте водночас вважаємо за доцільне

[584] Рыбинский В.П. Библейская ветхозаветная критика … — С. 612 — 613.

враховувати ідейний та концептуальний зв'язок цієї праці з ранішою, під назвою «Непреходящее значение Ветхого Завета» (1902) — «бібліологічною нотаткою», яка була опублікована у формі реферату з книги німецького біблеїста Е. Кауча. Оскільки сам О.О. Глаголєв солідаризувався з засадничими положеннями книги Кауча, вважаючи їх «програмою наукового дослідження СтарогоЗавіту з його ідейного боку», високо поціновуючи «глибоке, щире релігійне почуття», яке «нівелює конфесійні сосбливості автора»,[585] то припускаємо можливість скористатися і цією працею для викладу та аналізу позиції київського біблеїста.

Важливо, що О.О. Глаголєв цілковито усвідомлює необхідність осмислення значення Біблії, а зокрема Старого Завіту (нехай навіть із залученням суджень протестантського вченого) в найширшому культурному діапазоні: і для розвитку біблійної науки як такої, і для шкільного її вивчення, і для приватного або публічного читання з метою релігійно-морального повчання та настанови.[586] Головне методичне завдання такого осмислення й прочитання знову-таке апологетичне: «*має бути доведеним* (курсив мій. — *Авт*.) значення Старого Завіту для церкви, школи, суспільства»; це доведення повинно провести «як в етичному, так і в спеціально-релігійному відношеннях».[587]

І тут особливо підкреслимо, що О.О. Глаголєв є цілковито поділяє інтенцію до відмови від «неспроможних апологетичних прийомів», серед яких відзначаються:

— «механістична» (тобто буквалістська) теорія богодухновенності Писання, яка виявилася нездатною «безпристрасно розрізняти між духом Об’явлення та

[585] *Глаголев А.А*.Непреходящее значение Ветхого Завета. Библиологическая заметка на: Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, von *Emil Kautzsch*, Tübingen und Leipzig, 1902. § 38 //Труды КДА. 1902. т. III. № 11. С. 503-504. (Далі — Глаголев А.А. *Непреходящее значение Ветхого Завета*…)

[586] Там само. С. 491.

[587] Там само. С. 493, 494.

окремими моментами Писання, де неоднаковою мірою виражаються думки Божі»; це часто призводило до «штучних спроб виправдання» по-буквалістському прочитаних моральних формул або поведінки, зображених у Старому Завіті;

— так само механічне посилання на традицію: «традиція сама по собі не дає об'єктивного масштабу для правильної оцінки змісту Об'явлення»;

— викликані «ревністю за Богом, але з дурного розуму» спроби заперечувати наявність зображення в Старому Завіті залишків елементарних релігійних вірувань та практик (як-от анімізм), «відносного монотеїзму», а також спроби за будь-яку ціну примирити біблійні оповіді (як-от про сотворіння світу) з природничими науками;

— шкідлива «надмірна спіритуалізація старозавітних очікувань та месіанських сподівань», коли пророцтво та його виповнення мають обов'язково буквально збігатися. [588]

В ієрархії пізнавальних та практичних пріоритетів, яку вибудовує О.О. Глаголєв, спираючись на аргументацію західного богослова, виразно простежується все те ж домінування теологічного дискурсу. Так, попереду стоїть засвоєння віро повчального та морального змісту Старого Завіту; за ним іде сприйняття й урахування його художньо-естетичної, літературної цінності; і, нарешті — це розуміння «його історичної цікавості», тобто значення його як історичного джерела. [589]

Головним є визнання вирішальної ролі Об'явлення для вірної оцінки смислу старозавітної оповіді: саме «Господь Ісус Христос дає нам

[588] Там само. С. 493—495.
[589] Див.: Там само. С. 493, 497—498, 504.

засадничу підставу для цієї оцінки».[590] Причому саме на цій підставі можлива згадана вище критика Передання — саме у масштабі цієї сакралізованої, абсолютної міри. Усяка «свобода судження», визнання наявності «неточних, недосконалих думок», визнання «підготовчого характеру та недосконалості точки зору з різних питань у Старому Завіті» перестають складати проблему саме через входження до теологічного дискурсу, через щире сприйняття того факту, що усі суперечності знімаються шляхом дії «Духу Божого… вічного й неминущого». А пізнання «живого Бога» через Старий Завіт осмислює його прочитання і має втілитися у «проповідь, вільну від схоластики, зрозумілу серцю й совісті».[591]

У зв'язку з цією домінуючою методологічною вимогою О.О. Глаголєв також вибудовує лейтмотив своєї праці «Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви»: розкриття та утвердження вічного сакрального сенсу й неминущого історичного значення Святого Письма через призму єдності Старого й Нового Завітів, єдності самого процесу Священної історії як провіденційної історії спасіння.

Не викликає сумніву апологетичне спрямування самого тексту: це публічні читання у засіданні Церковно-історичного та археологічного товариства при КДА. Апологетичною є і критика західного раціоналізму у його запереченні автентичності Старого Завіту. Також апологетичним прийомом є прив'язка протестантського ліберального богослов'я до стародавніх єресей, що колись заперечували значення Старого Завіту для християнської Церкви.[592]

---

[590] Там само. С. 494.

[591] Див.: Там само. С. 495, 501.

[592] Див.: *Глаголев А.А*. Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви (По поводу древних и современных литературных и общественных течений против общепринятого значения и употребления христианами ветхозаветных священных писаний). //Труды КДА. 1909. т. III. № 11. С. 353-380; № 12. С. 517-550 (С. 354; 360-361) (Далі — *Глаголев А.А*. Ветхий Завет и его непреходящее значение…)

Проте, окрім традиційних, О.О. Глаголєв зупиняється і на низці новітніх, сучасних йому та його слухачам причин негації Старого Завіту у російському суспільстві. В епіцентрі «сучасних заперечень» тоді ідейно знаходилися:

— атеїстична та раціоналістична критика християнства, критика Біблії як «перший крок у боротьбі з релігією взагалі», сполучена до того ж із соціалістичним рухом;

— антисемітизм, активізований в Російській імперії під час подій 1905—07 років; на думку Глаголєва він є «цілковито неприйнятним для православного християнина ексцесом»;

— пов'язаний з цим релігійно забарвлений «православний» націоналізм, коли заперечення богодухновенності Старого Завіту базується на закликах до боротьби з «внутрішнім єврейством в нас самих».[593]

О.О. Глаголєв, будучи обізнаним з релігійними та політичним аспектами єврейського питання як у світовому, так і в російському масштабі,[594] вважав за потрібне різко та принципово виступити проти «недоброго прикладу зведення рахунків з теперішніми євреями на старозавітно-біблійному ґрунті». Не заперечуючи реальності для тодішньої Росії та Європи т.зв. «єврейського питання», він, проте, вважав, що «Церква не може благословляти жодних замахів на свої святині, однією з яких є Старий Завіт, хоча б ці замахи і мотивувалися найшляхетнішою, наприклад, патріотичною, метою; спасіння батьківщини не може досягатися богозневажливими вилазками проти святих Писань та священних осіб Старого Завіту».[595]

---

[593] Там само. — С. 357-359.

[594] Див.: *Глаголев А.А.* Сионистское движение в современном еврействе и отношение этого движения ко всемирно-исторической задаче библейского Израиля.//Труды КДА. 1905. Т. I. № 4. С. 513-565; Його ж. Седьмой всемирный сионистский конгресс в еврействе. //Труды КДА. 1906. Т. I. № 2. С. 328-341.

[595] *Глаголєв А.А*. Ветхий Завет и его непреходящее значение… — С. 362-363.

Для нашого розгляду важливим є відзначити той факт, що своєрідну «деполітизацію» питання про святість та важливість Старого Завіту для життя Церкви О.О. Глаголєв вбачає у радикальному введенні його в лоно богословського дискурсу: «Питання про значення Старого Завіту… потрібно вилучити з чужої для нього сфери національної політики й перенести до рідної йому стихії релігії, віровчення та богослов'я, якими опікується Церква. Ти загальнішою є потребі зробити це саме Церкві та біблійній науці, чимдуж погляди, що принижують значення Старого Завіту та намагаються обмежити його вжиток у християнській спільноті… взагалі поширюються на усе суспільство, переважно серед молоді, яка навчається».[596]

На думку київського біблеїста та богослова, «глибоке невігластво в Писанні», навіть в освічених колах, по суті поєднувалося зі шкідливими секулярними раціоналістичними поглядами, за якими «Біблія ставиться на одну дошку з Ведами, Зенд-Авестою, Кораном»; при цьому такі погляди були невід'ємні від «ідеї морального прогресу».[597]

Емансипація питання про сутність та значення Старого Завіту від тогочасної раціоналістичної наукової та моральної критики, а також від впливів тогочасної поточної політики для О.О. Глаголєва, як бачимо, уможливлюється через принципове утвердження єдності Старого й Нового Завітів, єдності Священної історії спасіння як засадничих підстав християнської історіософії та сотеріології. Біблеїст пише: «Вихідним та керівним принципом у викладі біблійно-церковного погляду на значення Старого Завіту в християнській Церкві має бути загальна, принципова думка про органічний зв'язок обох Завітів, Старого й Нового, біблійного єврейства та християнства… ми повинні завжди пам'ятати, що християнство, попри усю свою небесну першооснову, з'явилося у світі не

[596] Там само. — С. 364.
[597] Там само. — С. 360, 361, 365.

окремо від історичного життя… навпаки, саме старозавітний завіт Бога з людиною, що пронизував усю історію біблійного Ізраїлю, вів… до цього нового Завіту… який закарбований кров'ю Господа Ісуса Христа».[598]

Саме старозавітне Об'явлення і є «первинною формою надприродного Об'явлення взагалі», яка, власне, і надає новозавітному Об'явленню «цілісності й довершеності»; звершується біблійна сотеріологія, а онтологічно — звершується персоналістично-монотеїстична картина світу, сотвореного й спрямованого «єдиною волею, яка керує світом».[599]

Центральним апологетичним акордом, зважаючи на жанр аналізованого тут виступу О.О. Глаголєва, стала аргументація, базована на текстах Святого Письма[600] та на викладі позицій отців та вчителів Церкви.[601] Попри розлогість такої аргументації, вона була типовою, а тому ми лише фіксуємо її наявність у структурі апологетичного богословського дискурсу, репрезентованого О.О. Глаголєвим. Далі ж зупинимося трохи на деяких промовистих моментах обґрунтування практичного значення Старого Завіту для релігійного та морального життя як християнської Церкви, так і суспільства, яке декларує свої християнські засади.

Найцінніша риса Старого Завіту знову-таки визначається Глаголєвим з точки зору апологетичної і є наслідком теологізованого компаративного погляду на релігійну історію людства (явленого, наприклад, в т.зв. апологетичному, або порівняльному богослов'ї, де біблійна релігія, увінчана християнством, зіставляється з іншими типами релігійних вірувань, вчень та практик). Найважливішим є «чистий монотеїзм старозавітної релігії», «теїстичний світогляд, який не мав аналогів у стародавньому світі». Монотеїзм Старого Завіту, як вчення про

[598] Там само. С. 366.
[599] Там само. С. 367.
[600] Див.: Там само. С. 368-374.
[601] Див.: Там само. С. 375-380.

персонального живого Бога, протиставлений і пантеїзму та деїзму «натуральних» релігій, і «теологічним абстракціям» післяполонного іудейства та середньовічної схоластики.[602] Старозавітне вчення про Бога виражає «живу релігійну віру»; найскладніші для метафізичного розуму абсолютні властивості Божі отримують тут «зрозумілий вираз та роз'яснення для релігійного почуття», яскравим прикладом чого є псалми.[603]

О.О. Глаголєв підкреслює важливість явлених у Старому Завіті «суб'єктивних, психологічних форм виявлення релігійного життя», «благочестя й праведності». Він підкреслює сутнісну тотожність старозавітної віри за своєю психологічною природою з вірою новозавітною: «віра старозавітних праведників могла сягати такої висоти й сили напруги… які є ідеалом і для віри й життя християн».[604] Цілком природним водночас є те, що київський біблеїст-богослов вважає за потрібне визначати насамперед «істинно-релігійну», а не «натуральну», мирську (в т.ч. психологічну) природу цієї віри; головними є характеристики, які визначають її персоналістичну та теократичну сутність.[605]

Цінність старозавітного світогляду та віри є невід'ємною від старозавітної молитви; О.О. Глаголєв невипадково підкреслює онтологічний сенс молитви як унікального засобу спілкування з особистим Богом;[606] велике місце посідає апологетична похвала Псалтирі та критика спроб обмежити її богослужбове використання.[607]

Нарешті, апологетично сильним аргументом у Глаголєва залишається утвердження неминущої цінності морально-етичного

---

[602] Див.: Там само. С. 517-519, 521.
[603] Там само. С. 520-521.
[604] Див.: Там само. С. 524-529.
[605] Див.: Там само. С. 527.
[606] Див.: Там само. С. 530-531.
[607] Див.: Там само. С. 532-534.

потенціалу Старого Завіту, пов'язаного з персоналістичним монотеїзмом і такого, який знайшов своє повне втілення у сотеріологічному та моральному вченні християнства. При цьому, зрозуміло, утверджується надприродний характер релігійної моралі у Старому Завіті — на відміну від натуралістичних релігій стародавнього язичницького світу.[608]

Аналогічну систему оцінок та методологію дослідження й викладу, проте вже стосовно тексту Нового Завіту, формулював Д.І. Богдашевський. У своїх працях «О евангельских чудесах» (1900) та «О евангелиях и евангельской истории» (1902), формально критикуючи позиції західної біблеїстики щодо історичного характеру євангельської оповіді, він утверджував буквальне (= історичне) розуміння євангельського тексту, спрямовуючи свою критику як проти раціоналістично-натуралістичних пояснень, так і проти надмірного застосування алегоричного прочитання та моралістичних тлумачень.[609] Фактуальність євангельського наративу в його «найекстремальнішому», так би мовити, вигляді — оповіді про чудеса — базується, за Богдашевським, на узгодженні природних засад історичного процесу з його супранатуралістичним началом: Біблія розповідає про «надрозумне, але не протирозумне».Т[610]

Апологія «чудесного елементу євангельської історії»[611], можливості та чинності генетичного поєднання природного з чудесним, зняття протилежності природного та чудесного, поєднані у Д.І. Богдашевського з прагненням очистити тлумачення від раціоналізму, від деїстичного пантеїстичного або натуралістичного пояснення.[612] Виступав автор також і проти такого різновиду раціоналістичного пояснення надприродного, як

---

[608] Див.: Там само. С. 536-546.

[609] *Богдашевский Д.И.* О Евангельских чудесах. (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого). //Труды КДА. 1900. № 8. С. 473-493 (С . 478, 480-486) (Далі — *Богдашевский Д.И*. О евангельских чудесах…).

[610] Див.: *Богдашевский Д.И.*О евангельских чудесах…С . 490, 493; *Його ж*. О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение. //Труды КДА. 1902. № 2. С. 269-302 (С. 296, 298) (Далі — *Богдашевский Д.И.* О Евангелиях и евангельской истории…*)*

[611] Див.: *Богдашевский Д.И*. О Евангелиях и евангельской истории… — С. 292, 293-297.

[612] Там само. — С. 298-299.

редукція оповідей про чудесне до «простої акомодації до народних забобонів».[613]

Окреслена цими твердженнями світоглядна та методологічна позиція у витлумаченні Біблії генетично та типологічно успадковує й продовжує, як бачимо, типову для київської традиції «супранатуралістичну» богословську парадигму, відстоювань в останній третині XIX століття ще С.М. Сольським, а на зламі XIX та XX століть — В.П. Рибінським та Ф. Покровським.[614]

Окрім цього, спостерігаємо тут намічену вже у щойно згаданих працях В.П. Рибінського та Ф. Покровського зіставлення наукового та теологічного дискурсу у визначенні пізнавальної, моральної, а надто духовної цінності дослідження та вивчення Біблії саме як Святого Письма християнської Церкви.

Історичне, біографічне прочитання, взагалі суто наративне сприйняття євангельського тексту; етичне або ж філософське, ідеологічне його витлумачення не є самодостатніми і мають бути підкореними сотеріологічному, провіденційному баченню історичного процесу. [615] Єдино істинне розуміння Євангелія — церковне. [616]

Подібні ж ідейні та пізнавальні інтенції Д.І. Богдашевський реалізував у праці «Исторический характер книги Деяний апостольських». Там він прямо утверджував домінування теологічного дискурсу над

---

[613] Там само. — С. 299.

[614] Див.: *Сольский С.М.* Сверхъестественный элемент в новозаветном откровении по свидетельствам посланий ап. Павла, сравнительно с другими новозаветными книгами. //Труды КДА. 1876. № 1. С. 3-49; № 2. С. 203-221; № 5. С. 296-335; № 9. С. 443-499; № 12. С. 553-596; 1877. № 1. С. 150-234; *Його ж*. Речь, перед защитой диссертации: «Сверхъестественный элемент в новозаветом откровении по свидетельствам евангелий и посланий ап. Павла». //Труды КДА. 1877. № 10. С. 195-204; *Покровский Ф.Я*. По поводу возражений современной критики против существования Мосеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь, произнесенная на годичном акте Киевской Духовной Академии 15 октября, 1889 г.) //Труды КДА. 1890. № 1. С. 61-98; *Його ж*. [рец. на:] Учебник Библейской Истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера. Эрлянген и Лейпциг. 1893. //Труды КДА. 1894. № 8. С. 630-663; № 9. С. 146-170; *Рыбинский В.П. Библейская ветхозаветная критика*. //Труды КДА. 1908. т. III. № 12. С. 575-613; наш аналіз див.: *Головащенко С.І.* Історична критика Біблії та виклад біблійної історії в КДА кінця XIX—початку XX ст. (Ф. Покровський та В Рибінський)//Наукові Записки НаУКМА. Том. 102. Філософія та релігієзнавство. К., 2010. С. 65-71.

[615] *Богдашевский Д.И*. О Евангелиях и евангельской истории— С. 287-290.

[616] Див.: Там само. — С. 301.

науково-критичним. Наприклад, засвідчена церковним Переданням автентичність книги Діянь є для православного біблеїста незаперечною підставою для визнання історичності цієї книги. Персоніфіковане в низці канонізованих авторитетів Передання тут символізує дію такого суто біблійного критерію істинності та фактуальної наповненості наративу, як безпосереднє або пряме свідчення. [617]

З цією позицією перегукується відверто теологічна вимога застосування унікальних критеріїв для прочитання та дослідження біблійного тексту — саме як священного. Зокрема, це твердження про те, що не можна книгу Діянь вимірювати мірою та критикувати методами, які можуть застосовуватися до апокрифів, або до «звичайних оповідей».[618]

Аналізуючи західну раціоналістичну «негативну» критику історичної достовірності змісту книги Діянь, Д.І. Богдашевський, як і, до речі, в праці про євангельську історію, виступав насамперед проти історіософського схематизму Ф. Баура та ново-тюбінгенської школи, базованого на гегельянських філософських засадах. Так, утвердження особистісної та ідейної тотожності постаті апостола Павла, явленої у книзі Діянь та через Павлові Послання, ґрунтується на апологетичних аргументах, подібних до тих, які Д.І. Богдашевський застосовував проти прихильників теорії боротьби «петринізма» та «павлінізма» в добу апостольського християнства.[619] Позитивна є рецепція позицій західних авторів є поміркованою та вибірковою; залежить вона від того, чи відповідає та чи інша позиція вимогам традиційної церковної апологетики. Так, Богдашевський дозволяє собі використовувати аргументацію А. Гарнака, який визнавав історичний характер книги Діянь, або ж цитувати Г.

---

[617] *Богдашевский Д.И*. Исторический характер книги Деяний...— С. 381-383.

[618] Там само. — С. 425.

[619] Див.: *Богдашевский Д.И.* О Евангелиях и евангельской истории...— С. 287-288, 292, 300-301; *Його ж*. Исторический характер книги Деяний...— С. 384-385, 389, 391-395.

Евальда, який, критикуючи погляди ново-тюбінгенської школи, заперечував тенденційність автора книги Діянь.[620]

Однак використання посилання на паралельні місця (тобто на внутрішній біблійний контекст) в якості найсильнішого аргументу на користь достовірності наративу книги Діянь органічно пов'язується у Д.І. Богдашевського в єдиний ланцюг апологетичної логіки з розмислами про те, що об'єктивність викладу історії первісного християнства фактично утверджується істинністю Євангелія, його божественним походженням та всесвітнім значенням.[621] Таким чином, автор формує своєрідне «герменевтичне коло», в якому повною мірою реалізує свою інтенцію православного біблеїста-апологета. Так зіставлення наукового та теологічного дискурсу у Д.І. Богдашевського, є доволі цікавим для спостереження саме як процес; результативно ж воно завершується утвердженням переваги саме богословського настановлення.

Отже, секуляризація та сцієнтизація культурно потужних сегментів суспільної свідомості; зниження авторитету християнської ідеології та церковної моралі; поширення соціалістичного радикалізму; потреба у релігійно-богословському та суспільно-політичному зіставленні біблійно-християнської та єврейської (іудаїзму та сіонізму) традицій на початку XX століття породили новий імпульс розвитку біблійної апологетики. Актуалізоване ще з середини та особливо з останньої третини XIX століття під впливами західної раціоналістичної біблеїстики зіставлення наукового та богословського дискурсу на цьому етапі вилилося в посилення супранатуралізму та апологетичних мотивів у прочитанні та тлумаченні Біблії — саме як Святого Письма християнської Церкви.

Апологетичний мотив розглядався як такий, що мав визначати і наукові бібліологічні студії, і шкільне викладання та вивчення Біблії, і

---

[620] Див.: *Богдашевский Д.И*. Исторический характер книги Деяний...— С. 386-387; також окремі посилання на праці А. Гарнака див.: С. 396, 397, 398, 399; посилання на Г. Евальда див.: — С. 388.

[621] Див.: *Богдашевский Д.И*. Исторический характер книги Деяний...— С. 424-425.

приватне та публічне читання її для релігійного та морального повчання. Становлення та домінування цієї апологетичної позиції в інституційній структурі київської академічної біблеїстики (насамперед через структуру, зміст та персональну репрезентацію відповідних публікацій в офіційних академічних виданнях) вважаємо важливою рисою еволюції загалом київської православної богословської культури.

РОЗДІЛ 3

БІБЛІЄЗНАВСТВО ЯК НАВЧАЛЬНА ДИСЦИПЛІНА: АКАДЕМІЧНА МОДЕЛЬ І ПЕРСОНАЛЬНІ ВІЗІЇ

3.1. Бібліологічна освіта в КДА другої половини XIX – початку XX ст.: філософські, методологічні та методичні засади

Бібліологічна освіта, оперта на вітчизняну традицію біблеїстичних досліджень та на доволі інтенсивну рецепцію зарубіжного (переважно західноєвропейського) досвіду у цій галузі, в останній чверті XIX – на початку XX століть стала важливим та потужним компонентом освітнього процесу в Київській духовній академії. Причому варто відзначити не лише (прямий) генетичний світоглядний, методологічний та структурний зв’язок цього компоненту з освітою богословською, яка складала центральну ланку діяльності Академії як православного церковного навчального закладу: саме вивчення, дослідження та актуальне застосування Святого

Письма та святоотцівської спадщини складали базис православної богословської підготовки. Йдеться ще і про помітний вплив вивчення різних аспектів біблійної книжності на ті елементи освіти загально гуманітарної (передовсім філологічної та культурологічної), філософської, історичної, політичної, які також були реалізовані у навчальному процесі КДА, виходячи з об'єктивної потреби створення загальнокультурного підґрунтя для ефективної праці її випускників на ниві богословсько-апологетичної, місіонерської, освітньо-просвітницької, церковно-адміністративної діяльності.

У цьому нарисі визначимо та розглянемо основні ідейно-філософські, методологічні та методичні засади бібліологічної освіти в КДА — так, як вони прямо чи опосередковано формулювалися найавторитетнішими представниками академічної спільноти у галузі науково-богословських досліджень з біблеїстики та викладання дисциплінарної бібліології. А саме: ми подаємо та коротко аналізуємо загальні обриси структури викладання бібліологічних дисциплін в КДА, як вона склалася і працювала протягом останніх двох десятиліть XIX – перших років XX століття. До того ж ми намагаємося подивитися на означений предмет через призму ідейних, методологічних та методичних настанов київської академічної професури, формульованих щодо організації самостійної освітньої, дослідницької та богословсько-апологетичної праці студентів та випускників Академії.

Зазначимо тут, що валідність даних саме цього періоду для висвітлення заявленої у цій розвідці теми визначається, по-перше, тим, що з точки зору організації та адміністрування освітнього процесу саме цей період зазнав ефекту акумуляції кількох попередніх (з середини XIX ст.) методичних та адміністративних трансформацій, виявлених в еволюції академічних статутів, зокрема 1869 та 1884 років. По-друге, саме цей

відрізок освітньої історії КДА характерний аналогічним ефектом акумуляції енергії «зустрічі поколінь» київської академічної професури – тих її представників, які і в другій половині XIX-го, і на початку XX-го століть були знаними як своєю активною інтелектуальною позицією у великій взаємодії російської православної та західноєвропейської біблеїстики, так і своїм залученням до справи поліпшення викладання Біблії не лише в академічних стінах, але і для широкого загалу, через участь в релігійно-просвітницькій діяльності. Саме у цей період означена «зустріч поколінь»[622] забезпечила, на нашу думку, певну наступність та стабільність ідейних, методологічних, методичних та організаційно-структурних засад бібліологічної освіти в Академії.

Джерельною базою цієї розвідки стали публікації київської академічної професури, так чи інакше спрямовані на пошук засад оптимізації викладання та дослідження Біблії. Це публікації, де специфічним чином здійснювалася рефлексія над навчально-дидактичною організацією біблеїстичного матеріалу, аналізувався відповідний досвід, в тому числі і власний. Це статті в найбільш репрезентативному корпусі київської академічної думки – в «Трудах КДА» та в інших виданнях релігійно-просвітницького характеру. Також ідеться про кілька особливих категорій текстів, опублікованих в «Трудах КДА». Це, по-перше – звіти про стан КДА за різні роки, де вимальовувалася структура освітнього процесу в Академії та її еволюція. А по-друге, це – така досі ще належним чином не опрацьована група джерел, як дотичні до нашої теми відгуки та рецензії, доповідні записки та стенограми дискусій академічної професури, уміщені до протоколів засідань Ради КДА, опублікованих свого часу як у

[622] Тут візьмемо до рахунку міцну традицію наступності ідейно-методологічної та за лінією учительства-учнівства тих представників „старшого” (*С. Сольський*, *Я. Олесницький*, *А. Царевський*) та (умовно) „молодшого” (*Ф. Покровський, Д. Богдашевський*, *В. Рибінський*, *О. Глаголєв*) поколінь київської академічної професури, які систематично протягом кількох десятиліть співпрацювали у викладанні бібліологічних дисциплін в КДА і фактично вибудували структуру такого викладання протягом заявленого тут періоду.

вигляді додатків до «Трудов КДА», так і окремими виданнями. У низці попередніх розвідок ми з свого боку теж започаткували і тут продовжуємо введення до наукового обігу цих змістовних як з ідейно-теоретичної, так і з методичної точки зору текстів в якості повноцінних дослідницьких джерел.

З точки зору духовно-інтелектуального контексту, в якому актуалізувалася біблійно-освітня проблематика в православній духовній школі, зокрема в КДА, варто пам’ятати наступне. Досліджуваний нами історичний відрізок відносно нашого предмету став часом, коли більш як на століття уперед закладалася проблематика вивчення Біблії, виокремлювалися та конкурували між собою різні теоретичні позиції, відповідні школи та течії. Для православної біблеїстики це був досвід зіставлення вірності власній традиції з входженням до європейського та світового духовно-інтелектуального простору, наслідком чого мала стати здатність розвиватися як у богословсько-апологетичному, так і в науково-критичному аспектах. А це, у свою чергу, означало додатковий імпульс розвитку бібліологічної освіти — і з боку методології осмислення її предмету, і з боку методи викладання.

Зокрема, важливим було питання про конституювання православної біблієзнавчої науки як систематизованої галузі знання та системи навчальних дисциплін. Тут найсуттєвішим було те, що проблема викладу знань про Біблію тісно пов’язувалася із церковно-дидактичними завданнями духовно-академічного богослов’я. Традиційний дисциплінарний розподіл біблеїстики та контроверза її методологій, занурена у взаємодію конфесійних традицій, об’єктивно мали узгоджуватися зі специфікою цілей та завдань православної духовної академії як офіційного навчального та богословського закладу.

Тому саме домінування апологетичних та морально-дидактичних

завдань та відповідних світоглядних, методологічних та методичних вимог, зумовлене специфікою праці у вищому церковному духовно-навчальному закладі, визначило особливості теоретичних зацікавлень та концептуальних акцентів не лише у науково-богословській та публіцистичній, але й у викладацькій діяльності представників київської академічної професури означеного періоду. А з точки зору суб'єктивної, найвизначніші професори КДА і в своїй світоглядній, і у своїй інтелектуальній позиції опинялися у ситуації суперечливої взаємодії якостей критично настановлених дослідників з одного боку – та апологетично заангажованих церковно-державних чиновників з боку іншого.

Важливою дидактичною проблемою бібліологічної освіти в КДА, постановку та пошуки шляхів розв'язання якої демонструють численні публікації київської духовно-академічної професури, була проблема створення т.зв. ісагогічного вступу до вивчення біблійних книг. Ісагогічні матеріали (присвячені т. зв. «вступним» відомостям до Біблії в цілому та до окремих її книг), зважаючи на їх специфічне місце в біблеїстичних дослідженнях, були необхідним компонентом як коментаторських розвідок, а також навчальних курсів в КДА. Саме на тлі ісагогіки на межі XIX та XX ст. відбувалася суперечлива взаємодія традиційних та науково-критичних методологій в біблеїстиці. До того, більшість ісагогічних біблеїстичних публікацій київської професури можуть бути проаналізовані у зв'язку з організацією викладання Біблії – як традиційного, в рамках конфесійних екзегетичних програм, так і базованого на науково-критичному підґрунті.

Відповідні публікації (насамперед в «Трудах КДА») в різні роки досліджуваного періоду найактивніше були представлені такими представниками академічної професури, як С.М. Сольський, А.С.

Царевський, Я.О. Олесницький, Ф. Я. Покровський, В.П. Рибінський, Д.І. Богдашевський. Тематично ж тут визначаються: оглядові статті, присвячені окремим біблійним книгам або розділам Святого Письма (найбільша частина розділу) [623]; тут же важливо відзначити публікації у вигляді лекцій, або тексти, що фактично виконують таку роль [624]; публікації, присвячені проблемам написання загальних вступів до Біблії, що торкалися як науково-методологічних, так і навчально-дидактичних питань [625]; публікації, де або здійснювалася рефлексія над навчально-дидактичною організацією біблеїстичного матеріалу, або аналізувався відповідний досвід (як у рецензіях на підручники), або описувався власний досвід викладання Біблії [626]. Київська біблеїстика саме у такий спосіб

---

[623] Див.: *Олесницкий А.А.* Государственная летопись царей иудейских, или книги забытые (Παραλειπόμενα) // Труды КДА. –1879. – т. II. – № 8. – С. 393–479; т. III. – № 12. – С. 415–462. *Його ж.* Государственная израильская летопись, или книга царей Херема. // Труды КДА. – 1880. – т. II. – № 5. – С. 3–83. *Його ж.* Книга Песнь Песней (Шир га-Ширим) и ее новейшие критики. // Труды КДА. – 1881. – т. I. – № 4. – С. 367–451; т. II. – № 5. – С. 45–77; № 7. – С. 255–323; т. III. – № 12. – С. 405–465; 1882. – т. I. – № 1. – С. 1–44; № 3. – С. 171–201; т. II. – № 6. – С. 190–207; т. III. – № 9. – С. 3–51. (окреме видання) К., 1882. *Його ж.* Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики. // Труды КДА. – 1883. – т. III. – № 11. – С. 333–395; № 12. – С. 535–616. (окреме видання) К., 1884; *Царевский А.С.* Пятокнижие Моисея. // ТКДА. – 1889.– № 2.– С. 282-332; № 5.– С. 48-102; № 6.– С. 171-222; № 8.– С. 566-616; № 10.– С. 181-229; № 12. – С. 456-479. *Богдашевский Д.И.* Послание св. ап. Павла к Ефесянам. // ТКДА. – 1900.– № 3.– С. 435-476; № 6.– С. 254-285; 1901.– № 2.– С. 159-210; 1903.– № 2.– С. 254-304; № 4.– С. 505-537; № 6.– С. 213-274; №№ 10-12.– С.273-368; 1904.– № 1-9.– С. 369-678. *Його ж.* О втором послании св. ап. Павла к Коринфянам. // ТКДА. – 1902.– № 7.– С. 349-375. *Його ж.* Послание св. Апостола Павла к Евреям. // ТКДА. – 1905.– т. I.– № 3.– С. 325-359. *Його ж.* О личности св. Апостола Павла. // ТКДА. – 1906.– т. I.– № 1.– С. 1-16. *Його ж.* Первое послание св. Апостола Павла к Коринфянам. // ТКДА. – 1905.– т. I.– № 3.– С. 303-335. *Його ж.* Послание св. Апостола Иакова. // ТКДА. – 1907.– т. III.– № 10.– С. 181-210; № 11.– С. 439-462. . *Його ж.* Второе соборное послание св. Апостола Петра. // ТКДА. – 1908.– т. II.– № 7.– С. 355-393. *Його ж.* Послание св. Апостола Иуды. // ТКДА. – 1908.– т. III.– № 11.– С. 361-389. *Рыбинский Вл.П.* Книга пророка Авдия. // ТКДА. – 1909.– т. III.– № 12.– С. 636-684. *Його ж.* Книга пророка Михея. // ТКДА. – 1910.– т. III.– № 11.– С. 319-361; № 12.– С. 525-554.

[624] Див., напр.: *Сольский С.М.* Из чтений по Ветхому Завету. Глава 1. История науки по Ветхому Завету и история происхождения Ветхозаветных книг. // ТКДА.– 1870. – т. III. – № 9. – С. 589–640; *Його ж.* Из чтений по Ветхому Завету. Глава 2. История собрания ветхозаветных книг в один священный кодекс, или история ветхозаветного канона// ТКДА. – 1871. – т. III. – № 7. – С. 71–117; *Його ж.* Из лекций по Новому Завету// ТКДА. – 1877. – т.III. – № 8. – С. 234–284; 1878. – т. I. – № 4. – С. 98-127.

[625] Див.: Сольский С.М. Каков может быть состав научных введений в книги Св. Писания в настоящее время? // ТКДА. – 1887.– № 3.– С. 358-376; *Рыбинский В.П.* Первый опыт «Введения в священное Писание». // ТКДА. – 1900.– № 11.– С. 447-456.

[626] Див.: *Сольский С.М.* Библиографические заметки: «Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета», Киев, 1871; «Руководство к последовательному чтению пророческих книг Ветхого Завета», Изд 2-е, дополненное и исправленное. Киев, 1871. // ТКДА. – 1871. – т. III. – № 8. – С. 431–444. *Його ж*, Библиографические заметки: «Руководственное пособие к пониманию Псалтири» свящ. Хр. Орда, Киев, 1882// ТКДА. – 1883. т. II. – № 6. – С. 356-368. *Його ж.* Библиографические заметки: «Руководство к изъяснительному чтению Четвероевангелия и деяний Апостольских» А. Иванова. Киев. 1886.+ «Учебное руководство к толковому чтению Четвероевангелия и книги Деяний Апостольских». Д. Боголепова. Изд 2-е, исправл. И дополненное. Москва, 1886. // ТКДА. – 1886.– № 12.–

уособлювалася з боку здатності до саморефлексії, до концептуалізації досвіду, до пошуків шляхів практично-педагогічної реалізації богословського на наукового потенціалу.

Важливим етапом в розвитку вітчизняної духовно-академічної бібліології стали пошуки засад побудови ефективного навчального посібника з біблійної ісагогіки. Вони виявилися пов'язаними з діяльністю одного з найвідоміших викладачів КДА другої половини XX ст. — С.М. Сольського. Основними напрямами професійної активності, через які С.М. Сольський найповніше виявив себе, були викладання та науково-богословська праця, що, звичайно ж, визначалося його статусом викладача православного вищого духовно-навчального закладу. Останній, як ми вже зазначали, об'єктивно визначав домінування апологетичних та морально-дидактичних завдань у викладацькій діяльності та відповідних світоглядних, методологічних та методичних вимог.

Значні зусилля С. Сольський приклав дослідженню історії становлення концептуальних засад біблійної ісагогіки та побудови наукових посібників-«вступів» до вивчення Святого Письма. Основною керівною ідеєю побудови бібліологічних вступів у Сольського було – захистити від заперечень раціоналістичної критики «священну вартість» біблійних канонічних книг, застосовуючи для цього аналіз як зовнішніх чинників їх походження та збереження, так і внутрішніх свідчень, отриманих шляхом історико-догматичного аналізу змісту самого тексту. Київський біблеїст прагнув досягти того, щоб презентація різноманітних відомостей стосовно біблійних книг поєднувалася із ознайомленням з їх

С. 713-724. *Покровский Ф.Я.* [рец. на:] Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера. Эрлянген и Лейпциг. 1893. // ТКДА. – 1894.– № 8.– С. 630-663; № 9.– С. 146-170. *Рыбинский В.П.* Библия для детей. // ТКДА. – 1897.– № 1.– С. 3-34. *Його ж.* О Библии (публичное чтение). // ТКДА. – 1902.– № 3.– С. 359-382.

внутрішнім змістом і обов'язково давала відповіді на релігійно-догматичні питання, з цим пов'язані.[627]

Цікава ісагогічна та герменевтична програма випрацьовувалася та формулювалася в стінах КДА у зв'язку з такою важливою дидактичною потребою, як потреба у створенні «шкільної тлумачної Біблії». Потреба ця актуалізувалася через появу та поширення наприкінці 70-х років XIX ст. російського «Синодального» перекладу Біблії. Цей переклад, залишившись книгою для повчального читання, мав отримати в очах загалу віруючих найвищої авторитетності. Прагнення це було зрозумілим в контексті протидії імперської державно-церковної системи як протестантським релігійним рухам, які активно апелювали до Біблії, так атеїзму й вільнодумству, сполученим з соціалістичними рухами, що народжувалися й міцніли тоді не лише в Російській імперії, але й у світі. Критерії створення «шкільних» приміток до біблійного тексту були визначені й сформульовані відомим київським біблеїстом Я.О. Олесницьким[628] на ґрунті об'єктивної світоглядної та інтелектуальної еволюції самого біблеїста як фахівця з давньоєврейської мови та біблійної археології, талановитого дослідника й викладача.

В т. зв. «загальній» частині «Правил» Олесницького наголошувалося на популярності приміток. «Загальні» правила фіксували та унормовували шляхи задоволення суспільної потреби у виробленні популярного жанру «тлумачної Біблії»: доступного біблійного тексту з доступними за формою та змістом пояснювальними примітками. У т. зв. «спеціальних» правилах Олесницький запропонував оптимальне зіставлення різних мовних

---

[627] Див. у 2-му розділі цієї монографії спеціальний нарис, присвячений внескові С.М. Сольського до біблійної ісагогіки. Див. також: *Головащенко С.І.* Про деякі аспекти бібліологічної спадщини С.М. Сольського: біблійна ісагогіка // Київська Академія. Випуск 4. К., «КМ Академія», 2007. – С. 95–109.

[628] Див: «Правила для руководства при предполагаемом составлении в Киевской духовной Академии объяснительных примечаний к русскому тексту Библии (учительных книг), составленные, по поручению Совета Академии, экстраординарным профессором *Ак. Олесницким*». //Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1876/77 уч. год. //Труды КДА. – 1877. – Т. III. – Приложение. – С. 231–237.

(давньоєврейської, грецької та слов'янської) традицій для популярного роз'яснення важких місць російського перекладу. Ці правила апелювали до історичного, географічного, культурного контексту при роз'ясненні біблійних повідомлень, поданих через «синодальний» текст. Це також виявляло орієнтацію на популяризаторські, викладацькі завдання. В разі необхідності пропонувалося контекстуальне роз'яснення, роз'яснення історичних та культурних, побутових обставин, відсилань до давніх звичаїв, установлень, вірувань.[629]

Ще одна подія, привертає увагу у зв'язку з проблемами викладання Біблії в православних духовних школах того часу. Це — дискусія академічної професури з цього приводу, ініційована вищою церковною владою та документально зафіксована аж 20 років по тому, у 1896 р. Один з документів – записка професора Санкт-Петербурзької ДА М.Н. Глубоковського з викладом міркувань щодо змін у програмі та методах викладання Святого Письма в духовних семінаріях, яка указом Синоду за № 429 від 24 січня 1896 р. була зроблена предметом обговорення в духовних академіях імперії[630]. Другим є зафіксований у протоколі засідання Ради КДА від 29 листопада 1896 року висновок створеної на запит Синоду комісії у складі викладачів КДА: професорів С.М. Сольського, Я.О. Олесницького, Ф.Я. Покровського та доцента В.П. Рибінського про зміни в методі викладання священного писання в духовних семінаріях від 7 листопада 1896 року (щодо міркувань та пропозицій професора Глубоковського)[631].

---

[629] У цьому розділі монографії цей сюжет творчості Я.О. Олесницького буде розглянуто в спеціальному нарисі. Див. також: *Головащенко С.І.* «Правила для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии» Я.О. Олесницького: передісторія російської тлумачної Біблії// Наукові записки НаУКМА. Т. 50. Філософія та релігієзнавство. К., "КМ Академія", 2006. – С. 56–63.

[630] Див.: Извлечения из Протоколов Совета КДА за 1896/7 уч.год //ТКДА. – 1896. – т. II. – № 5. – Приложения. – С. 98–112.

[631] Див.: Извлечения из Протоколов Совета КДА за 1896/7 уч.год //ТКДА. – 1897. – т. III. – № 9. – Приложения. – С. 81–85.

Обговорення проблем викладання Біблії у духовних семінаріях, ініційоване Синодом у 1896 р., специфічно висвітлило те саме коло проблем, пов'язаних із суспільним функціонуванням біблійного тексту, зокрема, проблему його сприйняття у масовій релігійній свідомості в інтересах офіційної церковної ідеології та, найголовніше, проблему його адекватного та ефективного навчального викладу. Адже духовні семінарії якраз і готували парафіяльних священиків – основних «медіаторів» між церковною традицією з одного боку та повсякденною релігійною свідомістю й практикою широкого православного загалу з іншого. До того ж саме священики-випускники семінарій складали основний контингент студентів духовних академій, і рівень засвоєння ними знань про Святе Письмо прямо впливав як на їхні результати при вступі, так і на рівень бібліологічного навчання протягом чотирьох академічних років.

Професор Глубоковський у своїй записці критично аналізував семінарську програму із з викладання Святого Письма 1867 р., критикуючи як небажану «перевагу вступних та пояснювальних знань над екзегетичними», що створює небезпеку сумнівів; наголошуючи на першорядності «відзначення керівних засад, яких трималася церква у визначенні вартості священних писань», закликаючи зосередитися на «теоретично-фактичному обґрунтуванні повної віри у непорушність канону». Відповідно, він пропонував найголовнішу увагу при викладанні Святого Письма спрямовувати «переважно на вивчення змісту священних книг за самими текстами, а не за шкільними посібниками, і на точність засвоєння думок в їх автентичному зв'язку та послідовності ... усілякі інші побічні відомості повідомляються лише тією мірою, якою вони є необхідними для досягнення цієї мети и не заважають цьому...»[632]. Джерела ж є цих «побічних відомостей» мали б переважно бути церковно-

[632] Див.: Извлечения из Протоколов заседаний Совета Киевской духовной Академии 1895/96 уч. год.//Труды КДА. – 1896. – Т. II. – Приложение. – С. 102–104.

традиційними – головним чином святоотцівськими: Глубоковський схвалив як приклад «задовільного» і «корисного» впровадження петербурзьке 1894 р. видання ісагогічної хрестоматії Я. О. Олесницького[633].

Київські професори, відповідаючи на записку професора Глубооковського, підтримали того в необхідності подолати негативну практику вивчення Біблії переважно за підручниками, а не за самим священним текстом: «потрібно відволікти увагу учнів від підручників до самої Біблії та її тексту»; «тлумачення має виходити з належним чином засвоєного тексту... і не повинно обмежуватися заучуванням внесених до підручника коментованих віршів...»; «уроки до історії біблійної мають пристосовуватися до її джерела, до біблійних книг...»[634]. Щоправда, тут же визнавалася наявність певного не освоюваного на рівні семінарської бібліологічної освіти «надлишку», недоступного, очевидно, поза зверненням до сучасної біблеїстики, в т.ч. і до біблійної критики. Так, визнавалася наявність в біблійному тексті «деяких розділів, незручних в педагогічному відношенні...», які дозволялося, або ж і рекомендувалося «вилучати» з процесу вивчення[635]. Водночас пролунала думка київської академічної комісії про необхідність «видання шкільної учбової Біблії», яка б водночас була «належною тлумачною Біблією», виданою «з короткими вступними відомостями на початку кожної біблійної книги та глави», до того ж «наділеною, у підрядкових примітках усіма поясненнями неясних місць, які потрібні учням, та й усім взагалі православним читачам слова Божого»[636].

Акцент саме на апологетичних завданнях вивчення та викладання Біблії проявився у позиції київських професорів щодо мотивації

---

[633] Там само. – С. 104 – див.: власні примітки М. Глубоковського.

[634] див.: Извлечения из Протоколов Совета КДА за 1896/7 уч.год // ТКДА. – 1897. – т. III. – № 9. – Приложения. – С. 81–82.

[635] Там само.

[636] Там само. – С. 82–83.

збільшення обсягу лекційних занять із Старого та Нового Завіту. Так, обсяг лекцій під час вивчення Четвероєвангелія та книги Діянь Апостольських варто збільшувати насамперед, у зв'язку з «теперішніми запереченнями єресіархів, які заперечують тотожність православної церкви з церквою апостольською». А в Старому Завіті «належить проходити усі книги, без прогалин, не виключаючи книг неканонічних, у витлумаченні яких майбутній пастир церкви може зустріти суперників в особі сектантських начотчиків, які вже не обмежуються одним Новим Завітом, а звертаються до всіх біблійних книг» [637].

Апологетичний, а також і місіонерський пафос зміцнювався закликом до «позакласного звертання учнів до Святого Письма», «позакласного спілкування» з ним. Цим мали долатися: ситуація, коли «в числі настільних улюблених книг Біблія нині не опиняється...»; «...нерозвиненість смаку до читання і слухання слова Божого...» та найголовніше – притаманна багатьом майбутнім священикам «...неясність усвідомлення майбутнього духовного учительства народу на ниві слова Божого...»[638].

Щодо рекомендацій М.Н. Глубоковського (який спирався ще на пункти програми 1867 р.) радикально збільшити обсяг викладання грецької мови, переорієнтувавши її як предмет викладання фактично з мови «класичної» на мову «біблійну» [639], комісія виявилася значно поміркованішою. «Не заперечуючи важливості» такого кроку, все ж зазначили, що його здійснення «було би важкою справою для нашої середньої школи...». Проте члени комісії погодилися із зверненням до грецького тексту Біблії «у місцях найважливіших у догматичному

[637] див.: Там само. – С. 84.
[638] див.: Там само. – С. 83.
[639] див.: Извлечения из Протоколов Совета КДА за 1896/7 уч.год //ТКДА. – 1896. – т. II. – № 5. – Приложения. – С. 105–111.

відношенні» для «роз'яснення богословської термінології" або місць, «неясно переданих слов'янським текстом» [640].

Парадоксально, але саме грецька мова, незважаючи на пієтет перед перекладом LXX, найменшою мірою вивчалася як мова Біблії. Типовою була ситуація, про яку дізнаємося, наприклад, із звіту про навчальний процес у 1888/9 р.: грецька мова вивчалася в КДА доволі інтенсивно, хоча часто й не як біблійна мова, будучи викладеною протягом року в основному на основі класичних античних текстів (аналогічно до вивчення латини), практично без залучення біблійного текстуального матеріалу[641]. Так ми торкаємося ще однієї важливої складової процесу викладання бібліологічних знань в стінах КДА, як він усвідомлювався і на рівні офіційно-урядовому, і в академічному професорському середовищі.[642]

В одному з попередніх нарисів ми показали становлення та увиразнення апологетичного дискурсу у дослідженні Біблії в КДА наприкінці XIX — початку XX ст., найяскравіше виявлену у полеміці з представниками західної раціоналістичної історичної біблійної критики.[643] Органічним та надзвичайно промовистим наслідком цього дослідницького дискурсу стало прагнення зміцнити апологетичну спрямованість саме учбового викладу знань про Біблію (і, зокрема, біблійної історії) через залучення як до академічного, так і до «домашнього» вжитку творів апологетично налаштованих західних авторів. У нашому випадку

---

[640] див.: Извлечения из Протоколов Совета КДА за 1896/7 уч.год //ТКДА. – 1897. – т. III. – № 9. – Приложения. – С. 84.

[641] Див.: *Отчет* о состоянии Киевской Духовной академии за 1888/9 учебный год. – С. 26, 27. //в кн.: Извлечение из протоколов Совета КДА за 1888/9 учебный год. Киев. Типогр-я Г.Т. Корчак-Новицкого, 1890.

[642] Окремо та докладніше це питання розглядатиметься у наступному нарисі цього розділу. — *Авт*.

[643] Див., напр.: *Глаголев А.А*. Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви (По поводу древних и современных литературных и общественных течений против общепринятого значения и употребления христианами ветхозаветных священных писаний). //Труды КДА. —1909. —т. III.— № 11. —С. 353-380; № 12.—С. 517-550 (Далі — *Глаголев А.А*. Ветхий Завет и его непреходящее значение…); *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. професора Богословия в Эрлянгене. Т. I. с. 1 — 498. Эрлянген. 1875 г. Т. II. с. 1 — 472. Эрл. 1884. Т. III. с. 1 — 674. Эрлянген и Лейпциг. 1893// ТКДА. — 1894. — т. II. — № 8. — С. 630 — 663; Т. III. — № 9. — С. 146 — 170 (Далі — *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета…)

фундаментальною відповіддю на «негативну» біблійну критику в Київській духовній академії вважалося використання написаних з апологетичних позицій базових підручників, «пристосованих до потреб тих, хто навчається у вищих учбових закладах». Цікавим тут видається образ «ідеального» підручника з біблійної історії, який, будучи вірним традиції, відповідав би і інтелектуальним вимогам часу, реальному стану наукових знань. Як зазначено, «відчулася вже нагальна потреба у такому викладі біблійної історії, який, суворо витримуючи і систематично представляючи хід цієї історії,… взяв би до уваги та гідно оцінив би останні результати як новітньої критики біблійних книг, так і новітніх відкриттів у галузі єгиптології, ассиріології та палестинознавства – тією мірою, якою вони стосуються біблійної історії». Такий підручник мав би репрезентувати біблійну історію, «вірну своїм джерелам і разом з тим захищену проти заперечень сучасної біблійної критики, висвітлену та підтверджену новітніми відкриттями там, де це можливо»[644].

Спробуємо систематизувати теоретичні критерії та методичні вимоги до такого підручника. Це насамперед:

- вірність «супранатуралістичному», телеологічному, провіденційному витлумаченню провідних рушійних чинників історії («історичний задум Божий»); доволі прогресивним тут було проголошення «синергійного» погляду на взаємодію в історії надприродного та людського: «чудесна діяльність Божа, що спрямовує хід історії… і разом з тим свободна воля людини, що підкоряється Божій, або противиться їй»[645];
- критично-апологетичне ставлення до раціоналістичної моделі презентації біблійної історії;

[644] *Покровский Ф.* Учебник библейской истории….// ТКДА. — 1894. — т. II. — № 8. — С. 632.
[645] Покровский Ф. Учебник библейской истории…// ТКДА. — 1894. — Т. III. — № 9. — С. 161.

- посилання на докази «біблійні та поза біблійні», при цьому – критична оцінка даних різних наук про історію та культуру стародавнього Сходу;
- не обмежуватися простим викладом біблійно-історичного матеріалу; посилання на ширше коло наукової та богословської літератури, з якої можна отримати повніші відомості;
- використання допоміжних засобів-додатківв (списків літератури, хронологій, апологетичних приміток та коментарів;
- ісагогічний аналіз цілих біблійних книг або їх великих розділів;
- характеристики біблійних персонажів, аналіз мотивів їх поведінки та причин історичних подій тощо[646];

Апологетичний синтез науки й богослов'я визначає критерій достовірності біблійно-історичного викладу та істинності позицій дослідника: «щире бажання сказати те, що після усіх його досліджень, вважає істинним його вчена християнська совість»[647]. Саме тому богословська та методологічна реакція київських біблеїстів як викладачів церковно-апологетичного спрямування була пов'язана з рецепцією та пропагандою таких підручників.

Згодом О.О. Глаголєв підсумовував виклад власної апологетичної позиції зауваженнями дидактичного характеру, спрямованими на підвищення ролі Біблії у шкільному релігійно-моральному навчанні та вихованні. Посилення богословського змісту бібліологічних предметів (так, Глаголєв підтримав ідею запровадження замість шкільної «біблійної історії» апологетичного по суті предмету «історичне вчення про домобудівництво нашого спасіння»), спрямоване на досягнення ідеалу суспільного поширення Біблії. Формулювання цього ідеалу: «замість

[646] *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета…// ТКДА. — 1894. — т. II. — № 8. — С. 632 — 663; Т. III. — № 9. — С. 161, 163—164; 165—169.

[647] Покровский Ф. Учебник библейской истории Ветхого Завета…//ТКДА.—1894.—Т. III.—№ 9.—С. 169.

необґрунтованих, безплідних та морально злочинних випадів проти святині біблійної — повчатися у Законі Господньому день і ніч!» постульоване як виконання «обов'язку кожного християнина».[648]

Розглянуті вище сюжети з історії бібліології в стінах КДА відбили найсуттєвіші та найактуальніші на різних етапах досліджуваного періоду проблеми становлення й розвитку предметно-дисциплінарної структури процесу викладання знань про Біблію та її вивчення. Нарешті, подамо короткий обрис цієї предметно-дисциплінарної структури процесу викладання знань про Біблію та її вивчення вже як сталої, що склалася на кінець XIX–початок XX ст. на підґрунті і за рахунок згаданого ще у вступі ефекту акумулювання потенціалу навчально-організаційних трансформації, складання потужної джерельно-бібліотечної та методичної бази та найголовніше – завдяки нелінійному ефекту помноження об'єднаних зусиль представників кількох поколінь викладачів Академії. Спільність долі цих людей (Академія як alma mater, згодом життєве покликання до дослідницької та викладацької праці), ідейна спадкоємність та наступність зв'язків учительства-учнівства, спільний досвід освоєння вітчизняної та світової біблеїстичної спадщини забезпечили саме у цей час певну сталість та завершеність структури навчального процесу з бібліології, критеріїв організації та оцінки його результатів.

Структура викладацької діяльності у галузі бібліології цілком визначалася статусом КДА як навчального закладу офіційної, державної церкви та пов'язаним з цим статусом домінуванням богословсько-апологетичних завдань та настанов. Професійна реалізація викладачів КДА як богословів-біблеїстів та викладачів, відповідно, базувалася на кількох видах діяльності: а) виклад кожної науки в лекціях «у відповідності до її сучасного стану та у суворій узгодженості з духом православ'я... за

[648] Див.: *Глаголев А.А*. Ветхий Завет и его непреходящее значение…//Труды КДА. —1909.— т. III.— № 12. — С. 547-548, 550.

порядком укладених та затверджених Радою програм...»; б) «керівництво студентами в розробці питань, що стосуються предметів їхніх спеціальних занять та рецензування їхніх творів...»; в) «перевірка знань та оцінка успіхів студентів в репетиціях та іспитах»; г) «спеціальна праця учбова та літературна...» [649].

До останньої, окрім регулярних науково-богословських розвідок, входила діяльність освітньо-просвітницька та проповідницька, яка базуючись на використанні Святого Письма (з елементами практичної — гомілетичної та моральної екзегези), іноді навіть виходила за межі академічного навчального процесу. Йшлося, наприклад, про популярні релігійно-дидактичні публікації, розраховані на «підвищення кваліфікації» парафіяльного духовенства або призначені для повчального читання серед православних мирян [650], а також проповіді – т. зв. «Слова» – на недільні біблійні читання під час Великого посту[651] (часто на Пасії), підготовка яких була звичайним елементом богословсько-екзегетичної та церковно-педагогічної діяльності київської духовно-академічної професури.

У загальній структурі академічної богословської освіти як старозавітний, так і новозавітний матеріал застосовувався у «вступі до кола богословських наук» – під час викладу питань про загальне поняття релігії та порівняльного огляду релігій («про релігію старозавітну та

---

[649] Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1885/6 уч.год//ТКДА. – 1887. – т. I. – № 2. – С. 170.

[650] Див.: *Сольский С.М.* Апостолы и их вера после явления им воскресшего Господа. //Воскресное чтение. – 1880. – № 16. – С. 164–166; *Його ж*. Св. Иоанн Богослов.// Воскресное чтение. – 1880. – № 39. – С. 425–428; Його ж. Рождество Христа Спасителя. .// Воскресное чтение. – 1880. – № 51. – 555-558; *Його ж*. Крещение Господне// Воскресное чтение. – 1881. – № 1. – С. 5–7; *Його ж*. Св. апостолы Петр и Павел// Воскресное чтение. – 1883. – № 27. – С. 235–238; *Його ж*. Прощальная беседа Апостола Павла с ефесскими пастырями //Руководство для сельских пастырей. – 1869. – № 2. – С. 8-16, 37-43, 77-85.

[651] Див., напр.: ТКДА. – 1872. – т. I. –№ 3. – С. 601-608; 1873. – т. I. – № 3. – С. 435–442; 1874. – т. I. – № 3. – С. 350–358; 1875. – т. I. – № 4. – С. 230–238; 1878. – т. I. – № 4 – С. 191–196; № 5. – С. 230–238; 1884. – т. I. – № 4. – С. 642–651; 1885. – т. I. – № 4 – С. 457–467; 1886. – т. I. – № 4. – С. 529–538; 1887. – т. I. – № 4. – С. 523–533; 1888. – т. II. – № 5. – С. 45–52; 1889. – т. I. – № 4. – С. 541–549; 1890. – т. I. – № 4. – С. 557–564; 1891. – т. I. – № 4. – С. 640–648; 1892. – т. I. – № 4. – С. 537–545; 1893. – т. I. – № 3. – С. 437–445; 1894. – т. I. – № 4. – С. 554–562; 1895. – т. I. – № 4. – С. 509–516; 1896. – т. I. – № 3. – С. 413–420; Воскресное чтение. – 1883. – № 14. – С. 119–122.

новозавітну») [652]. Власне бібліологічні предмети поділялися на загальнообов'язкові та ті, що викладалися у «паралельних класах». Серед загальнообов'язкових були: «Святе Письмо Старого Завіту», «Святе Письмо Нового Завіту», «біблійна історія»; у філологічного класі була «єврейська мова та біблійна археологія».

Зі Старого Завіту (провадився протягом означеного періоду доцентом А. Царевським) на І курсі викладався історико-критичний вступ до старозавітних книг: загальний (походження, зібрання до канону, збереження тексту в оригіналі та перекладах, історія тлумачень) та спеціальний (до кожної групи книг: законодавчі, історичні, учительні); на ІІ курсі – історико-екзегетичний вступ до пророчих книг.

З Нового Завіту відомий вже з попередніх сюжетів професор С. Сольський багато років виклав на ІІІ курсі – загальний історико-критичний вступ (історія походження та зібрання канону, збереження тексту новозавітних священних книг, а також спеціальний вступ до Четвероєвангелія, Діянь Апостольський, Соборних Послань «з критичним розбором негативних точок зору стосовно їх походження» та «...з оглядом змісту та роз'ясненням найбільш важких для розуміння місць». На IV курсі ним же викладався спеціальний історико-екзегетичний вступ до Послань апостола Павла та до книги Апокаліпсис [653].

Курси ці були доволі стандартизовані; щоправда, в певні роки можливі були незначні модифікації. Наприклад, на першому курсі міг викладатися спеціальний вступ до історичних книг та П'ятикнижжя «з розбором зауважень негативної критики», а на другому курсі час присвячувався викладу змісту та роз'ясненню великих та малих пророків,

[652] Див., напр.: Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1885/6 уч.год//ТКДА. – 1887. – т. I. – № 2. – С. 170–171.

[653] Див.: Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1885/6 уч.год//ТКДА–1887.–т. I.–№ 2.–С.171.

якому передували «попередні відомості про пророків та пророче служіння» [654].

З «біблійної історії», яка слугувала усім студентам духовної академії свого роду світоглядним підґрунтям, а часом (щодо найдавнішої історії людства) і альтернативою світській «всесвітній історії», доцент Ф. Покровський викладав на І курсі: предмет, завдання та джерела цієї науки; історію первісної людини «від сотворіння світу до покликання Авраама» … «з роз'ясненням непорозумінь, викликаних негативною критикою стосовно біблійних оповідей про ті чи інші події...»; історію виокремлення і розвитку єврейського народу, його державності та його долі «до пришестя Спасителя світу», а також «нарис подій, які підготували хресну смерть Ісуса Христа та заснування Христового царства...» [655].

З предмету «єврейська мова та біблійна археологія», який багато років провадив професор Я. Олесницький, на І курсі викладалися «загальні відомості» про давньоєврейську мову, її історію, про її відношення до інших семітичних мов, про семітичні абетки, а також курс граматики, який супроводжувався «перекладом різних місць з книг старозавітних», або певних розділів з якоїсь однієї книги «для практичного вивчення етимології та синтаксису». На ІІ курсі подавалося поняття про біблійної археологію та її джерел, історія цієї науки, «археологія старозавітних святилищ та богослужінь», або ж «відомості про домашні та громадянські старожитності єврейського народу»; а «для вправ з єврейської мови» здійснювався переклад «з докладним розбором» старозавітних псалмів або малих пророків [656]. Як вже відзначалося, грецька

---

[654] Див., напр.: Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1888/9 уч.год//ТКДА.–1890. – т. І. – № 1. – С. 115.

[655] Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1885/6 уч.год//КДА. – 1887. – т. І. – № 2. – С. 171–172; Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1888/9 уч.год //ТКДА.– 1890.– т. І.–№ 1.– С. 116.

[656] див.: Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1885/6 уч.год//ТКДА. – 1887. – т. І. – № 2. – С. 177; Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1888/9 уч.год//ТКДА.–1890.– т. І. – № 1. – С. 122.

та латина вивчалися практично без залучення біблійного матеріалу [657]: тут цілковито успадковувалася семінарська традиція.

Бібліологічні предмети, за офіційними звітами, мали типовий графік навантаження: «чотири лекції на тиждень або не менш як три...»[658]. Іншими видами роботи в структурі навчального процесу з бібліології, з боку студентів були також стандартні (за §§ 121, 127 академічного статуту) обов'язкове опрацювання спеціальної літератури з предметів (з використанням ресурсів бібліотеки КДА); складання «репетицій та щорічних іспитів» (за §§ 122, 130, 131, 145 академічного статуту та на виконання постанови Ради КДА від 26 жовтня 1884 року) [659].

Найважливішим же було написання студентами письмових творів з бібліологічних курсів: на І курсі: з трьох курсових творів – «другий зі священного писання старого завіту...»; на ІІІ курсі – «третій твір з священного писання нового завіту...». На IV курсі: «студенти писали на здобуття вченого ступеня твори з різних наук на різні теми богословського змісту, оголошені ними на початку звітного року...». У виборі цих тем дослідження Біблії у різних аспектах посідало помітне місце. Так, у різні роки від 9% (5 з 54) до 15% (6 з 40) творів на здобуття ступеня кандидата богослов'я випускники присвячували біблійній археології, біблійній історії та культурі, біблійній ісагогіці та екзегезі, біблійному богослов'ю, порівняльно-релігієзнавчому дослідженню Біблії. Наприклад, у 1885/6 навчальному році це були роботи про хибні вчення, викриті у 1 послання апостола Йоана; про відношення трьох синоптичних євангелій до четвертого; про судочинство у давніх євреїв; про твори Йосифа Флавія як джерело біблійної історії; про археологію старозавітного священицького

[657] Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1885/6 уч.год//ТКДА.–1887.–т.I.–№2.–С.179-180.

[658] Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1885/6 уч.год//ТКДА.–1887.– т. I. – № 2. – С. 181.

[659] Там само. – С. 196–197.

служіння [660]. У 1888/9 навчальному році писалися твори про вавилонський полон та його роль в історії іудеїв; релігію вавілонян та її відношення до Біблії; порівняння зороастризму з біблійною релігією; археологію євангельських оповідей про Ісуса Христа; дослідження та зіставлення різних апостольських послань [661].

Найкращі кандидатські твори наступного року після доопрацювання зараховувалися як магістерські дисертації – надрукування твору та задовільного його захисту на «колоквіумі» в присутності членів Ради та запрошених нею осіб. Подекуди до половини таких праць були з бібліологічної тематики, хоча це не було сталим явищем [662].

Чималу зацікавленість дослідника викликають теоретичні та методичні вимоги до підходів, структури та змісту самостійних студентських досліджень з біблеїстики. Вони, інколи прямо, та найчастіше опосередковано (у вигляді критеріїв оцінки) формулювалися авторитетними наприкінці XIX – на початку XX століття викладачами бібліологічних дисциплін у їхніх відзивах-рецензіях на кандидатські та магістерські твори випускників КДА. Ці вимоги, відбиваючи суттєві виміри дослідницьких та герменевтичних програм, що панували серед київських біблеїстів, цілковито можуть розглядатися як важливий компонент навчального процесу з бібліології. Адже в контексті цих вимог не лише відбувався процес опанування бібліологічних дисциплін. Ці вимоги також визначали особливості наукового керівництва студентськими роботами, їх теоретико-методологічне та методичне спрямування та оцінювання з точки зору офіційно виголошених критерії православної богословської освіти.

---

[660] див.: Там само. – С. 190–193.

[661] Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1888/9 уч.год//ТКДА.– 1890.–т. I.– № 1.– С.136–140.

[662] Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1885/6 уч.год//ТКДА.– 1887.– т. I.– № 2. – С. 195.

Метою аналізу тексту Святого Письма студентами було «належне тлумачення» усіх, але насамперед віроповчальних частин тексту, як «особливо важких для розуміння». Причому слід було розуміти «кожен вірш не лише в суворо-логічній послідовності», але й «в дусі вчення» біблійного письменника, уникаючи «тлумачень натягнутих і штучних». Задля цього схвалювалося широке використання бібліографічних та ісагогічних даних; поглядів коментаторів та екзегетів на досліджуваний біблійний текст; вияснення «загальних ісагогічних питань»: дослідження обставин, приводів та мети, часу і місця написання аналізованого тексту; уважність до текстологічних особливостей, філологічних даних, літературного контексту та відомостей, які прояснюють історико-культурний контекст, зокрема топографію, географію, історію місць та подій, описаних в біблійних книгах.

Використання коментаторської літератури теж мало би відповідати певним критеріям відбору та аналізу їх як джерел ісагогічних відомостей та тлумачень. Тут найкращим вважалося залучення спочатку святоотцівських, а вже потім західних та вітчизняних коментаторів; розгляд різноманітних аспектів біблійної оповіді мав здійснюватися передусім «за вченням біблійних письменників та отців церкви». При цьому мало відбуватися обов'язкове «зіставлення думок коментаторів з контекстом... оповіді», доказ положень твору «свідченнями біблійних та церковних письменників і певними логічними міркуваннями...», опертя на ісагогічні оцінки та тлумачення древніх отців-коментаторів. Врешті-решт це мало виховувати в майбутніх богословах вміння «відрізнити правильні думки тлумачів від тих, які не узгоджуються з апостольським вченням....».

Взагалі ж знайомство з давніми та сучасними коментаторами вимагалося не для демонстрації ерудиції, а для «кращого розуміння апостольського вчення». Бо ж сам біблійний текст вважався найбажанішим

і найприроднішим джерелом; цю ідею ми вже зустрічали вище, розглядаючи дискусію про викладання Святого Письма в духовних школах. Основою критичного огляду різних коментаторів є зіставлення їхніх точок зору із змістом самої біблійної книги. Найбажанішим і таким, що сприймалося з найбільш позитивною оцінкою, було звернення «до оригінального тексту для розв'язання спірних питань». Схвалювалося «черпання свідчень із першоджерел», зокрема введення до наукового обігу їх перекладів. Зауважимо, що така можливість напряму була пов'язана з рівнем викладання в КДА оригінальних мов Біблії, про що вже йшлося.

Найголовнішим апологетичним завданням вважався захист автентичності, достовірності, єдності та ідейної цілісності біблійного тексту. Така апологетика спрямовувалася особливо проти раціоналістичної «негативної критики» в європейській біблеїстиці (зокрема, проти популярних тоді ідей про особливе значення в становленні Біблії генезису та взаємодії різних джерел, текстуальних редакцій, фрагментів та інтерполяцій, що формулювалися в контексті різних версій т. зв. «документарної», або «фрагментарної» теорій.

Досить широке використання іноземної (західної) літератури оцінювалося як вимушене; висувалися застереження не підпадати під «вплив іноземної літератури», в т.ч. раціоналістичних теорій – як у змісті суджень, так і в термінології (наприклад, описування певних феноменів описаної в Біблії давньоєврейської релігії в термінах модних теорій). Взагалі наголошувалося на необхідності уникнення ідейної, теоретичної та стилістичної залежності від «перекладних творів».

Проте, таке уникнення не описувалося лише в термінах ідейного протидії раціоналістичній «негативній» критиці. Уникання «рабського» відношення до джерел, «простої компіляції» ставало загально методологічним принципом самостійного опрацювання біблійного тексту,

де «самостійність» мала ґрунтуватися на оптимальному поєднанні свідчень, символів та смислів, успадкованих від традиції та евристичних можливостей наукової критики. Звідси і позитивна оцінка застосування в аналізі біблійного тексту даних з широкого кола позитивних наук, як-от антропології, психології, орієнталістики, семітології. Звідси ж намагання культивувати у студентів вміння «вибирати найкращих тлумачів... які допомагають правильно вияснити смисл», здатність не повторювати загальновідомі положення, а робити власні висновки з аналізу різних точок зору на предмет. Цьому слугували також низка загальних методологічних принципів, виявлених в зауваженнях, побажаннях та оцінках авторів рецензованих творів. Це і принцип адекватного сприйняття точок зору опонентів, уникнення анахронізмів у спростуванні чужих аргументів («застарілих» та «неактуальних» поглядів, що «зробилися надбанням архіву»). Це і принцип відповідності між методом та завданням дослідження (наприклад, йшлося про необхідність спеціальної екзегези під кутом зору певної спеціальної проблеми тощо). Це і побажання в дослідженні рухатися не від абстрактної «системи» до конкретного «змісту», вишукуючи (або навіть штучно конструюючи) докази на підтвердження «системи», а йти від реального змісту до теоретичних узагальнень.

Серед вимог та побажань, які водночас слугували і критеріями оцінювання стилю біблеїстичних творів студентів Академії, вимога тематичної та структурної цілісності, послідовності дослідження й викладу: в аналізі Святого Письма «виявлення зв’язку віршів між собою та їх відношення до цілого»; необхідність мовно-стилістичної «обробки» творів; уникнення «одноманітності прийомів» полеміки та критики; «спритність думки» та водночас «стриманість у судженнях та поміркованість у викладі».

Бажаність богословсько-апологетичних акцентів у біблійних дослідженнях та викладах відбивалася у схваленні «простоти і природності» в екзегезі, уникнення «екзегетичних натяжок» та «вишуканих тлумачень». В цьому ж контексті культивувалося прагнення зрозуміти біблійний текст «не лише з точки зору наукової, теоретичної, але і життєво-практичної». Рекомендувалося навіть структурно підкреслювати це у викладі: наприклад, «позитивні» (тобто апологетичні) тлумачення відносити до основного тексту, а критику, порівняння – до приміток тощо[663].

Повчально тут зупинитися на ідеальному образі «цілком наукового ставлення автора до справи»: «…вірячи у священне Писання, як в слово Боже, він тим не менш приступає до позитивного нарису... не інакше, як розчистивши наперед шляхом критики різноманітних негативних точок зору ґрунт для себе» [664] та зіставити цей образ з minimum minimorum ісагогічно-екзегетичної праці студента, який дозволяє претендувати на отримання «кандидатського ступеня богослова»: проявити, можливо й без «глибинного розуміння»", але все ж здатність «оволодіти предметом в загальнодоступній формі», а здобуті результати передавати «загальнозрозумілою мовою»; при цьому не надавати значення «вишуканим тлумаченням», тримаючись передовсім святоотцівських коментарів як «путівників» [665].

Важливість такого напряму загальної гуманітарної та богословської освіти, як вивчення Святого Письма, в КДА визначалася специфікою

---

[663] З відзивів проф. *Я. Олесницького* та проф. *М. Ковальницького* на магістерську дисертацію *В. Рибінського* „Древнееврейская субота"; доц. *Д. Богдашевського* та проф. *С. Сольського* на магістерську дисертацію Ф. Титова „Первое послание св.ап. Павла к Фессалоникийцам. Опыт исагогико-критико-экзегетического исследования"; з відзивів проф. *С. Сольського*, проф. *Ф. Покровського,* доц. *Д. Богдашевського*, доц. *В. Рибінського*, доц. *М. Маккавейського*, доц. *О. Глаголєва*, на різні кандидатські роботи – Див.: Протоколы Совета КДА за 1892/93 уч.год //ТКДА. – 1893. – т. III. – Приложение. – С. 101–103; 105–109; 147–150; 199–202; 223–227; 242–244; Извлечения из Протоколов Совета КДА за 1900/01 уч.год //ТКДА. – 1902. – т. I. – Приложения. – С. 299–301; 314–317; 350–353; 373; 381–383.

[664] з відзиву проф. *Ф. Покровського* – див.: Протоколы Совета КДА за 1892/93 уч.год //ТКДА. – 1893. – т. III. – Приложения. – С. 244.

[665] З відзиву проф. *С. Сольського* – див.: Там само. – С. 227.

академії як православного церковного навчального закладу, орієнтованого на підготовку богословів, але насамперед – кадрів духовенства. Відповідно, з цим була пов’язана необхідність пошуку адекватних та ефективних форм як богословського, так і популярного викладу знань про Біблію. Досвід визначення концептуальних засад та спроби практичної розбудови його структури, реалізовані у стінах Академії найвидатнішими представниками останньої чверті XIX – початку XX століття, є актуальним та цікавими не лише з історичної, але й з практичної точки зору.

3.2. Викладання і вивчення біблійних мов у КДА: культурно-конфесійні та ідеологічні обставини

Розглядаючи специфічні чинники, що впливали на забезпечення належного культурологічного підґрунтя для розвитку вітчизняної біблеїстики, варто було б звернутися до обставин вивчення й викладання

оригінальних біблійних мов київською духовно-академічною школою у XIX — на початку XX ст. Тут не зайвим були би подивитися на текстуальну базу, створювану протягом попереднього періоду існування Київської Академії; розглянути ідейне та методологічне обґрунтування зусиль, спрямованих на актуалізацію питання про оригінальні біблійні мови у вітчизняному – православному – культурно-конфесійному середовищі (де прочитання Святого Письма традиційно ґрунтувалося передовсім на традиції грецького тексту Септуагінти та на церковнослов'янській, «кирило-мефодіївській» традиції); та звернути увагу на деякі, на наш погляд, показові моменти в еволюції статусу деяких «біблійних» мов в київській академічній культурі.

Відомо, що визначення й закріплення статусу «мов Біблії», так само як і «мов літургії» традиційно є питанням не лише культурно-історичним, але й складає одну з наріжних проблем становлення конфесійно-культурної ідентичності різних християнських традицій. У нашому випадку маємо справу з конфесійно орієнтованою біблеїстикою, де текстуальною основою для сприйняття та освоєння Святого Письма є традиція Септуагінти, найдавнішого грецького перекладу біблійних книг. Старий Завіт грецькою мовою, сприйнятий православною традицією у версії перекладу LXX, став основою для інших перекладів, в т.ч. (у рецензії Лукіана Самосатського) для «кирило-мефодіївської», церковнослов'янської Біблії.

Прилучення ж давньоєврейської та арамейської мов до кола «оригінальних біблійних», крім історико-культурних підстав – своєрідної «пам'яті про спадковість» (що особливо спрацювала, скажімо, у III-IV ст. н.е., у східному християнстві через текстологічну працю Орігена (Гекзапла), а в західному – під час підготовки Ієронімом Стридонським латинського перекладу Біблії, майбутньої Вульгати), мало ще й

реформаційну ідеологію з її sola Scriptura та первинно антикатолицьким («антивульгатівським») пафосом повернення до альтернативних першоджерел та винайдення цих першоджерел у вигляді масоретського давньоєврейського тексту. Тож у постреформаційну та новочасну добу не лише грецька або латина, але й давньоєврейська ставали актуальними для християнської (насамперед протестантської) біблеїстики.

Актуальність «священної тримовності» була пов'язана з усвідомленням можливості та необхідності виховування інтелектуалів, налаштованих на самостійне, творче, критичне сприйняття й тлумачення як авторитетних текстів античних мислителів, так і Святого Письма. За багато століть після Ієроніма це було реалізоване в суттєвих трансформаціях європейської академічної, університетської культури, зокрема в появі т.зв. «Lycaeum Trilinque» – «тримовних» колегіумів, таких, як колегіум при Лувенському університеті, створений під впливом ідей Еразма Роттердамського; паризький тримовний коледж (згодом "Колеж де Франс"), оксфордський «Corpus Christi»; іспанський колегіум Сан-Ільфонсо, де викладалися біблійні мови та готувалася одна з найвідоміших у світі біблійних поліглот – Комплютенська [666]. Давні ж контакти київської православної богословської школи із західною університетською, академічною культурою визначили таку можливість і для православного духовно-академічного середовища.

Насамперед відзначимо, що в Київській Академії ще з XVII та XVIII ст. були доступними Біблії оригінальними мовами: як єврейською, так і грецькою. З тих же часів в академічних фондах були наявними багатомовні видання, створені з використанням найвідоміших біблійних перекладів – «поліглоти», «білінгви», «трилінгви», «квадрилінгви». Наприклад, це були:

[666] Див.: *Горський В.* Європейська академічна традиція в Києво-Могилянській академії. // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К.: Вид. дім "КМ Академія", 2002 – С. 21-22; *Ісаєвич Я.* "Lycaeum Trilinque": Концепція тримовної школи у Європі в XVI ст. //Україна давня і нова. Народ. Релігія. Культура. – Львів, 1996. – С. 308-318.

9-ти томна єврейсько-самарянсько-халдейсько-грецько-сирійсько-арабська поліглота; 2-томне латинсько-грецько-німецьке видання; чотиримовне видання Нового Завіту; єврейсько-грецько-латинський Псалтир; сирійсько-латинська книга Псалмів; єврейсько-латинські Псалми; греко-латинські Новий Завіт, Євангелія та Послання[667]. Використання таких видань свідчило про значні можливості розвитку текстологічного опрацювання біблійного матеріалу і формування бази як для вивчення оригінальних мов Біблії, так і для екзеґетичних вправ.

Нові можливості для набуття та вдосконалення лінгвістичних знань; опрацювання оригінальних біблійних текстів; здійснення компаративних досліджень у царині стародавніх та сучасних перекладів створювала наявність словників з давніх мов та відповідних граматик. Звісно, основний текстуальний матеріал могли давати вже розглянуті вище біблійні видання, в т.ч. багатомовні, що включали версії як оригінальними мовами та мовами найдавніших перекладів, так і новочасними європейськими мовами. Що ж до необхідних допоміжних лексикографічних засобів текстологічної роботи, то можна було відзначити наявність таких видань, як: халдейський, талмудичний та рабіністичний лексикон Й. Буксдорфа (Базель, 1639); єврейсько-халдейсько-грецько-німецький словник, без титулу. Дисертація Й.-Г. Міхаеліса а про єврейські «крапки»-некудот (Галле, 1739) а також «ключ до єврейського читання» Йоах. Ланге (Галле, 1735) примітні тим, що допомагали опановувати правила читання єврейських біблійних текстів, відтворених консонантним письмом. Опрацюванню біблійного оригіналу та стародавніх перекладів сприяли також: підручник єврейської та халдейської мов Буксдорфа (Базель, 1631); єврейська граматика Міхаеліса (Братіслава, 1748); численні граматики стародавніх семітських мов:

[667] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II. Т. V. К., 1908. № LXXVII – С. 302-303, 330, 360-362. (далі: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II).

єврейські, халдейські, сирійські, грецькі, латинські та церковнослов'янські граматики інших авторів; виділяється здобуток самої київської академічної школи XVIII ст.: грецька граматика, видана В. Бантиш-Каменським (Лейпціг, 1779)[668].

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, Йоахима Ланге, Августа-Германа Франке, Франца Буддея. Ці визначні богослови, філософи, вчені належали до найвідоміших німецьких пієтистських шкіл, що розвивалися в університетах Галле та Єни. Там же отримували освіту, наприклад, Теофан (Прокопович) та його вихованець Симон (Тодорський); вони ж і співпрацювали з німецькими колегами у багатьох ділянках біблеїстики. Ще Прокопович, перебуваючи в Галле, зблизився з професором гебраїстики, видатним богословом, систематизатором і пропагандистом пієтизму А.-Г. Франке і потім довго листувався з ним. Відомий у Європі оріенталіст та гебраїст Й.-Г. Міхаеліс високо поціновував С. Тодорського і дарував йому чимало книжок єврейською та іншими східними мовами з власної бібліотеки. Навчаючись у гальському університеті, Тодорський також контактував з А.-Г. Франке, перекладав твори німецького вченого. Велику роль у самостійній перекладацькій праці Тодорського відігравали єврейські та грецькі тексти Біблії[669].

---

[668] Див.: *Петров Н.И.* Там само. – С. 329, 356-357, 448, 450, 452-460.

[669] Див.: *Аскоченский 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.: Вид. дім "КМ Академія", 2002. – 51+32 вкл. – С. 12, 26, 27, 29, 30, 34, 36; *Чижевський Дмитро.* Українські друки в Галле. Краків-Львів, 1943 – С.1-30; *Щукин Василий.* Симон Тодорский, его значение в истории науки старой Киевской Академии. Диссертация. – К., 1895 (Інст. рукоп. НБУ ім. В.І. Вернадського. Шифр. 1418; ця стара дисертація була опрацьована і введена до наукового обігу проф. В.М. Нічик – див. назв вище працю – *Авт*.); з праць європейських дослідників див.: *Winter Eduard.* Der auf geklarte Biblizist Simon Todorskyj (1700-1754)// Ketzerschicksale. Christliche Denker aus nein Yahrhynderten. Berlin, 1979. – C. 243-251.

Праці німецьких пієтистів стали важливим компонентом вивчення та дослідження Святого Письма в Академії. Це стосувалося насамперед біблійної гебраїстики. Особливо систематичним це використання стало з 30-х рр. XVIII ст., коли процес опанування біблійних мов в Київській Академії очолив Симон (Тодорський). З 1727 р. він навчався в університеті Галле у Міхаеліса, а з 1738 року викладав в Академії грецьку, єврейську та німецьку мови. Характерною рисою цих мовознавчих викладів була граматична практика, найтісніше пов'язана із читанням, розбором та аналізом єврейського біблійного тексту, особливо П'ятикнижжя. Якнайліпше тут прислужилася наявність в Академії вже згадуваних єврейської Біблії, виданої Й.-Г. Міхаелісом та його єврейської граматики, якою доволі активно користувалися, бо в бібліотеці налічувалося 17 її примірників. Можливість опанування спудеями правил читання біблійних текстів, відтворених єврейським консонантним письмом, створювалася наявністю в бібліотеці «Ключа до єврейського читання» Й. Ланге та дисертації того ж Міхаеліса про єврейські «крапки»-некудот. Коментування Біблії із застосуванням філологічних та історико-критичних методів, якого не сторонилися згадані німецькі дослідники, могло впливати на київських біблеїстів через такі наявні в Академії твори, як 3-томні тлумачення Й.-Г. Міхаеліса на Старий Завіт гальського друку 1720 р.; біблійні коментарі та лекції А.-Г. Франке, видані у Галлє та Маґдебурзі 1709 та 1724 рр.; коментаторський «Вступ» Франке до Псалтирі (Галлє, 1734 р.); «Ісагогіку історико-богословську» Ф. Буддея лейпцігського 1730 р. видання [670].

Це відіграло неабияку роль у формулюванні ідеологічних настанов щодо вивчення біблійних мов в Київській Академії. Так, у «Духовному регламенті» Прокоповича зазначалося: «Мови грецьку і єврейську (якщо

[670] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II. Т. V. № LXXVII – С. 331, 333, 356-357, 366, 448, 450.

будуть вчителі) між ними урочний час на себе приймуть…»[671]. Проблеми викладання та засвоєння в Київській Академії «східних священних мов» неодноразово обговорювалися на найвищому рівні церковного керівництва. Так, переписка між ректором Академії архімандритом Давидом (Нащинським), митрополитом Київським Арсенієм (Могилянським) та Київською духовною консисторією (14 серпня – 17 вересня 1760 р.) невипадково була позначена титулом «Про приведення викладання в Київській Академії східних мов до кращого і досконалішого стану». У тодішньому «Визначенні Київської Духовної Консисторії» читаємо: «…побачивши надзвичайну деяких учнів відносно східних священних мов, а саме єврейської та грецької, недбалість… для такої ж посади (священика на парафії або ченця – С.Г.) потрібно читання старого й нового завіту, а також розуміння отецьких книг, які витлумачували священне писання. Означені ж книги, як священного писання, так і отецькі, не знаючи східних мов єврейської й грецької за самим оригіналом, який з багатьох причин при читанні священного писання і отецьких книг є потрібним, читати зовсім не можливо…» Далі учням «вищих класів» – риторики, філософії, богослов'я – наказано було навчатися «східним священним мовам». Неслухняних рекомендувалося примушувати, навіть застосовуючи тілесні покарання. Щоправда, від тілесних покарань вирішено було відмовитися, щоб не відлякувати студентів від навчання в Академії[672].

Питання про викладання мов в Київській Академії піднімалося ще й у 1784 р. Реагуючи на указ Святішого Синоду про викладання грецької мови в усіх духовних школах Київський митрополит Самуїл (Мислављский) відповідав, що грецька мова в КА викладається, а 13 січня 1788 р. митрополит додатково спеціально розпорядився вивчати грецьку у

[671] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы…Отд. II. Т. I. Ч. 1. К., 1904. № 1. – С. 8.
[672] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы … Отд. II. Т. II. К., 1906. № CVII. – С. 356-358.

класах богослов'я, філософському, риторичному, поетичному[673]. У Синодальному указі Київському митрополиту Єрофею Малицькому від 31 жовтня 1798 р., що містив статут перетворення духовних академій, зазначалася необхідність викладання мов; крім сучасних європейських, французької та німецької, «єврейську, а найбільше грецьку [674], які потрібні для розуміння Священного писання, вивчати усім…»[675].

Наприкінці XVIII – на початку XIX ст., у бутність в Київській Академії ректором Феофілакта (Лопатинського), а вчителем богослов'я архімандрита Києво-Братского училищного монастиря Іринея (Фальковського), грецьку та єврейську мови постійно знаходимо у навчальному розкладі. Настановлювалося «священно- та церковнослужительським дітям вивчати грецьку та єврейську мови – усім, без виключення…»[676]. Для засвоєння граматичних правил «у єврейському класі» залучався біблійний текстуальний матеріал – розбиралися та роз'яснювалися значення та смислові властивості кожного слова з конкретних книг Писання – як з шістнадцяти розділів 1-ї книги Мойсеєвої та шести псалмів з Псалтирі протягом 1801 року, з двадцяти розділів 1-ї книги Мойсеєвої з восьми псалмів Давидових у 1802 р. Приклади з тексту Священного Писання застосовувалися для ілюстрації правил з єврейської граматики[677]. Аналогічний звіт за 1806 р. про роботу «єврейського класу» (зокрема, про перекладання протягом року «з граматичним розбором деяких священного писання місць, поміщених у граматиці в кінці» та «з розбором граматичним п'яти псалмів» підписав вчитель єврейського

---

[673] Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы… Отд. II . Т. V. № XIV. – С. 73-74.

[674] Настанова до вивчення передовсім грецької мови, окрім потреби у дослідженні оригінального тексту Нового Завіту, визначалася, як відомо, особливим статусом грецького перекладу Септуагінти, як прийнятого першоджерела у православній традиції. Натомість, зміщення уваги в бік єврейської версії Святого Письма у Новий Час відбувалося, як правило, під впливом протестантської текстологічної та екзегетичної традиції – С.Г.)

[675] Див.: *Титов Ф.И.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III (1796-1809 гг.). – Т. I (1796-1803 гг.). К., 1910. – 792 С. – С. 98-99. (далі – *Титов Ф.И.* Акты и документы … Отд. III).

[676] Див.: *Титов Ф.И.* Там само. – № XIX – С. 80; № XXXV – С. 131; № LXXI –С. 222.

[677] Див.: *Титов Ф.И.* Там само. – № XCII – С. 365; № CII – 392-393.

класу, «студент богослов'я» Сильвестр Гогоцький. Тоді ж «у вищому грецькому класі» були «прочитані на всі недільні і святкові дні євангелія грецькою мовою, які під час граматичного розбору перекладалися російською мовою, із відзначенням правил та властивостей грецької мови…»[678]. Із звіту за 1809 р. дізнаємося про те, що в «єврейському класі» «…перекладено з граматичним розбором з Біблії книги Буття 10 розділів»[679]. Протягом 1814 р. «прочитано з розбором і вказуванням на властивості правил єврейської мови і з перекладом на латинську мову 21 та 22 розділи Буття та інші місця священного писання»[680].

Щоправда, відзначалося зменшення ваги біблійного та святоотцівського матеріалу у викладанні різних предметів на початку XIX ст. порівняно з XVII та XVIII ст.[681]: «…впадає в очі … ницість біблійної та особливо патристичної ерудиції. Твори стародавніх вихованців і професорів Київської академії XVII і навіть XVIII ст. рясніють біблійними текстами та посиланнями на творіння святих отців та вчителів древньої церкви». У нових професорів часто «цього непомітно», «лише зрідка зустрічаються приклади з древньої історії або посилання на творіння класичних – грецьких та римських письменників. Дуже можливо, що тут проявився вплив світської школи …»[682].

У «Височайшому указі Святішого Синоду про перетворення духовних шкіл та доповіді Комітету з питання вдосконалення духовних училищ» (яким була започаткована реформа духовних навчальних закладів Російської імперії) пунктом VI запроваджувалися класи мов – єврейської,

---

[678] Див.: *Титов Ф.И.* Акты и документы… Отд. III (1796-1809 гг.). – Т. II. К., 1911. – № XC – С. 283-284.

[679] Див.: *Титов Ф.И.* Акты и документы… Отд. III. – Т. III. К., 1912. – № XIV – С. 139.

[680] див.: *Титов Ф.И.* Акты и документы… Отд. III. – Т. IV. К., 1913. – № XLVII – С. 265.

[681] Далі ми ще зустрінемо свідчення про поступове зростання протягом XIX ст. "мирського елементу" у текстуальному матеріалі, що застосовувався для викладання грецької мови – дедалі менше біблійних текстів, дедалі більше античної «класики» – доволі показове явище, адже йдеться про традицію, що виводила себе від Септуагінти та грецької літургії – *Авт*.

[682] Див.: *Титов Ф.И.* Акты и документы… Отд. III (1796-1809 гг.). – Т. III. К., 1912. – Передмова – С. LIII.

грецької, латини[683]. У затвердженому імператором Александром I проекті Статуту духовних академій від 30 серпня 1814 р., за яким практично реформувалися духовні школи, в т.ч. з 1819 р. і Київська Академія, на викладання та практичне використання оригінальних біблійних мов вказувалося у п. 166 рекомендацій за розділом «наук богословських»: «Краща метода богословського навчання без сумніву полягати має у читанні священного Писання і у розкритті істинного смислу його, *за оригінальним викладом* (курсив наш – *Авт*.) і кращими роз'ясненнями святих отців.» Тож латинська, грецька, єврейська мови утверджувалися у статусі обов'язкових курсів наук[684].

У 30-х, 40-х та 50-х рр. XIX ст. єврейська та грецька мови були предметами публічних іспитів студентів «вищого відділення». Це вочевидь сполучалося з необхідністю екзегетичних вправ, які теж вимагалися на іспитах – у «класі читання Св. Писання» – читання та роз'яснення глав з окремих старозавітних книг (зустрічаються найчастіше повчальні книги, такі як Йов та Еклезиаст) «з розбором єврейського оригіналу», або герменевтичним розбором»[685]. Священне Писання та мови – грецька, єврейська, німецька, французька – вивчалися студентами обох відділень (вищого й нижчого) протягом 4-років навчання. Латинська мова викладалася у вигляді читання латинських авторів – класичних і християнських. Як на «нижчому», так і на «вищому» відділеннях грецька мова посідала 4 години; єврейська мова – 2 години на тиждень. Особливо значні зміни у навчальних академічних курсах відбулися на початку 40-х

---

[683] Див.: *Титов Ф.И.* Акты и документы… Отд. III (1796-1809 гг.). – Т. II. К., 1911. – № CXVIII – С. 372-373.

[684] Див.: *Титов Ф.И.* Акты и документы… Отд. III. – Т. IV. К., 1913. – № XXVIII – С. 105-106; 136.

[685] Див., напр.: *Указание* предметов, предназначенных для публичнаго испытания студентов Киевской духовной Академии, имеющаго быть 1834 года. Киев. Втипографии Киево-печерской Лавры, 1834.–С. 3, 4; *Программа* публичнаго испытания студентов Киевской Духовной Академии, имеющаго быть 30-го июня1849 года по случаю окончания XVI-го учебнаго курса. Киев. Тип. Ф. Гликсберга, 1849.– С. 6.; *Программа* публичнаго испытания студентов Киевской Духовной Академии по окончании пятаго учебнаго курса. Киев. В типографии Академии Киевской при Киево-печерской Лавре, 1851.– С. 4.

років XIX ст., причому вони стояли в очевидному зв'язку з семінарською реформою того часу, яка проводилася за ініціативою тодішнього синодального обер-прокурора Протасова. Суть змін, здійснених тоді, полягала в тому, що «були знищені сліди спеціалізації, порушеною була цілісність академічного навчального курсу і надзвичайно була посилена багатопредметність»[686].

Незважаючи на ускладнення умов викладання і очевидну еволюцію КДА дедалі в бік, протилежний колишнім університетським традиціям, нова Київська духовна академія «зробилася визначним прихистком і розсадником мовознавства» – великою мірою через наявність у складі її викладачів визначних та яскравих особистостей. Особливо багато в ній було гарних знавців єврейської мови, чим славилася і стара Академія, зокрема, у першій половині XVIII століття. Тому кафедра єврейської мови, незважаючи на її спеціальний характер, в Київській духовній академії була поставлена добре. Серед її визначних представників був професор С.Ф. Соловйов, який уклав граматику халдейської мови, що заслужила схвальний відгук не лише від київських професорів, але і від такого знаного тоді гебраїста, як протоієрей Г.П. Павський, і не могла бути видрукувана лише через відсутність абетки у типографії Києво-Печерської Лаври та «иных средств у автора». Не менш відомим був І.П. Максимович, який тривалий час посідав кафедру гебраїстики (1836-1861 рр.) і, разом із своїм учнем і наступником – М.С. Гуляєвим (посідав кафедру у 1861-1866 рр.) багато попрацював над перекладанням з єврейської мови старозавітних священних книг. Так, І.П. Максимович брав участь у підготовці Синодального перекладу Біблії. Коли Святійший Синод звернувся до духовних академій із закликом почати перекладання Старого Завіту, Максимовичу було доручено перекласти 1 Сам. (1 Цар.), з

[686] Див.: *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой жизни и деятельности (1615-1915). Киев. Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры. 1915. – 432 с. – С.358.

якої він встиг перекласти 19 розділів та книгу Еклезіаста, переклад якої вийшов посмертно[687]. М.С. Гуляєв у період підготовки синодального перекладу працював над низкою історичних книг Старого Завіту (1-2 Сам, 1-2 Царів (1-4 Цар.); 1-2 Хр. (1-2 Пар.); Ездри; Неемії; Естер). Його переклади супроводжувалися історичними та філологічними примітками-коментарями; останній переклад вийшов також посмертно[688].

Нарешті, наприкінці 60-х рр. XIX ст. Київська духовна академія набула для себе «мабуть найобдарованішого за усе століття гебраїста» в особі молодого професора Я.О. Олесницького[689]. Цікаво звернутися до академічних звітів 80-х рр. XIX ст., де знаходимо свідчення про вже зрілого Олесницького-викладача, зокрема, про структуру його курсів та методу викладання. Протягом одного з років «з єврейської мови ординарний професор Яким Олесницький викладав граматику єврейської мови і перекладав перші розділи книги Второзаконня. …З біблійної археології … після поняття про біблійну археологію та її джерела, а також історію цієї науки, подавав відомості про святі місця, про старозавітний богослужбовий персонал, про релігійні та богослужбові дії, старозавітні священні часи, і перекладав з єврейської мови книгу пророка Ісайї…»[690]. Наступного року «з єврейської мови і біблійної археології ординарний професор Яким Олесницький студентам І курсу, після загальних відомостей про семітські мови і абетки і походження давньоєврейської абетки, викладав граматику єврейської мови і перекладав, з належним

687 Див.: *Проф. Хв. Титов*. Стара вища освіта в Київській Україні. XVI – поч.. XIX в. К., 1924. – С. 378; *Чистович И.А*. История перевода Библии на русский язык. Репр. воспроизв. изд. 1899 г. М.: Российское Библейское Общество, 1997 – С. 317–318; відзив проф. Д.А. Хвольсона на переклад Максимовича див.: Дело конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии за 1860 г. – № 26; Переклади І.П. Максимовича див.: Труды КДА – 1861. – т. І . – № 1 (январь). – С. I–II; 1–58; нам теж довелося звернутися до творчості І. Максимовича в: *Головащенко С.І.* „Українська Псалтир" М.О. Максимовича як феномен вітчизняної біблеїстики: кілька запитань до тексту//Магістеріум. Історико-філософські студії. Випуск 23. К., КМ Академія, 2006. – С. 55–62.

688 Див.: Исторические книги Священного Писания Ветхого Завета. К., 1866; Православная Богословская Энциклопедия. – Т. 4. – С. 799-800.

689 Див.: *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой…– С.377-379.

690 Див.: *Отчет* о состоянии Киевской Духовной академии за 1886/7 учебный год. – С. 21, 24. //в кн.: Извлечение из протоколов Совета КДА за 1886/7 учебный год. Киев. Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1888.

поясненням, перші розділи книги Виходу; …студентам ІІ курсу …перекладав, з докладним розбором, з єврейської мови книги пророків Амоса, Овдія, Йони й Михея»[691]. І надалі ця апробована метода застосовувалася у викладанні як давньоєврейської мови, так і біблійної археології: Я.О. Олесницький, викладаючи єврейську мову студентам І курсу, «після загальних відомостей про семітичні мови та абетки та походження давньоєврейської абетки, виклав граматику єврейської мови й перекладав з належними тлумаченнями, перші розділи книги Вихід», а викладаючи біблійні старожитності студентам ІІ курсу, «після поняття про біблійну археологію та її джерела, а також історії цієї науки, надавав відомості про домашні й громадянські старожитності єврейського народу, і для вправляння у єврейській мові перекладав з докладним розбором, з цієї ж мови, книги пророків Михея, Наума, Авакума. Софонії, Огія»[692]. Таким чином, систематично поєднуючи викладання давньоєврейської мови та біблійної археології, Я.О. Олесницький здійснював свого роду методологічний прорив у вітчизняному біблієзнавстві та методиці викладання біблійних наук. Для біблійної екзегези він створював історико-лінгвістичне підґрунтя, а біблійна мова засвоювалася невідривно від свого історико-культурного контексту.

Усвідомлення необхідності викладання та вивчення в КДА оригінальних біблійних мов особливо протягом другої половини XIX ст. відбувалося внаслідок складної взаємодії внутрішніх потреб та зовнішніх впливів. Інтенсивне опрацювання слов’янських, грецьких та єврейських текстів ще у XVIII ст. було стимульоване необхідністю виправлення церковнослов'янської Біблії (Петровсько-Єлизаветинська Біблія), а у XIX

---

[691] Див.: *Отчет* о состоянии Киевской Духовной академии за 1887/8 учебный год. – С. 21. //в кн.: Извлечение из протоколов Совета КДА за 1887/8 учебный год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1889 – С 24.

[692] Див.: *Отчет* о состоянии Киевской Духовной академии за 1888/9 учебный год. – С. 24. //в кн.: Извлечение из протоколов Совета КДА за 1888/9 учебный год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1890.

ст. – створенням низки біблійних перекладів (переклади Російського Біблійного товариства російською та іншими мовами, російський Синодальний переклад, національні переклади, в т.ч. українські). Так, Синодальний переклад Біблії став свого часу важливим наслідком сприйняття православною церквою здобутків європейської біблеїстики у галузі дослідження біблійного тексту та методологічних підходів до перекладацької праці, що синтезували святоотцівську спадщину та здобутки часів європейської Реформації та новочасної доби. Найважливішим тут стало визнання цінності для біблійного перекладу масоретської текстологічної традиції поряд з Септуагінтою, використання масоретського тексту поряд з Септуагінтою для перекладання Біблії та православної екзегези, а також актуалізація питання про систематичне вивчення у православних духовних навчальних закладах давньоєврейської мови поряд з грецькою для повнішого та глибшого екзегетичного осягнення Святого Письма.

Ймовірно, саме у зв’язку з цим Святіший Синод актуалізував питання про вивчення давньоєврейської мови у православних духовних навчальних закладах, організувавши відповідне обговорення, яке знайшло своє відображення, зокрема, у протоколах Ради Київської духовної академії. Так, з п. III. протоколу засідання Ради КДА від 30 листопада 1888 року дізнаємося про Указ Святішого Синоду від 25 жовтня за № 5360: керівництво Санкт-петербурзької духовної академії увійшло до Синоду з проханням зробити вивчення єврейської мови обов’язковим для студентів I курсу «з огляду на більш успішне вивчення студентами Академії св. Писання Старого Завіту та біблійної історії». Святіший Синод увійшов до Ради КДА з проханням дати експертну оцінку. Наведена довідка, з якої видно, що першість у цій ініціативі мала б належати саме КДА:

«Член Ради Київської Академії і професор єврейської мови та

біблійної археології Як. Олесницький вже 19 жовтня 1885 року входив до Ради з пропозицією, щоб вивчення цього предмету зроблене було обов'язковим для усіх студентів Академії, як це було до 1869 року. Ця пропозиція Радою Академії (за журналом від 31 жовтня 1885 р., ст. XVI), була прийнята і за встановленим порядком представлена на дозвіл Святішого Синоду, але це подання залишилося без наслідків». Рада КДА вирішила створити експертну комісію у складі: ординарного професора Якима Олесницького (єврейська мова, біблійна археологія), доцента Арсенія Царевського (Священне Писання Старого Завіту), доцента Федора Покровського (біблійна історія)[693].

З п. VII протоколу засідання Ради КДА від 27 січня 1889 року дізнаємося про висновки експертної Комісії, де проаналізована необхідність вивчення оригінальних біблійних мов. Оцінки комісії і нині не втрачають актуальності:

«…1) Таке вивчення вона (комісія – С.Г.) визнає безумовно необхідним. Студенти богослов'я, які читають в оригіналі грецьких і латинських класиків і не мають жодного поняття про оригінальну мову священних книг, являють собою ненормальне явище. Припустимо, існують переклади священних книг іншими мовами… тим більше не можна бути знавцем св. писання, ґрунтуючись лише на перекладах. Старозавітні священні книги написані мовою семітичної групи, форми якої дуже мало відповідають формам індоєвропейських мов. Внаслідок цього, перекладачі Старого Завіту багато в чому не можуть погодитися між собою.

Можна стверджувати також, що безумовно точного перекладу св. книг Старого Завіту, подібного до перекладу книг новозавітних, бути не може. По відношенню до студентів Академії це питання ускладнюється ще й тим, що в руках у них нині обертається два переклади, переклад

[693] Див.: *Извлечение* из протоколов Совета КДА за 1888/9 учебный год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1890. – С. 75-77.

слов'янський, зроблений з грецького перекладу LXX тлумачів, і переклад російський, зроблений з єврейського масоретського тексту.

> Як відомо, між цими двома перекладами існують дуже значні різниці, особливо у книгах пророцьких та учительних; орієнтуватися у таких розбіжностях можливо лише шляхом ретельного вивчення єврейського тексту священних книг і його варіантів. Не знаючи єврейської мови, студенти Академії у таких випадках звичайно звертаються до якогось з німецьких перекладів, як до останньої інстанції у вирішенні питання. Цим зміцнюється панування не завжди корисного і бажаного впливу західної біблійної науки у нашій духовній школі».

І далі – надзвичайно слушні думки про вплив такого стану на методику та зміст викладання біблеїстики та богослов'я: «Незнайомство студентів з давньоєврейською мовою вимушено відбивається на викладанні усього кола біблійних наук, що читаються в Академії; але головним чином воно відбивається на викладанні св. писання Старого Завіту. … Викладач цієї науки, якщо він прагне бути цілковито зрозумілим своїм слухачам, має викладати не суворо спеціальну систему, а лише певну її популяризацію. Деякі розділи, незручні для популяризації, доводиться або зовсім ігнорувати, або ж читати у спеціальному викладі, зовсім незрозумілому для студентів. Такими є усі питання загального вступу до св. книг: історія зовнішнього вигляду старозавітного тексту, історія перекладів і тлумачень, метричні форми старозавітної поезії тощо. Також слід сказати і про спеціальний вступ до кожної свящ. книги. У питанні достовірності кожної книги на першому місці наука ставить філологічні засади, про які не можна говорити зі слухачами, які не мають поняття про мову Біблії. Екзегетика Старого Завіту, у сенсі тлумачення текстів, не

може стояти твердо, тому що спеціальне роз'яснення тексту неможливе без звернення до єврейського оригіналу»[694].

Нагадаємо, що така позиція висловлювалася з огляду на потужний вплив європейської біблеїстичної науки (попри заяви про стурбованість її впливами або засиллям). До того ж ця позиція певною мірою суперечила офіційному церковному пієтету перед традицією Септуагінти та церковнослов'янським текстом Біблії. Парадоксально, але саме грецька мова, незважаючи на пієтет перед перекладом LXX, найменшою мірою вивчалася як мова Біблії. Типовою була ситуація, про яку дізнаємося, наприклад, із звіту про навчальний процес у 1888/9 р.: грецька мова вивчалася в КДА доволі інтенсивно, хоча часто й не як біблійна мова, будучи викладеною протягом року в основному на основі класичних античних текстів (аналогічно до вивчення латини), практично без залучення біблійного текстуального матеріалу. Через це невипадково зустрічаємо у літописця Академії твердження про те, що «…менше пощастило у цьому відношенні грецькій мові…»[695].

Щодо ширшого контексту зазначеного обговорення, як культурного, так і ідеологічного, можна робити припущення, звернувшись до протоколу Ради КДА від 17 серпня 1889 року. Там наведений Указ Св. Синоду від 21 червня 1889 р. за № 2379, у якому зафіксовані позиції інших духовних академій Російської імперії з цього питання.

«…І. Згідно Указу Його Імператорської Величності, Святіший Урядовий Синод слухали запропонований п. Синодальним Обер-Прокурором, від 19 минулого травня за № 425, журнал Учбового комітету,

---

[694] Див.: *Извлечение* из протоколов Совета КДА за 1888/9 учебный год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1890. – С. 149-151.

[695] Див.: *Отчет* о состоянии Киевской Духовной академии за 1888/9 учебный год. – С. 26, 27. //в кн.: Извлечение из протоколов Совета КДА за 1888/9 учебный год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1890; *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ея трехвековой… – С. 378-379.

№ 161, із висновком Комітету у справі про обов’язкове вивчення єврейської мови студентами духовних академій:

Наказали: Рада Санкт-Петербурзької духовної академії, маючи на увазі більш успішне вивчення студентами священного Писання Старого Завіту, біблійної історії та археології, збудила клопотання про дозвіл зробити вивчення єврейської мови обов’язковим для усіх студентів академії І курсу. З приводу цього клопотання Святіший Синод наказав Радам інших духовних академій увійти в ретельне обговорення питання про те, чи є нагальною потреба в обов’язковому вивченні усіма студентами І курсу академій єврейської мови і якщо так, то чи не стане це обтяжливим для студентів і чи не зашкодить це ґрунтовному вивченню ними загальноосвітніх предметів академічного курсу. На виконання цієї настанови Ради Київської та Московської академій оголосили, що вони визнають обов’язкове вивчення єврейської мови усіма студентами необхідним; стосовно ж другого питання, Рада Московської духовної академії не надала ніяких міркувань, обмежившись лише поясненням, що збільшення кількості годин для уроків єврейської мови для другої групи студентів («друга» група – «історична», на відміну від «першої» – «словесної» – *С.Г.*), які досі не вивчали цієї мови, відшкодується суттєвим полегшенням, яке вийде через знання єврейської мови під час вивчення інших загальнообов’язкових предметів. Рада ж Київської духовної академії пропонує відрахувати від другої (історичної) групи та приписати до першої (словесних наук) науку про західні сповідання, як таку, що стоїть у найближчому зв’язку з історією західних літератур. Рада Санкт-Петербурзької духовної академії, збудивши вищезазначене клопотання, просить лише про запровадження єврейської мови у якості загальнообов’язкового предмету для студентів І курсу, не вказуючи ніякого способу до більш рівномірного розподілу наук, обов’язкових для

вивчення тією чи іншою групою. Нарешті, Рада Казанської духовної академії, пояснивши, що протягом одного року неможливо досягнути скільки-небудь ґрунтовного знання єврейської мови і що посилене викладання її на І курсі, за умов численності загальнообов'язкових предметів курсу, може лише обтяжити студентів, визнала запровадження загальнообов'язкового вивчення єврейської мови на І курсі недоцільним. Внаслідок цього, беручи до уваги, що з питання про обов'язкове вивчення єврейської мови для усіх студентів І курсу в думках академічних Рад не було зроблено єдиного спільного висновку і що з другого питання – про зрівняння між першою і другою групами предметів академічного курсу академічних годин, у випадку запровадження єврейської мови до кола загальнообов'язкових предметів, Радами Санкт-Перербурзької та Московської академій не представлено ніяких міркувань, Рада ж Київської академії представила міркування, яке не може бути визнане таким, що заслуговує на увагу (бо пропонується перенести історію та розбір західних віросповідань, що являє собою продовження курсу церковної історії після розділення церков, з групи наук історичних до групи наук словесних, з якими вона має дуже мало спільного), Святіший Синод, згідно із висновком Учбового Комітету, визначає: не впроваджуючи єврейської мови загальним розпорядженням до числа загальнообов'язкових предметів для студентів І курсу духовних академій, надати Радам Санкт-Петербурзької, Київської, Московської академій право окремими розпорядженнями запровадити загальнообов'язкове вивчення цього предмету для студентів І курсу, в якості експерименту та тимчасового заходу, доручивши їм призначити для цього учбові години за власним їх міркуванням, але залишаючи недоторканним визначений статутом розподіл предметів академічного курсу на загальнообов'язкові і за групами; про що для належних розпоряджень надіслати Вашому

Преосвященству указ, повідомивши таким самим Преосвященних Митрополитів Новгородського й Санкт-Петербурзького, Московського і архієпископа Казанського».

У зв'язку з цим рішенням була прийнята відповідна постанова Ради КДА:

«Ухвалено: З цього 1889/90 навчального року в Київській духовній Академії зробити загальнообов'язковим для усіх студентів І курсу вивчення єврейської мови, для якого на цьому курсі покладено дві лекції, залишивши, як і до цього, біблійну археологію у першій групі, або групі словесних наук, а історію й розбір західних сповідань у другій групі або історичній»[696].

Це стало важливою віхою становлення в КДА гебраїстики як навчальної та дослідницької дисципліни. Взагалі ж актуалізація в КДА «мовного питання» стала однією з тих знакових подій, що відкривали у XIX ст. нову добу в історії інтеграції Київської духовної академії до світового та європейського духовно-культурного та науково-інтелектуального контексту. Наслідком такої інтеграції була можливість надзвичайного розширення можливостей осягнення багатоманіття християнської духовної та культурної спадщини.

3.3. Передісторія появи популярної російської тлумачної Біблії: герменевтичні та дидактичні «Правила» Якима Олесницького

У цьому нарисі привертаємо увагу читачів головним чином до документу, що народився на початку 1877 р. в Київській духовній академії у відповідь на спеціальне доручення Святішого Синоду. Цей документ видається цікавим, по-перше, тому що виник він у доволі своєрідних культурних та ідеологічних обставинах. По-друге, його контекстуальний аналіз здатен, на нашу думку, дещо додати до прояснення та теоретичної

[696] Див.: *Извлечение* из протоколов Совета КДА за 1889/90 учебный год. Киев. Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1891. – С. 3-6.

реконструкції основних ідейних принципів та герменевтичних програм, що визначали розвиток біблеїстики в КДА та специфіку викладання знань про Святе Письмо наприкінці XIX–на початку XX ст.

За указом Св. Синоду від 20 листопада 1876 р. за № 3723 на Київську духовну академію покладалося доручення скласти пояснювальні примітки до російського тексту Біблії, а саме — до повчальних книг Старого Завіту. Рада Академії 22 грудня 1876 р. доручила сформулювати відповідні принципи та правила цієї роботи екстраординарному професору КДА Я.О. Олесницькому. Професор Олесницький такі правила уклав, і 28 січня 1877 р. вони були подані на розгляд спеціальної комісії[697]. В цілому схвальна доповідь комісії з рекомендаціями впровадження складених професором Олесницьким правил міститься у Протоколі загальних зборів Ради Академії від 25 лютого 1877 р.[698]

Доручення це, як бачимо, було дане Я.О. Олесницькому майже відразу після захисту ним дисертації, поданої на здобуття ступеня доктора богослов'я[699]. Рада КДА, таким чином, продемонструвала високий ступінь довіри до рівня освіченості та практичної підготовки Олесницького як біблеїста – дослідника та викладача. Відповідно, вагомими мали б бути і підстави для такого доручення, даного до того ж у всеросійському масштабі. Підстави ці вочевидь були створені появою у 1876 р. повного російського перекладу Біблії – т. зв. Синодального. Синодальний переклад

---

[697] Див.: Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1876/77 уч. год. //Труды КДА. – 1877. Т. III. – Приложение. – С. 194.

[698] Див.: Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1876/77 уч. год. //Труды КДА. – 1877. – Т. III. – Приложение. – С. 231.

[699] Докторський диспут відбувся 16 грудня 1876 р. Я.О. Олесницький представляв на ступінь доктора богослов'я свій твір «Єрусалим та його стародавні пам'ятки» – першу частину звіту про наукову подорож до Палестини під загальною назвою «Свята Земля». Опонентами були ординарний професор архимандрит Сильвестр та екстраординарний професор П. Ліницький. *(див.:* Отчет о состоянии Киевской духовной Академии в учебном 1876/7 году. //Труды КДА. – 1878. – т. I. – № 1. – С. 36–37*)*. Перед тим Рада КДА 26 листопада 1876 року розглянула відповідне представлення богословського відділення Академії, а також відзиви майбутніх опонентів. *(див.:* Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1876/77 уч. год.//Труды КДА. – 1877. – т. II. – Приложения. – С. 127–151*.)*. Указ Св. Синода від 24 червня 1877 року за № 2085 про затвердження екстраординарного професора КДА Я. Олесницького в ступені доктора богослов'я був виголошений на засіданні Ради КДА 16 серпня 1877 року. (Див:Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1877/8 учебный год. – Киев.: Типография В. Давиденко, 1878. – С. 4.).

Біблії виявився внутрішньо контроверзійним – як у принципах та наслідках створення самого тексту, так і в тих ідейних обставинах, що супроводжували його появу та запровадження у тодішнє церковне та культурне життя.

Цей переклад створювався як «пам'ятник церковний» та водночас і «народний», за висловом історика-сучасника[700]. Об'єктивно він мав задовольнити суспільну потребу у загальнодоступному, зрозумілому для широкого православного загалу біблійному тексті. Ще до виходу Синодального перекладу говорилося про «спільне відчуття потреби у перекладі Біблії російською мовою». Це була потреба компенсувати «темряву та непевність» багатьох місць слов'янського тексту, які, у свою чергу, викликали масове звернення світських людей до іноземних перекладів, як до «каламутних вод, щоби хоч якось втамувати свою спрагу». Причому звернення до іноземних перекладів відбувалося і за роз'ясненням біблійного тексту – бо «темрява слов'янського тексту настільки є великою, що читач не лише не бачить у тексті відношення до предмету мови, але й думки, на той час, як загальне спрямування нинішньої доби шукає саме ясності понять». Для нашої теми показовим є вже те, що й тоді створення «вірного перекладу», зіставленого з грецьким текстом так само, як і з єврейським за умови мінімального відхилення від слов'янського перекладу, рекомендувалося супроводити вступами до кожної книги та пояснювальними примітками, щоб «недостатньо зручні для розуміння місця не створили приводу для хибних тлумачень»[701].

Проте виявилося, що і сам Синодальний текст потребував роз'яснень. Промовистим тут є критичне свідчення сучасника, який прихильно ставився до цього перекладу: «… ця система перекладу … є

[700] Див.: *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. Второе издание. С.-Петербург. Типография М.М. Стасюлевича, 1899. (Репринтное воспроизведение издания 1899 г. – М.: Росс. Библ. Об-во, 1997). – С. 334.

[701] Цит за.: *Чистович И.А.* История перевода Библии.... – С. 139.

досить непевною і не піддається якимось точно визначеним правилам. Змішування.... двох текстів з наданням переваги в одному випадку єврейському, в іншому грецькому, і було, і назавжди залишиться справою сваволі перекладачів, і немає жодних засобів покласти край цій сваволі. Деякі герменевтичні правила … не надають допомоги і не обмежують сваволі у всьому безкінечному розмаїтті різночитань між єврейським та грецьким текстами...»[702].

Критичну щодо Синодального перекладу позицію, захищав, як відомо, духовний письменник та екзегет єпископ Феофан (Говоров), який в різні роки був і викладачем КДА, і ректором СПбДА. Він критикував російський переклад саме за «неузгодженість зі слов'янським текстом» як за справу «недоречну» й «грішну»[703]. Висловлюючись інколи дуже різко з приводу цього перекладу, називаючи його «сміттям і половою»[704], Феофан (Говоров) часом визнавав-таки «корисність та повчальність» Синодальної Біблії саме як «книги для читання», але не як священного тексту, наділеного «догматичним авторитетом»[705]. Попри свій відверто фундаменталістський характер, позиціїя ця мала підґрунтям масову реакцію духовенства та мирян на новий біблійний переклад і відображала реальну ідеологічну та герменевтичну проблему.

Перемогло все ж прагнення державної церкви, залишивши Синодальний переклад Біблії «книгою для повчального читання», надати йому в очах широкого загалу віруючих найвищої авторитетності. Прагнення це було зрозумілим в контексті протистояння імперської державно-церковної системи протестантським релігійним рухам, які активно апелювали до тексту Біблії, та атеїзму й вільнодумству,

---

[702] Там само. – С. 339–340.

[703] Див., напр.: *Феофан (Говоров), еп.* Об употреблении нового перевода Ветхозаветных писаний. // Душеполезные чтения. –1876. – сентябрь. – С. 3.

[704] Цит. за: *Горский-Платонов П.И.* Несколько слов о статье преосвященного епископа Феофана. // По поводу издания священных книг Ветхого завета в русском переводе. – М., 1876. – С. 17.

[705] Див.: *Феофан (Говоров), еп.* Цит. пр. – С. 6.

сполученим з соціалістичними рухами, що народжувалися й міцніли тоді не лише в Росії, але й у світі.

Так, у 1869 р., ще перед остаточним видання повної Синодальної Біблії, царем та Синодом було ухвалене заснування місіонерського «Товариства для поширення Святого Письма в Росії». Товариство діяло через православних парафіяльних священиків та через спеціальних книгонош, котрими могли бути люди, здатні не лише продавати книги, але також тлумачити Біблію.

Аналогічні завдання ставилися й перед низкою інших товариств, братств, гуртків, вечірніх та недільних шкіл та курсів, організованих за участю православних священиків. Найвідомішим тут стало засноване 1881 р. «Товариство з поширення релігійно-моральної просвіти в дусі православної церкви». От в такому контексті і з'явилося завдання Св. Синоду духовним академіям підготуватися до укладення великої тлумачної Біблії на основі Синодального перекладу і, відповідно – «Правила» Я.О. Олесницького[706].

Вже в першому пункті т. зв. «загальної» частини «Правил» наголошувалося на тому, що «примітки повинні бути *популярними*.» Тут була відображена зазначена вже орієнтація на масового читача, оскільки Синодальний переклад став першим біблійним текстом, офіційно дозволеним, або навіть призначеним для масового читання віруючими. Застереження проти надмірного застосування «критичних прийомів», «спеціального аналізу», «посилань на наукові дослідження та коментарі» мали, як видно, двоякий характер. З одного боку, це уникнення масового в тодішньому академічному середовищі захоплення іноземними джерелами та методами, як правило, ідеологічно не безперечними для православного

[706] Див: «*Правила* для руководства при предполагаемом составлении в Киевской духовной Академии объяснительных примечаний к русскому тексту Библии (учительных книг), составленные, по поручению Совета Академии, экстраординарным профессором Ак. Олесницким». //Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1876/77 уч. год. //Труды КДА. – 1877. – Т. III. – Приложение. – С. 231–237.

прочитання Святого Письма. З іншого, програмно-позитивного боку, тут проявилися намагання актуалізувати для сучасності та для широких мас віруючих «рідну» святоотцівську спадщину[707]. Водночас автор «Правил», як вчений-біблеїст, не міг не прагнути по можливості розширити коло джерел та відомостей для роз'яснення тексту Біблії. Хоча й ризикуючи втратою задекларованої «популярності» (очевидно, як проекції пресловутих «православності» та «народності»), Олесницький діяв за принципом «що не є забороненим, то є дозволеним».

У «загальних» правилах 2-му, 3-му, 4-му, де йшлося про необхідність досягати викладу «категоричного», «короткого», «пов'язаного з текстом», також можна помітити орієнтацію на досягнення популярності викладу. Проте конкретний зміст цих правил загалом носив прагматичний характер і спрямовував швидше на оптимізацію викладу згідно із завданням самих приміток, жанром та змістом пояснюваного тексту: «Оскільки зміст повчальних книг є релігійно-повчальний, то саме цей бік справи головним чином матимуть на увазі і примітки. Хоча, залежно від характеру тексту, до приміток можуть входити відомості з різних галузей науки, але тільки такою мірою, котра є необхідною для ясного уявлення даного місця, узятого в собі самому». Конкретизується також задача уникнути надмірного «академізму», а також «шкільної» деталізації: «Абстрактні міркування про рух думки тексту, так само, як і всі питання, що складають предмет науки вступу до св. Писання, не будуть мати місця».

Основна формула 5-го «загального» правила: «Примітки робляться за порядком тексту російського синодального перекладу та підрядкові.

[707] Сам Олесницький згодом став відомий як дослідник та систематизатор святоотцівської ісагогіки та екзегетики. Його ісагогічний курс (*Олесницкий А.А.* Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений св. Отцов и Учителей Церкви. СПб., 1894) високо оцінювали сучасники; він став хрестоматійним і досі є актуальним як цінне зібрання традиційних церковних поглядів на атрибуцію, обставини написання та правила тлумачення біблійних книг.

Кожна примітка стоятиме незалежно від інших, маючи перед собою зноску у такому вигляді: Пс. 10, ст. 4, далі йде вислів, що потребує пояснення та саме пояснення», являючись нам, на перший погляд, зі свого звичайно формального боку, на рівні свого глибшого сенсу фіксувала та унормовувала необхідність задоволення важливої суспільної потреби у виробленні демократичного, популярного жанру «тлумачної Біблії»: загальнодоступного біблійного тексту з загальнодоступними за формою та змістом пояснювальними примітками.

Особливу увагу дослідника викликають 20 пунктів т. зв. «окремих» («спеціальних») правил, що формально розвивають 5-й пункт правил «загальних». У цих «окремих» пунктах формулюються критерії, за якими мали б визначатися біблійні слова і вирази, що потребують пояснення у планованих майбутніх підрядкових примітках. «Окремі» правила 1-е, 2-е, 3-е, а також 16-е та 17-е визначали потребу в освоєнні та вирішенні текстологічної та герменевтичної колізії, одним з проявів якої та водночас однією з версій розв'язання якої і став Синодальний переклад Біблії. Народжений на текстуальному й культурологічному «перетині» текстів давньоєврейського масоретського, грецького Септуагінти, частково латинської Вульгати і та прийнятого церквою слов'янського, Синодальний переклад сам по собі являв і текстуальну, і герменевтичну проблему. Фіксована як учасниками, так і спостерігачами перекладацького процесу протягом усього XIX ст., ця проблема неминуче шукала прагматичного вирішення. Таке вирішення на основі оптимального зіставлення різних мовних традицій для популярного роз'яснення важких місць російського перекладу і пропонував у зазначених «окремих» правилах Я.О. Олесницький.

Від простого пояснення – «перекладу або перифразу» – єврейських, грецьких та слов'янських слів, що залишилися в російському тексті без

перекладу (правила 1-е, 2-е, 3-е) автор «Правил» рухався в бік уточнення й роз'яснення смислу «місць сумнівних», російський переклад яких став наслідком критичного зіставлення грецького, слов'янського та давньоєврейського масоретського текстів Біблії. Тут Олесницький допускав висунення у коментарях «можливих припущень щодо думки, вираженої текстом, висунутих на основі стародавніх перекладів та відповідних міркувань» (правило 16-е), а також «вказівок на різночитання масоретського та LXX» із «зазначенням усіх відхилень грецького тексту від єврейського в колі повчальних книг», причому грецький варіант тексту пропонувалося повністю, «без всіляких застережень», уміщувати у примітках (правило 17-е).

На цьому правилі, можливо, позначилася професійна позиція самого Я. Олесницького як гебраїста та перекладача, схильного приймати саме «єврейський оригінал»[708]. Втім, така позиція виявилася конгеніальною до позиції перекладачів повчальних книг – авторів «синодального» перекладу: текстологічні та перекладацькі преференції, значною мірою запозичені з європейської біблеїстики, часто з протестантського середовища, були поширеними серед професури російських духовних академій.

Переважна більшість решти т. зв. «окремих» правил, запропонованих Я. Олесницьким, апелювали до історичного, географічного, культурного контексту при роз'ясненні тих чи інших біблійних повідомлень, поданих через російський Синодальний текст. Тут знову автор цілком органічно виявлявся як біблеїст-професіонал, основною сферою наукових зацікавлень якого, окрім давньоєврейської мови та літератури, біблійної текстології та літературної критики, була старозавітна історія, географія, релігійне та суспільне життя, культура

[708] Олесницький сам був долучений до перекладацької справи у підготовчий перед появою старозавітного Синодального тексту період: його переклади пророцьких книг Ісайї, Єремії, Єзекіїля, Даниїла друкувалися у „Трудах КДА" протягом 1865-1873 рр.

повсякденного побуту, спроектовані у сучасність через призму біблійної археології [709].

Так, в якості предмету роз'яснення Олесницький зазначив відсутні у загальнодоступних навчальних джерелах (за висловом автора: у «загальній географії» та «загальній історії») власні імена осіб, народів, назви місцевостей, маловідомих рослин та тварин, назви місць відомих, проте специфічно висловлених (правила 4-е, 5-е, 6-е), «технічні вирази» або незнайомі читачеві єврейські музичні терміни у надписах до псалмів (правила 7-е та 18-е). Тут вимагалося пояснення переважно «простого значення» у «короткій фразі» та «простому вислові».

Однак в окремих випадках в разі необхідності пропонувалося контекстуальне роз'яснення: «вказувати на властивість, на яку в даному місці натякає контекст»; «роз'яснення історичні обставини з того боку, з якого вони входять у текст»; прояснення «натяків на народні звичаї та установлення, народні вірування давніх євреїв або взагалі давніх народів, вказівок на невідомі пам'ятки мистецтва та інші предмети або знаряддя». Не випадковою також була уважність Олесницького як філолога-гебраїста до потреби у витлумаченні недосконало переданих по-російському особливостей старозавітної поетики та літературної форми: «метафоричних виразів та ідіотізмів (ідіом)»; «приказкових висловів»; виразів, значення яких «може бути пояснене особливостями єврейської мови та слововживанням окремих письменників»; значення «речень багаточленних або висловлених у формі періодів, якщо в них не є ясним співвідношенні між членами або якщо це співвідношення слід розуміти по-особливому».

Нарешті, останні з «окремих» правил (19-е і 20-е) стосувалися уніфікації джерельної бази для укладення приміток, а також координації

[709] Див.: нариси цієї монографії, присвячені здобуткам Я.О. Олесницького у царині біблійної археології, текстологій та літературної критики та викладання давньоєврейської мови — *Авт*.

діяльності усіх духовних академій у створенні майбутньої «повної коментованої Біблії». Будучи формально організаційними, ці правила, проте, виявляли своєрідність ідеології та методологічних засад для цієї діяльності, можливих для реалізації у тодішньому духовно-академічному середовищі. Так, Я. Олесницький рекомендував (правило 19-е), уникаючи суперечностей у системі приміток, «пристосовуватися до одного з існуючих коментарів, вказаних Св. Синодом для керівництва при вивченні Св. Писання, краще за все до класичного коментаря Кейля та Делича». Тут йшлося про багатотомний коментар[710], схвалений Св. Синодом для застосування у викладанні Святого Письма в духовних академіях Російської імперії, який репрезентував в цілому консервативну ісагогічну та екзегетичну лінію[711] та протистояв ліберальним методам дослідження Біблії, репрезентованим, зокрема, відомими тоді серед російських біблеїстів творами Де Ветте[712].

У зв'язку з «Правилами» Я. О. Олесницького, на перший погляд, доволі несподівано, опинилися ще два документі, що з'явилися аж 20 років по тому, у 1896 р. Один з них – записка професора Санкт-Петербурзької ДА М. Глубоковського з викладом міркувань щодо змін у програмі та методах викладання Святого Письма в духовних семінаріях, яка указом Св. Синоду за № 429 від 24 січня 1896 р. була зроблена предметом

---

[710] Див.: *Keil C.F.* und *Delitzch F.* Biblischer Commentar über das Alte Testament. Theile I–V: I Th. 1 B. die Bücher Moses; II Th. Profetische Geschichtsbücher; 1 B. das Buch Iosua, Richter, Ruth; 2 B. die Bücher Samuels, 3 B. die Bücher der Könige; III Th. profetische Bücher: 1B. der Profet Iesaia, 2 B. der Profet Ieremia und die Klagelieder, 3 B. der Profet Ezechiel, 4 B. die zwölf kleinen Profeten, 5 B. der Profet Daniel; IV Th. Poetische Bücher: 1 B. die Psalmen, 2 B. das Iob, 3 B. das Solomonische Spruchbuch, 4 B. Holeslied und Koheleth; V Th. Die Nachexilischen Geschlichtsbücher: Chronik, Esra, Nehemia und Esther; VI Th. Die Bücher der Makkabäer. Leipzig, 1861–75.

[711] У ці ж роки в КДА був здійснений та опублікований, до речі, за редакцією Я. Олесницького, переклад ще однієї великої праці К.Ф. Кейля. Див: Руководство к библейской археологии. Часть I. Богослужебные отношения израильтян. *Карла Фридриха Кейля*, доктора и профессора богословия, члена немецкого восточного и историко-теологического общества в Лейпциге. Перевод с немецкого под редакцией *А. Олесницкого*. //Труды КДА. – 1871. – № 12. – С. 1–48; 1872. – №№ 1,3,7,9,11,12. – С. 49–288; 1873. – №№ 1–7, 9–12. – С. 289–464; 1874. – №№ 1–7. – С. 465–592. Часть II. Гражданственно-социальные отноления израильтян. //Труды КДА. – 1874. – №№ 9, 11. – С. 1–32; 1875. – №№ 2–4, 6–8, 10, 12. – С. 33–208; 1876. – №3 2, 4–10, 12. – С. 209–384).

[712] Див. відому тоді працю *В.М.Л. Де Веттe*, присвячену повчальним книгам СЗ: Commentar über die Psalmen, Heidelberg, 1811; 2-te Auflage. Heidelberg, 1823.

обговорення в духовних академіях імперії[713]. Другим є висновок створеної на запит Синоду комісії у складі викладачів КДА: професорів С. Сольського, Я. Олесницького (!), Ф. Покровського та доцента В. Рибінського щодо міркувань та пропозицій професора Глубоковського[714].

Зв'язок цих документів з «Правилами» Я. Олесницького 1877 р. виявився, на наш погляд, невипадковим. Деякі деталі обговорення проблем викладання Біблії у духовних семінаріях, ініційований Синодом у 1896 р., прямо вводять нас до того самого культурного, ідейного та методологічного контексту, в якому були ініційовані та вироблені «Правила» Я. Олесницького. Зокрема, професор Глубоковський у своїй записці критично аналізував семінарську програму із з викладання Святого Письма 1867 р. Фактично, то був час створення саме старозавітної частини майбутнього Синодального перекладу. То також був і час панування саме тих принципів, правил та звичок у викладанні Святого Письма, які у 1877 р. намагався скоригувати Я. Олесницький з метою якомога оптимальнішої популяризації величезного масиву традиційних та новітніх бібліологічних знань та інтеграції цих знань з біблійним текстом російською мовою. Так, петербурзький біблеїст запропонував правило, яке перегукувалося з одним із «загальних» правил Я. Олесницького: пропонувалося найголовнішу увагу при викладанні Святого Письма спрямовувати «переважно на вивчення змісту священних книг за самими текстами, а не за шкільними посібниками, і на точність засвоєння думок в їх автентичному зв'язку та послідовності ... усілякі інші побічні відомості повідомляються лише тією мірою, якою вони є необхідними для досягнення цієї мети и не заважають цьому...»[715]. Джерела ж є цих відомостей мали бути церковно-

---

[713] Див.: Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии 1895/96 уч. год.//Труды КДА. – 1896. Т. II. – Приложение. – С. 98–112.

[714] Див.: Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1896/97 уч. год.//Труды КДА. – 1897. Т. III. – Приложение. – С. 81–85.

[715] Див.: Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии 1895/96 уч. год.//Труды КДА. – 1896. Т. II. – Приложение. – С. 102–104.

традиційними: Глубоковський схвалює як приклад «задовільного» і «корисного» згадане нами вище петербурзьке 1894 р. видання ісагогічного вступу Я. О. Олесницького «Руководственныя о священном писании ветхаго и нового завета сведения из творений святых отцом и учителей церкви»[716].

Проте найбільш показовим стало те, що у висновках київської академічної комісії у відповідь на міркування та пропозиції Глубоковського пролунали думки про необхідність «видання шкільної учбової Біблії», яка б водночас була «належною *тлумачною* (курсив мій. – Авт.) Біблією». Яку роль тут зіграли об'єктивні обставини та потреби, а якою мірою ці формулювання виникли під впливом самого Я. Олесницького як члена комісії, годі нині гадати; проте, такий вплив годі також і заперечувати. Адже деякі методичні вимоги, висловлені професорами КДА до бажаної майбутньої «учбової», або ж «тлумачної» Біблії для семінарій, є конгеніальними (або навіть збігаються) з вимогами, колись сформульованими Олесницьким для Синодального перекладу, призначеного «для домашнього повчання» широкого загалу. Наприклад, «шкільна учбова Біблія», на думку київських професорів, мала б бути виданою «з короткими вступними відомостями на початку кожної біблійної книги та глави», до того ж «наділеною, *у підрядкових примітках* (курсив мій; пор. з положеннями 5-го загального правила Я. Олесницького – *Авт*.), усіма тими поясненнями неясних місць, які потрібні учням, та й *усім взагалі православним читачам слова Божого*» (курсив мій – *Авт*. ; пор. з положеннями 1-го загального правила Я. Олесницького) [717].

За кілька років після обговорення пропозицій М. Глубоковського відомий представник російської біблійно-богословської школи другої половини XIX–початку XX ст., викладач СПбДА за кафедрами

---

[716] Там само. С. 104 – див.: власні примітки М. Глубоковського.

[717] Див.: Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1896/97 уч. год.//Труды КДА. – 1897. Т. III. – Приложение. – С. 82–84.

порівняльного богослов'я та давньої загальної громадянської історії О.П. Лопухін (1852–1904)[718] започаткував створення першої повної тлумачної Біблії на основі Синодального перекладу – «Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Заветов». Лопухін встиг підготувати лише перший том, що обіймав П'ятикнижжя (вийшов у 1904 р. вже по смерті вченого), проте надав цій праці такого потужного імпульсу і громадської ваги, що видання було продовжене зусиллями професури 4-х православних духовних академій. Серед авторів пояснювальних матеріалів до цієї тлумачної Біблії були і представники біблійно-богословської школи КДА, зокрема, прот. О.О. Глаголєв, В.П. Рибінський, М.М. Скабалланович.

«Толковая Библия Лопухина», завершена 1913 р. у 12 томах (11 за нумерацією та додатковий том 7-а, що вийшов разом з 11-м), увічнила ім'я свого ініціатора і стала першим і водночас най масштабнішим православним біблійно-богословським проектом у ХХ-му столітті. Будучи задуманою як популярна праця, вона вийшла за межі простої популяризації; багато її розділів містять богословський та екзегетичний матеріал, досі актуальний для православного читача й дослідника.

Актуальним для подальшого дослідження є питання про дійсність та документовану достовірність генетичного зв'язку між першою спробою створення тлумачної Біблії на основі Синодального перекладу, учасником якої був Я. О. Олесницький та справою, започаткованою О. П. Лопухіним. Бачимо, наприклад, практичне впровадження у структурі ТБЛ принципів та правил, прописаних у 1877 р. Олесницьким. У вступних статтях до біблійних книг бачимо також посилання на неодноразово вже згадану

[718] Лопухін був також редактором перших томів „Православной Богословской Энциклопедии", біблійно-історичного розділу 1-го видання енциклопедії Блокгауза і Ефрона, „Общедоступной богословской библиотеки", журналів „Церковный вестник" та „Странник", додатком до якого і виходила започаткована ним „Толковая Библия". Див.: про нього, напр.: *Димитрий Юревич, диакон*. Александр Павлович Лопухин: Жизненный подвиг „аскета ученого труда" (к 150-летию со дня рождения) // Журнал Санкт-Петербургской епархии „Церковный вестник". – 2002. – №10.).

ісагогічну працю Олесницького, створену на ґрунті святоотцівської спадщини, високо оцінену і фактично рекомендовану до такого застосування М. Глубоковським у пропозиціях 1896 р. А член комісії з оцінки пропозицій Глубоковського до змін у викладанні Святого Письма, учень і послідовник Я. О. Олесницького, В.П. Рибінський, став одним з авторів пояснювальних матеріалів до ТБЛ. Тож можна припускати наявність ідейної та методологічної спадкоємності цих біблійно-богословських та навчальних проектів, у різні роки планованих або здійснюваних духовними академіями, в т.ч. і Київською.

Для нас же, окрім суто академічного інтересу, окрім зацікавлення в реконструкції історії певних богословських на навчальних проектів, певних ідейних та герменевтичних програм, важливим був би урок для дослідження й творення саме української біблійно-богословської та науково-біблеїстичної культури. А саме, для дослідження колишніх та здійснення нинішніх спроб творення та опрацювання біблійного тексту українською мовою. Промовистим і однаково повчальним тут є і досвід укладення першого українського перекладу П. Куліша – І. Пулюя – І. Нечуя-Левицького; і досвід критичного опрацювання перекладу І. Огієнка за океаном у повоєнний період; і досвід створення та впорядкування перекладу І. Хоменка; а також новітній досвід творення четвертого українського перекладу Святого Письма під егідою Українського Біблійного Товариства.

Коли стане дійсно актуальним укладення популярної повної української тлумачної Біблії – покаже час. Проте вивчення та засвоєння відповідного досвіду, який мала вітчизняна біблеїстика в інших культурних та політичних умовах, є не зайвим вже нині.

3.4. Біблія як предмет популярного викладу та навчання: Володимир Рибінський

Одним з невипадкових мотивів нашого багаторічного дослідження бібліології та біблеїстики в Київській духовній академії другої половини XIX – початку XX століття є еволюція Київської духовно-академічної візії на Біблію як об'єкт та предмет академічного викладання та не менш важливо – популярного вивчення.

Прояснення цього аспекту еволюції київської православної бібліологічної традиції дозволяє, на наш погляд, краще побачити, як досліджувана доба через своїх ідеологів та речників оцінювала статус Біблії в тодішній духовній культурі та суспільній свідомості, характер сприйняття біблійного тексту різними верствами населення, міру можливості та ефективності навчального та ідейно-виховного спливу на таке сприйняття з боку духовно-академічної професури та ширше – з боку загалу церковних богословів, проповідників, місіонерів, церковних просвітників – як священиків, так і світських.

Документи та тексти, як вже введені нами до наукового обігу, так і ті, які щойно опрацьовуються дають нам можливість порівняти наукові та водночас публіцистичні виступи двох представників київської духовно-академічної професури кінця XIX – початку XX століття, знакових кожен для свого покоління[719]. Це виступ Я.О. Олесницького (1877 р.) з т.зв. «Правилами для руководства объяснительными примечаниями к русскому тексту Библии»[720], а також об'єднані нами виступи В.П. Рибінського

[719] Умовну характеристику таких поколінь київської духовно-академічної традиції див: *Сергій Головащенко*. Структура викладання бібліологічних дисциплін у Київській духовній академії, її ідеологія і методика (кінець XIX – початок XX ст.) //Київська Академія. Випуск 7. – Київ, Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2009. – С. 45.

[720] Посилання на сам документ та його аналіз див: *Сергій Головащенко*. «Правила для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту библии» Я. О. Олесницького: передісторія російської тлумачної Біблії. // Наукові Записки НаУКМА. – Випуск 50. – К., 2006. – С. 56–63.; також у попередньому нарисі цього розділу монографії.

«Библия для детей» (1897 р.) та «О Библии. (Публичное чтение)» (1902 р.)[721]

У цьому нарисі охарактеризуємо своєрідність виступів Володимира Рибінського порівняно з виступом Якима Олесницького з точки зору:

а) загального та спеціального контексту появи цих творів;

б) з точки зору світоглядних та методологічних посилів та послань, що містяться в цих текстах;

в) з точки зору еволюції загальноєвропейських підходів до вивчення і викладання Біблії, в т.ч. і популярного, які відобразилися в названих текстах (особливо це стосується еволюції структури т.зв. допоміжних засобів вивчення Біблії) та отримали можливість легально інтегруватися до офіційної православної бібліології;

г) з точки зору еволюції ідейного та світоглядного статусу Біблії в масовій та елітарній свідомості (тобто масового сприйняття важливості Біблії для суспільства та для особи – адже і у Я. Олесницького, і у В. Рибінського йдеться про Біблію для народу); тут важливим видається особливий акцент на т.зв. «освіченій» або «інтелігентній» публіці у В. Рибінського.

ґ) з точки зору безпосереднього ідейного контексту, який ми визначаємо як становлення та увиразнення теолгічно-апологетичногго дискурсу в дослідженні та викладанні Біблії, і який активно пропагувався видатними представниками біблійної науки в КДА.[722]

---

[721] Див: *Рыбинский В.* Библия для детей. //Труды КДА. – 1897. – т. 1. – № 1. – С. 3—34; *Його ж.* О Библии. (Публичное чтение). // Труды КДА. – 1902. – т. 1. – № 3. – С. 359—382.

[722] Тут ми ще раз пригадаємо твори Ф.Я. Покровського та О.О. Глаголєва, в яких, окрім дослідницьких принципів, містяться також настанови дидактичного характеру: *Глаголев А.А.* Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви (По поводу древних и современных литературных и общественных течений против общепринятого значения и употребления христианами ветхозаветных священных писаний). //Труды КДА. —1909. —т. III.— № 11. —С. 353-380; № 12.—С. 517-550 (Далі — *Глаголев А.А.* Ветхий Завет и его непреходящее значение…); *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. професора Богословия в Эрлянгене. Т. I. с. 1 — 498. Эрлянген. 1875 г. Т. II. с. 1 — 472. Эрл. 1884. Т. III. с. 1 — 674. Эрлянген и Лейпциг. 1893// ТКДА. — 1894. — т. II. — № 8. — С. 630 — 663; Т. III. — № 9. — С. 146 — 170 (Далі — *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета…)

Текст Я. Олесницького, як ми свого часу показали, виник з внутрішніх причин. Передумовою стало створення Синодального перекладу, яке породило низку проблем, пов'язаних з необхідністю пошуку шляхів адекватної трансляції біблійних сюжетів, тем, ідей, смислів в лоно масової свідомості та мовної культури. Бо ж об'єктивно цей переклад породив можливість популярного, масового, часто – поза церковною опікою – доручення православної людності до біблійного тексту (популярне масове вивчення, роз'яснення тощо). Вже тоді були сформульовані важливі умови та параметри популярного викладу та вивчення біблійного тексту, а також популярного його витлумачення – своєрідної інкультурації біблійного тексту до масової свідомості.

Тексти В.П. Рибінського, про які йтиметься далі, являють собою новий етап та дещо інший вимір постановки проблеми популярного викладу знань про Біблію та прилучення Біблії до широкого народного загалу. З одного боку, вони узагальнюють відповідні тенденції в європейській культурі останніх десятиліть XIX століття. Показовими тут для В. Рибінського стали приклади різних німецьких земель-держав, де міцна традиція народного вшанування Біблії, сполучена із зразковим для тодішньої Європи розвитком біблеїстики, розвивалася на тлі культурно-конфесійної взаємодії основних гілок західного християнства, а також Сполучених Штатів Америки, де «вплив Біблії... відображається… і в повсякденній розмові, і в публічних промовах. І в літературі, і в мистецтві. Всі питання, пов'язані з Біблією, вважаються питаннями цілого народу і цілої країни»[723]. З іншого боку, автора, безперечно, хвилювали «справи домашні»: тут і можливість запозичення та адаптації чужоземного досвіду викладання й популяризації знань про Біблію; тут і своєрідність вітчизняного культурного і духовно-релігійного контексту, яка спричиняла

[723] *Рыбинский В.* О Библии. (Публичное чтение). // Труды КДА. – 1902. – т. 1. – № 3. – С. 367. (Далі – *Рыбинский В.* О Библии… – С. …).

специфічні особливості сприйняття Біблії як у масовій свідомості, так і в очах інтелектуальної еліти того часу.

Так, аналізуючи історію питання про «шкільну», «дитячу», «популярну» Біблію у Німеччині, В. Рибінський торкається питань не лише культурно-світоглядних, актуальних саме в країні, де західне християнство, особливо протестантське, поширене як у своїх консервативних, так і в ліберально-критичних формах[724]. Він розглядає також питання методологічні, що мають значення і для педагогіки, і для розвитку біблеїстики як науки, зокрема, для розвитку дидактики викладання знань про Біблію. Умовно такі питання можна поділити на дві групи.

До першої групи належать питання, пов'язані з принципами та критеріями популярної адаптації біблійного тексту до рівня масового і, зокрема, дитячого сприйняття. Історично, зазначає В. Рибінський, така адаптація (наприклад, скорочення та трансформація тексту) робилася як з педагогічних міркувань, так і під впливом «загальних богословських поглядів часу»[725]. Панування ідей натуралістично та антропоцентрично зорієнтованої «позавіросповідної релігії»[726], коли критерієм усього вважався людський розум та його збагачення природничо-науковими відомостями, призвів до «надто вільного», а інколи й «легковажного» поводження з Біблією[727] і врешті-решт, до появи «таких змін та вилучень… що не можна вже впізнати Біблію, яка прийнята церквою»[728]. Підтримуючи необхідність «вироблення ясних і визначених принципів для скорочення і опрацювання тексту», В. Рибінський відзначає як конструктивні лише мотиви «виключно педагогічні та етичні», метою

[724] *Рыбинский В.* Библия для детей. //Труды КДА. – 1897. – т. 1. – № 1. – С. 3, 6, 8, 9-14. (Далі – *Рыбинский В.* Библия для дерей … – С. …).
[725] *Рыбинский В.* Библия для детей… – С. 7-8, 9-10.
[726] Там само. – С. 9.
[727] Там само. – С. 13.
[728] Там само. – С. 14.

реалізації яких було би виховати в читачах «благоговіння та любов до повної Біблії»[729].

«Педагогічні та етичні» мотиви адаптації біблійного тексту на меті мають вирішити проблему подолання протиріччя між дотриманням послідовності й цілісності тексту та невідповідністю його викладу в повному обсязі до рівня розумового та морального розвитку дитини[730]. Релігійна та етична санкція такої селекції біблійного змісту знаходиться як у талмудичній, так і в християнській святоотцівській традиції[731]. Це насамперед необхідність та доцільність «брати до уваги розумову та моральну зрілість того, хто приступає до навчання»[732].

Цікавими та такими, що визначено демонструють тогочасний київський погляд на питання, є власні зауваження В. Рибінського відносно ідейних та методологічних принципів побудови «шкільної Біблії». Викладач КДА наполягає на необхідності відмовитися від відомих з закордонного досвіду крайнощів – як ідейно-методологічних, так і дидактично-педагогічних – під час адаптації Біблії для дітей або ж для масової неосвіченої аудиторії. Основна вимога, проте, залишається: в усякому разі «… скорочена Біблія повинна давати ясне уявлення про повну Біблію та слугувати перехідним щаблем до останньої…»[733]. Тут важливим є не впадати у невиправдано надмірну педагогічну цнотливість та моралізаторство, коли відкидається геть усе, що ніби-то послаблює благоговіння перед священним текстом чи перед святинями, про які в ньому йдеться[734].

До другої групи міркувань та зауважень В. Рибінського належать думки стосовно досягнень та перспектив вдосконалення структурної

---

[729] Там само. – С. 21.
[730] Див: Там само. – С.7, 22, 24-26.
[731] Див: Там само. – С. 28, 30-31.
[732] Там само. – С. 31.
[733] Там само. – С. 32.
[734] Див: Там само. – С. 31.

побудови навчальної Біблії. Узагальнюючи зарубіжний досвід навчальної та популярної репрезентації біблійного тексту, дослідник зауважує, що не варто довільно перекомпоновувати та уніфікувати паралельні місця, перемішувати фрагменти пророчих, учительних та історичних книг; таке раціональне уподібнення Біблії до звичайного літературного твору не піде на користь її об'ємному сприйняттю. І вже зовсім недоречним є внесення до навчальної Біблії різного роду раціоналістичних та науково-критичних інтерпретацій та висновків – «висновків, як відомо, дуже спірних…»[735]. Окрім пошуків найоптимальнішої структури біблійного тексту для популярного, а надто дитячого вивчення, для нас цікавою є фіксація В. Рибінським новітніх європейських тенденцій пошуку та введення до навчального процесу т.зв. допоміжних засобів вивчення й дослідження Біблії. Так, до традиційних коментарів та тлумачень, жанр яких активно пропонувався для тлумачної Біблії ще Я. Олесницьким, наприкінці XIX століття до загального обігу потрапляють такі засоби, як короткі ісагогічні вступи до кожної біблійної книги або групи книг; хронологічні таблиці подій, зображених в Біблії; загальні історичні нариси стародавньої та біблійної історії; мапи територій, де розгорталися біблійні події; глосарії та лексикони з поясненнями щодо маловідомих предметів, слів та виразів, які зустрічаються в біблійному тексті. Аналізуючи зразкові на той час приклади закордонних шкільних або популярних Біблій (як-от швейцарської Гларнської 1887 року та Бременської шкільної 1894 року[736], В. Рибінський визначає корисність таких допоміжних засобів, поданих у вигляді додатків до адаптованого біблійного тексту (насамперед, хронологічні біблійних подій, малюнки згаданих в Біблії предметів та пояснення щодо них, мапи Святої Землі тощо). Водночас, він зауважує, що «короткі вступи до кожної книги, … а також нариси історії … навряд чи є

[735] Див: Там само. – С. 31-32.
[736] Див: Там само. – С. 18-20.

необхідними, бо ж Біблія не повинна бути власне керівництвом з історії або ісагогіки…»[737].

Така пересторога у Рибінського перегукується з намаганням дистанціюватися від тих західних здобутків на ниві популяризації Біблії, які могли би відкрити шлях до масового читача висновкам раціоналістичної «негативної» критики[738]. І це стає зрозумілим з огляду на його рефлексії щодо вітчизняних духовних та інтелектуальних обставин, у яких наприкінці XIX – на початку XX століття відбувалося сприйняття Біблії – і на рівні масової свідомості, і освіченими верствами. Проблемність цих обставин, вважаємо, і стала вирішальним чинником появи аналізованих тут виступів В. Рибінського, які, окрім науково-педагогічної, вочевидь мають і суспільну – публіцистичну, апологетичну мотивацію. Що ж тут знаходимо промовистого?

Насамперед, В. Рибінський фіксує історичні передумови, не зовсім сприятливі для цілковито позитивного масового сприйняття Біблії та її шкільної популяризації на батьківщині: «… на жаль, Біблія не знайшла ще такого широкого поширення (порівняно з європейськими країнами, або Америкою – *С.Г.*) у вжитку – ні в сім'ї, ні в школі». Фактично до XIX століття «Біблія продовжувала бути надзвичайно рідкісною книгою в Росії…»[739]. Існують величезні труднощі із «знайомством зі Словом Божим» в умовах, коли «… народна школа була відірваною від церкви … знайомство зі священними книгами звужувалося і вкрай обмежувалося …». Традиція старої школи, яка давала дітям до рук лише Псалтир та Євангеліє» (тобто частини Біблії з молитовно-літургійного вжитку – *Авт.*), вже не могла бути задовільною. Нові часи вимагали знайомства дітей з

[737] Там само. – С. 33.
[738] Там само. – С. 32.
[739] *Рыбинский В.* О Библии… – С. 368.

«цілою Біблією, щоб не була вона для народу невідомою землею, в якій, під проводом невизнаних вчителів, він надто легко збивається зі шляху»[740].

Особливо В. Рибінський відзначає проблему індиферентного та навіть негативного сприйняття Біблії в середовищі освіченому, т.зв. «товаристві інтелігентному»: «…до товариства т.зв. інтелігентного священна книга, вочевидь, проникає в наймізернішій кількості… у цьому товаристві мало тих, хто читає Біблію і ще менше тих, хто знає її. Це явище не можна не назвати сумним і навіть ненормальним… особливо сумною річчю є те, що байдужість до Біблії наших інтелігентів є не лише пасивною. Протягом останнього часу світська література досить діяльно прагне того. Щоб похитнути авторитет Біблії та протидіяти її впливам. …ці праці поширюються у значній кількості… тих, хто співчуває цим поглядам, у нас чимало…»[741].

За згаданими вище натяками В. Рибінського на «невизнаних вчителів», окрім поширюваного наприкінці XIX століття протестантського сектантства, апологетична місіонерська протидія якому була одним із завдань Київської духовної академії, очевидно, варто бачити значущу для тодішньої інтелігентської свідомості постать Л.М. Толстого, який виступив із своїми неортодоксальними інтерпретаціями біблійних текстів саме в розрахунку на популярну аудиторію[742]. В.П. Рибінський пише про цю суспільну й інтелектуальну ситуацію: «…брутальна підробка євангелія скидалася для багатьох на істинне благовістя Христове, … за слово Боже видавалися думки, що зовсім не ґрунтуються на Біблії та прямо їй суперечать». Визнаючи «сам факт сильного враження цих удавано біблійних поглядів на суспільство», В. Рибінський пояснює його

---

[740] *Рыбинский В.* Біблія для дітей… – С.4.

[741] *Рыбинский В.* О Библии... – С. 372.

[742] Євангельська «гармонія» у власному перекладі Л. Толстого російською мовою під назвою «Краткое изложение Евангелия» вперше вийшла в Женеві у 1890 році; повна версія – з грецьким та рос. синодальним паралельними текстами вийшла також у Женеві («Соединение и перевод четырех Евангелий», т.1–3, 1892–94), а в англійському перекладі – в Лондоні (1895).

«недостатнім знайомством з християнським віровченням та його головним джерелом Біблією»[743].

Серед причин громадської байдужості до Біблії В. Рибінський називає:

- «поширене за останній час хибне розуміння релігійності», коли вона зводиться лише до «невизначеного почуття», а ідейно-догматичний бік та джерела віровчення не мають значення;
- «загальний індиферентизм щодо релігійних питань» секулярного ґатунку, при якому релігія перестає бути життєвою справою кожного, а мислиться на кшталт професійно-корпоративної справи, коли «відати про питання віри взагалі і знати Біблію зокрема є справою священиків, монахів та богословів за професією; людина ж світська цим може не переобтяжувати себе…»;
- Те, що можна було б визначити як «сцієнтизацію» культури та свідомості: «… дехто, нарешті, втратив довіру до Біблії тому, що прочули про її суперечності з наукою… в ім'я цієї науки вони вважають Біблію… книгою у наш час … не для людини дорослої, яка стоїть на висоті сучасної культури»[744].

Наведені пункти промовисто характеризують суспільну та духовну атмосферу, в якій мала би здійснюватися популяризація Біблії та знань про неї саме в апологетичному дусі, тобто як про Святе Письмо. Також вони певним чином характеризують інтелектуальний контекст, в якому відбувався розвиток вітчизняної біблеїстики. Він відбувався, як відомо[745],

---

[743] *Рыбинский В.* О Библии... – С. 374-375.

[744] Там само. – С. 373.

[745] Див: *Сергій Головащенко*. Західноєвропейська біблійна критика в київській академії: досвід сприйняття (друга половина XIX – початок XX ст."// Наукові записки НаУКМА. Т. 63. Філософія та релігієзнавство. К., "КМ Академія", 2007. – С. 79–83; *Його ж.* Recepcia europejskiej krytyki biblijnej w Akademii Kijowskiej: wymiar hermeneutyczny a ideologiczny"//ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich. Rzeszów, 2007. S. 191—200; *Його ж.* Філософські та богословські засади

через освоєння різних світоглядних та методологічних пропозицій, уможливлене відносною інформаційно-комунікативною відкритістю до європейського культурного, наукового та богословського простору. Але освоєння це відбувалося все ж на ґрунті ортодоксальної догматичної та моральної платформи, коли апологетичні цілі та завдання київських професорів як провідників офіційної богословської та ідеологічної лінії переважали над критичним налаштуванням їх як вчених-дослідників, або, вірніше, підкоряли останнє.

Тож цілком органічним виглядає запропонована В. Рибінським настанова враховувати своєрідність Біблії саме як священної книги, роблячи її предметом викладання та популяризації[746]. Так само органічною виглядає його апологія «розумної релігійності», коли знання про Біблію є важливими для її розуміння як першоджерела християнської віри[747].

А усвідомлення того, що Біблія, «написана за певних історичних обставин, має деякі властиві певному часу особливості мови та способу висловлювання», для свого витлумачення потребує «певних спеціальних знань», сполучене тут з наголосом на «особливій таємниці, для розуміння якої потрібне особливе спрямування». «Щоб цілковито зрозуміти Біблію», – робить висновок В. Рибінський, – «потрібно йти до Церкви … Церква, по суті своїй, є найкращим тлумачем духу й смислу Біблії…»[748].

Цей мотив напевно перегукується із зазначеним вже апологетичним мотивом, неодноразово висловлюваним іншими представниками київської духовно-академічної спільноти. В одному з попередніх нарисів ми показали що апологетичний дискурс у дослідженні Біблії, увиразнювався у

західноєвропейської біблеїстики: досвід критики та рецепції в КДА (друга половина XIX – початок XX ст.) // «Історико-філософські студії». “КМ Академія”, 2008. – С. 188—213.

[746] *Рыбинский В.* Біблія для дітей… – С. 34.

[747] Див: *Рыбинский В.* О Библии… – С. 374, 378-381.

[748] Там само. – С. 382.

полеміці з представниками західної раціоналістичної історичної біблійної критики. Промовистим наслідком цього стало прагнення зміцнити також апологетичну спрямованість учбового викладу знань про Біблію. Фундаментальною відповіддю на «негативну» біблійну критику в Київській духовній академії вважалося використання написаних з апологетичних позицій базових підручників, «пристосованих до потреб тих, хто навчається у вищих учбових закладах». «Ідеальний» підручник мав би репрезентувати біблійну історію, «вірну своїм джерелам і разом з тим захищену проти заперечень сучасної біблійної критики, висвітлену та підтверджену новітніми відкриттями там, де це можливо»[749]. Він повинен навчатии телеологічному, провіденційному, «супранатуралістичному» витлумаченню провідних рушійних чинників історії; проголошувати «синергійний» погляд на взаємодію в історії надприродного та людського[750]. Посилаючись на широке коло наукової та богословської літератури, активно застосовуючи допоміжні засоби вивчення Біблії, він мав виховувати критично-апологетичне ставлення до раціоналістичної моделі презентації біблійної історії.[751]

Саме апологетичний синтез науки й богослов'я визначає критерій достовірності біблійно-історичного викладу та істинності позицій дослідника: «щире бажання сказати те, що після усіх його досліджень, вважає істинним його вчена християнська совість»[752]. Саме тому богословська та методологічна реакція київських біблеїстів як викладачів церковно-апологетичного спрямування виявлялася в обов'язковому наголосі дидактичного характеру, спрямованому на підвищення ролі Біблії

---

[749] *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета…//ТКДА. — 1894. — т. II. — № 8. — С. 632.

[750] *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета…//ТКДА.—1894.—Т. III.—№ 9.—С. 161.

[751] *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета…//ТКДА. — 1894. — т. II. — № 8. — С. 632 — 663; Т. III. — № 9. — С. 161, 163—164; 165—169.

[752] *Покровский Ф.* Учебник библейской истории Ветхого Завета…//ТКДА—1894.—Т. III.— № 9.—С. 169.

у шкільному релігійно-моральному навчанні та вихованні. Посилення богословського змісту бібліологічних предметів мало бути спрямоване на досягнення ідеалу суспільного поширення Біблії: «замість необґрунтованих, безплідних та морально злочинних випадів проти святині біблійної — повчатися у Законі Господньому день і ніч!». Досягнення такого ідеалу типово постулювалося як виконання «обов'язку кожного християнина».[753]

Так систематична наукова рефлексія зарубіжного й вітчизняного досвіду нагромадження й викладу знань про Біблію у специфічному ідейному та інтелектуальному контексті кінця XIX – початку XX століття, підкорюється апологетичній інтенції речників та провідників офіційної церковної ідеології. Секуляризація суспільної свідомості, особливо помітна серед освічених верств тодішньої Російської імперії, була викликана відомими соціальним трансформаціями тієї доби та стимульована розвитком науково-критичних парадигм мислення та дискурсів висловлювання. Вона і визначила потужний «охоронний», консервативний мотив ідеологічної реакції з боку офіційних представників духовно-академічної спільноти. Мотив цей, у свою чергу, вплинув і на тодішню візію конкретних питань розвитку біблеїстики та викладання знань про Біблію.

[753] Див.: *Глаголев А.А*. Ветхий Завет и его непреходящее значение…//Труды КДА. —1909. —т. III.— № 11. —С. 353-380; № 12.—С. 547-548, 550.

ВИСНОВКИ

Поширення Святого Письма та дослідження Біблії історично розвивалися у нас переважно як явища церковні, пов’язані з літургійним освоєнням біблійного тексту, а також богословською та навчальною діяльністю духовних навчальних закладів, насамперед Києво-Могилянської академії, а згодом — Київської духовної академії. Це визначало апологетичну та дидактичну спрямованість досліджень та викладів. Церковна екзегеза принципово визнавала визначальну роль Передання у творенні канону Писання та його тлумаченні, орієнтуючись на такі герменевтичні засоби, які залучали б текст Біблії до Передання як конституюючої, оцінюючої та інтерпретативної структури.

Вкоріненість біблійного тексту до церковної традиції визначило

різноманітні шляхи її прочитання: не лише у вербалізованих «книжних», розрахованих на індивідуальне прочитання-осмислення формах, але й у синтетичних формах колективного ритуалу - через літургію, де слово сполучається із символізованою дією. Біблійне слово саме по собі осмислює літургійне дійство, інтерпретоване у його метафізичній реальності (як «таїнство») і відповідно отримує нові смисли через це дійство, а також через наочний символізм живописного та пластичного образу, уміщеного у храмі як символічно вибудуваному «священному просторі».

Прочитання Біблії у контексті Передання та літургії визначило і потужну традицію витлумачення, де мірою індивідуальної інтерпретативної ініціативи ставало «богословствування» в строгому сенсі – як вербалізація досвіду Церкви, унормованого та унаочненого в догматах, ритуальних настановах і учительних коментарях авторитетів. Саме долучення до церковного досвіду уможливлювало реалізацію особистісного начала в осягненні біблійного слова.

Тож історична зустріч київської традиції із європейським 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). Означений 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 значним чином 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 повстала 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 конфесійних, 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 апологетичної трансформації, яка в оновленій у XIX ст. КДА породжувала внутрішню духовно-інтелектуальну конфліктність. Подальший розвиток цього конфлікту спостерігаємо вже в «оновленій» КДА XIX – початку XX століття, коли розвиток київського духовно-академічного середовища продемонстрував своєрідні шляхи залучення західноєвропейського досвіду до навчального процесу та дослідницької праці у галузі біблеїстики.

Вже останні роки існування «старої» Києво-Могилянської академії кінця XVIII ст., представлені у документах, що стосуються, приміром,

навчального процесу, створюють враження протиріччя між солідним всеєвропейським культурним та богословським потенціалом і доволі обмеженим його застосуванням. Так, практикувалося лише застосування святоотцівських творів та компіляцій за ними; з відносно нових європейських авторів постійно вживані були твори дуже вузького жанрового та авторського кола, які очевидно, витримали перевірку на відповідність православним настановам. Водночас саме на кін. 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 екзеґетичного опрацювання Біблії переважали традиційні підходи, базовані виключно на патристичній спадщині. Проте, у зазначений період цей приклад доручення до сучасних та актуальних тоді ресурсів виглядає скоріше ексклюзивом. Прикладом більш поширеного і наперед обмеженого звернення до європейської бібліологічної спадщини є застосування книжних ресурсів коментаторських та катехитичних студіях Київської Академії. Тим більше не можна твердити про хоча б трохи помітний розвиток історичної та історико-культурної критики в київському академічному середовищі. Тенденція до фундаменталістського по суті бачення біблійної історії і використання її на практиці викладання саме з церковно-дидактичною – катехитичною та морально-настановчою – метою у київському академічному вжитку фактично нівелювала можливість актуалізації тенденцій до історико-критичної інтерпретації Біблії. Апологетично-дидактична спрямованість досліджень та викладів були знаками перетворення протягом усього XIX ст. Київської духовної академії із вищої школи університетського типу на вузько-церковний заклад.

Тож, з одного боку, відзначаємо наявність текстуального підґрунтя для найтіснішого залучення київського академічного середовища до

загальноєвропейського культурного, богословського та наукового контексту – в усій складності його конфесійних, богословських, методологічних репрезентацій та тенденцій розвитку біблійно-герменевтичної спадщини. Проте неприпустимою наївністю було би «рапортувати» про реальність такого залучення, задовольнившись лише фіксацією видимої «присутності» серед київських академічних ресурсів масиву текстів з європейської бібліології та біблеїстики. Перед дослідником з необхідністю постає питання: а якою ж мірою зазначені можливості реалізовувалися, тобто якою мірою цей книжковий ресурс використовувався у конкретній практиці науково-богословських досліджень та викладання?

І тут – саме щодо кінця XVIII–поч. XIX ст. – маємо підстави говорити лише про більшу чи меншу достовірність застосування тих чи інших фрагментів насправді об'єктивно досить потужного бібліологічного та біблеїстичного ресурсу. У яких фрагментах ця достовірність зростала? Насамперед, у гебраїстичних студіях. Особливо систематичним це використання стало з середини XVIII ст. Характерною рисою цих мовознавчих викладів була граматична та лексична практика, найтісніше пов'язана із читанням, розбором та аналізом гебрейських біблійних текстів.

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

Історична зустріч київської духовно-академічної біблеїстики із світовою найінтенсивніше відбувалася протягом другої половини XIX – початку XX ст. Особливим випробуванням для православ'я став розвиток західної біблійної науки на засадах раціоналізму та ліберальної теології. Для православної традиції повстало завдання практичного виявлення власних сутнісних протиріч та розвитку власних продуктивних підходів. Таке самоусвідомлення православної біблеїстики передбачало, зокрема, критичну рефлексію стосовно філософських та богословських засад становлення та розвитку тих джерел, якими православна традиція об'єктивно змушена була користуватися для забезпечення власного розвитку.

Розвиток духовно-академічної біблеїстики як історичної та богословської науки, учасниками якого були професори КДА, визначив своєрідність тематичного, жанрового, персонального спрямування рефлексії щодо західної біблійної науки та богослов'я. Характер та спрямування цієї рефлексії визначався і соціальним статусом київських професорів як офіційних богословів та з іншого боку – освічених професіоналів, що якісно володіли європейськими джерелами з свого фаху. Переважання ж апологетичних та морально-дидактичних завдань визначило особливості характеру ідейної та теоретичної рефлексії, спрямованої на Захід. Пошук шляхів покращення викладання біблійної науки на офіційно-православних засадах своєрідно задовольнялися тут з огляду на об'єктивну неминучість ідейної та теоретичної взаємодії з західноєвропейськими школами.

Отже, спроби критичного зіставлення традиційної та науково-раціоналістичної методології, рефлексію з приводу біблійної критики, аж до спроб позитивно оцінити її евристичну значущість, вже з 60-х рр. XIX ст. ставали важливими складниками київської духовно-академічної

біблеїстики. Ці процеси відбувалися саме у той «осьовий час», коли більш як на століття наперед формулювалися основні питання системи біблієзнавчих наук, виокремлювалися та конкурували між собою різні теоретичні позиції, школи та течії. Для православної традиції це були перші спроби зіставити вірність власній догматиці та культурі з входженням до європейського та світового духовно-інтелектуального простору. Наслідком цього входження мала стати поява структурованої та повнофункціональної галузі досліджень, здатної розвиватися і в богословському, і в науково-критичному аспектах.

Досвід зустрічі київської духовно-академічної біблеїстики з західною біблійною наукою у розмаїтті її філософських та конфесійних виявів у другій половині XIX — на початку XX ст. послідовно реалізований у поступовому формуванні проблемної структури вітчизняних досліджень у цій царині. Структура ця визначалася як традиційним дисциплінарним розподілом у біблеїстиці, так і специфікою цілей та завдань православної духовної академії як навчального та богословського закладу. Серед найвиразніше виявлених проблемно-тематичних напрямів відзначаємо такі, як біблійна ісагогіка, біблійна археологія та культура, біблійна текстологія, біблійні мови та переклади, історична та літературна критика Біблії, біблійна екзегеза та богослов'я. Спеціально конституювалися теми, пов'язані з презентацією Біблії як навчальної дисципліни, з питаннями академічного та популярного викладання знань про Біблію.

Відзначаємо певний зв'язок самого факту появи та переліку тематики бібліологічних опусів київських професорів з більш чи менш давнішою появою аналогічних розвідок за кордоном, на Заході. Не можемо поки точніше твердити про характер такого зв'язку чи впливу, чого там було більше – або реферування київськими авторами закордонних, або радше західні праці ідейно стимулювали та озброювали фактологічним

матеріалом цілком самостійні пошуки вітчизняних авторів. Проте наявність ключових посилань, щодо концептуальних моментів, виказує зазначений зв'язок.

Персональна репрезентація київської духовно-академічної традиції у галузі бібліологічних досліджень та викладів з необхідністю базується на розгляді та аналізі спадщини професорів Київської духовної академії. Тут визначаємо широке коло джерел: свідчення сучасників та колег; численні, досі, на жаль, повною мірою не впорядковані та докладно не проаналізовані прижиттєві документі, що характеризують професорів-біблеїстів як вчених та викладачів; опубліковані науково-богословські та популярні публікації релігійно-дидактичного характеру, розраховані на «підвищення кваліфікації» парафіяльного духовенства або призначені для повчального читання серед православних мирян; публікації у вигляді лекцій, або тексти, що фактично виконують таку роль; критико-бібліографічні статті та рецензії. Тут, окрім опублікованих у традиційний спосіб, обов'язково слід також відзначити відгуки та рецензії академічної професури на кандидатські, бакалаврські, магістерські роботи, що в різні роки розглядалися на засіданнях Ради КДА та були зафіксовані у її протоколах.

Важливим є зазначити типову для православної духовно-академічної професури колізію. А саме: домінування апологетичних та морально-дидактичних завдань та відповідних світоглядних, методологічних та методичних вимог, зумовлене саме працею у вищому церковному духовно-навчальному закладі, визначило особливості теоретичних зацікавлень та концептуальних акцентів у науково-богословській та публіцистичній творчості київських біблеїстів — водночас вчених та богословів.

Втім, потреби пошуку шляхів покращення методичного забезпечення викладання бібліології, і потреби утвердження офіційно-православних

світоглядних та ідеологічних засад тут доволі своєрідно задовольнялися, з огляду на об'єктивну неминучість ідейної та теоретичної взаємодії із цілою низкою західноєвропейських біблеїстичних шкіл та традицій. Ця ідейна та методологічна позиція є чітко та послідовно контекстуально зумовленою. Вона стала не лише виявом вірності православній богословській ортодоксії, але й актуальною на той час відповіддю на відому раціоналістичну трансформацію європейської біблеїстики. Внаслідок цієї трансформації, виниклої з середини XVIII століття і згодом явленої через нові раціоналістичні напрями в бібліологічній науці, біблійні писання були розглянуті як історичні пам'ятки релігійної наснаги, і до них був застосований метод той самий, який звичайно застосовують до стародавніх літературних пам'яток. В результаті наука про біблійні книги потрапила до царини історико-літературної, позбавляючись богословського характеру.

Найбільш промовиста реакція на цю колізію була нами зафіксована на прикладі становлення методології та методики побудові ісагогічних вступів до вивчення Біблії (С.М. Сольський). Тут основним принципом, який мав поєдувати відомості про біблійну писемність, був підхід не лише історичний, але й історико-догматичний, здатний захистити від заперечень раціоналістичної критики священність біблійних канонічних книг. Досконалий вступ до вивчення біблійних книг мав, по-перше, критично перевіряти встановлені т.зв. «негативною» критикою погляди на походження, зібрання, збереження та значення біблійних книг, а по-друге, критично перевіряючи висновки негативної критики на підставі даних самої Біблії та церковного Передання, прагнути до викладу саме в церковному дусі.

Своєрідність продемонстрував також розвиток київської традиції дослідження та викладу т.зв. «біблійних старожитностей», спроектований тематично на такі науково-богословські дисципліни, як біблійна

археологія, біблійна історія та біблійна палеографія як джерельна база біблійної текстології. Зацікавлення у біблійній археології та палеографії зростало тоді у своєрідному політичному контексті – виявлення та захисту інтересів Росії на Близькому Сході та Російської церкви – у Палестині. Науково-богословським аспектом цього зацікавлення були археологічні знахідки у Палестині, Сирії, Єгипті, Месопотамії. Серед важливих в науковому відношенні подій другої половини XIX ст., що створювали новий науково-фактологічний та методологічний контекст. На той же час зовнішніми стимулами для відповідних пошуків в рамках біблійної палеографії стали здобутки західних дослідників другої половини XIX ст.

Взагалі, слід зазначити, що зацікавлення церковною та біблійною археологією, палеографічними дослідженнями мало пряме відношення до еволюції герменевтичної методології у світовому та вітчизняному православ'ї. Зокрема, у православній методології проявлялися тенденції до відтворення історичного, культурного та мовно-літературного підґрунтя біблійних повідомлень та свідчень духовного та догматичного досвіду, збережених церковним Переданням.

В стінах же КДА у цій царині відзначаємо еволюцію від емпірично-описового етапу збирання «біблійних старожитностей» (архімандрит, згодом єпископ Порфирій (Успенський), архімандрит Антонін (Капустін)) до важливих теоретичних узагальнень, висловення методологічних принципів та вимог щодо біблійної археології, дослідження стародавньої біблійної культури, порівняльного аналізу Біблії та інших традицій (Я.О. Олесницький, В.П. Рибінський, О.О. Глаголєв). Праці цих та інших київських дослідників демонстрували наявність вітчизняного досвіду освоєння первинного археологічного матеріалу, власні спроби історико-археологічних та історико-культурних реконструкцій. Ініційовані археологічними, палеографічними та текстологічними здобутками XIX–

початку ХХ ст. Фіксуємо формулювання своєрідної «герменевтичної програми» впровадження наукових принципів, правил, методів до дослідження біблійної історії та культури.

Саме у другій половині ХІХ ст. важливою рисою інтелектуального та ідеологічного контексту розвитку київської біблеїстики стала актуалізація текстологічних питань. Вони біли пов'язані з визначенням автентичності оригінального біблійного «першотексту» як вмістилища автентичного смислу та технічно – як текстуального ресурсу для створення біблійних перекладів. Ця актуалізація в конкретних умовах діяльності православних духовних академій Російської імперії була спричинена підготовкою т. зв. «Синодального» перекладу Біблії, а також публікацією інших російських біблійних перекладів всередині країни, і за кордоном. На цьому тлі відбувалися спроби критичного осмислення та освоєння давньоєврейського масоретського тексту як ще одного «першоджерела» православної традиції.

Визначальними тут стали персональні спроби критичної оцінки «якості» загальноприйнятого давньоєврейського біблійного тексту з точки зору історичної та текстуальної критики (Я.О. Олесницький). Тут відбулася демонстрація конструктивних з наукової точки зору аспектів порівняння різних текстуальних традицій. Так, евристично цінними були: зіставлення богослужбових та приватних біблійних списків; урахування специфіки саме літургійного прочитання та відтворення біблійного тексту як сакрального; змістовний аналіз різночитань в різних традиціях біблійного тексту, здійснений як у філологічному аспекті, так і з точки зору тих культурних, ідейно-політичних, догматичних чинників. Вони виявилися етапними у становленні емпіричної та методологічної бази київської духовно-академічної біблійної текстології в цілому.

Вельми промовистою з точки зору вивчення засобами біблійної

літературної критики важливих моментів становлення літературно-поетичної форми Біблії став досвід аналізу специфіки давньоєврейської старозавітної поезії (Я.О. Олесницький). Питання про біблійну поетичну форму набуває у Олесницького першорядного герменевтичного характеру, а герменевтичне розуміння біблійної поетики набуває догматичного сенсу. Розв'язання можливе в дусі узгодженого з богословською логікою «симфонії» чи «синергії» конструктивного сприйняття можливостей та методології філологічної науки та літературознавства для аналізу біблійного тексту.

На прикладі аналізу та розв'язання одного з центральних питань філологічної та літературної критики Біблії Я. О. Олесницький спромігся: а) залучити широке коло традиційних та сучасних йому історичних, мово- та літературознавчих, текстологічних та екзегетичних джерел; б) критично осмислити попередній досвід постановки та вирішення проблеми, відшукавши в цій історії конструктивні моменти для розбудови власної пояснювальної стратегії; в) розбудувати власну концепцію старозавітної поетики, базовану як на сучасних йому культурологічних, мовознавчих та літературознавчих ідеях, так і на ретельному аналізі критичного апарату масоретської традиції, тим самим: г) практично утвердити і наукову, і богословську значущість давньоєврейського тексту Біблії як одного з «першотекстів» православного християнства, тексту, чинного не лише для історико-культурного та історико-літературного аналізу, але й для осягнення богооб'явлених істин; ґ) продемонструвати своєю працею навчально-методичний потенціал науково-богословського тексту, побудованого орієнтованим на дидактичне застосування в академічному середовищі. Такий досвід може вважатися «типово зразковим» для київської духовно-академічної богословської та біблеїстичної школи.

Розвиток біблійної критики, як літературної, так і історичної, їх

застосування західною ліберальною та раціоналістичною біблеїстикою спонукали вітчизняних дослідників до осмислення можливих історико-критичних або ж апологетичних інтерпретацій і до визначення місця нових знань у системі православної біблеїстики та біблійного богослов'я.

Такі «внутрішні» чинники, як секуляризація та сцієнтизація культурно потужних сегментів суспільної свідомості; зниження авторитету християнської ідеології та церковної моралі; поширення соціалістичного радикалізму; потреба у релігійно-богословському та суспільно-політичному зіставленні біблійно-християнської та єврейської (іудаїзму та сіонізму) традицій на початку XX століття породили новий імпульс розвитку біблійної апологетики. Актуалізоване ще з середини та особливо з останньої третини XIX століття під впливами західної раціоналістичної біблеїстики зіставлення наукового та богословського дискурсу на цьому етапі вилилося в посилення супранатуралізму та апологетичних мотивів у прочитанні та тлумаченні Біблії — саме як Святого Письма християнської Церкви.

Визначні представники київської духовно-академічної біблеїстики кінця XIX – початку XX століття (Ф.Я. Покровський, В.П. Рибінський, О.О. Глаголєв, Д.І. Богдашевський) були залучені до полеміки з представниками раціоналістичної, т. зв. «негативної» біблійної критики з різноманітних питань походження та функціонування біблійного тексту. Зокрема, з питань історичної критики Біблії та викладу біблійної історії київські біблеїсти виступали – як дослідники і як викладачі – з виразно апологетичних позицій.

Світоглядною засадою апологетичної реакції київських біблеїстів на західноєвропейський критичний раціоналізм було релігійно-ідеалістичне, телеологічне, провіденціалістське бачення суті та чинників історичного процесу, в якому головним був надприродний чинник, інтерпретований з

позицій християнського персоналістичного монотеїзму.

Базовою методологічною ознакою цієї реакції стало виявлення на тлі конкретної дослідницької та дидактичної проблеми (історичної критики Біблії та навчального викладу біблійної історії) ширшої проблеми – проблеми синтезу та співвідношення теологічного та наукового компонентів таких дисциплін, як біблійна та церковна історія і навіть історія всесвітня.

Теоретичне розв'язання цієї проблеми запропоноване, зокрема, через проголошення т. зв. «синергійного» підходу до пояснення чинників та смислу подій всесвітньої історії, де прообразом та смисловою домінантою залишалася історія біблійна. «Синергійний» підхід суттєво розвивав т. зв. «супранатуралістичне» пояснення історії та долав відому однобічність історичної рефлексії, здійснюваної з апологетичних, теїстично-провіденціалістських позицій. Визнання київськими біблеїстами принципу історичного розвитку релігійності людства, хоча й трансформоване апологетичною установкою провіденційно орієнтованого монотеїстичного супранатуралізму, все ж створювало підстави застосовувати компаративній підхід до аналізу еволюції релігійних явищ.

Важливе значення для еволюції православної біблеїстики також мало те, що у проаналізованих тут творах було здійснено систематичну критику вагомих методологічних та логічних помилок, що їх припускалися представники раціоналізму в біблеїстиці другої половини XIX – початку XX століття. Така критика долала однобічність раціоналістичного підходу.

У тісному зв'язку з визначенням концептуальних засад дослідження Біблії як Святого Письма християнської Церкви стояв досвід практичної розбудови структури як академічно-богословського, так і популярного викладу знань про Біблію, реалізований в Академії в останню чверть XIX – на початку XX століття. Освітня бібліологічна проблематика в КДА

зазначеного періоду актуалізувалася найбільшою мірою в таких чотирьох процесах, або подіях: а) пошук адекватних побудови та створення ісагогічних вступів як дидактичного знаряддя бібліологічної освіти в духовній школі; б) обговорення шляхів створення «шкільної тлумачної Біблії» на основі загальнодоступного біблійного тексту; в) дискусія про підвищення рівня викладання знань про Біблію у православних духовних школах; г) актуалізація в православних духовних академіях питання про більш глибоке вивчення та ефективніше викладання оригінальних біблійних мов як бази для професійного богословсько-екзегетичного, місіонерсько-апологетичного та освітньо-просвітницького освоєння Святого Письма.

Нарешті, київські біблеїсти наприкінці XIX – на початку XX століття сформулювали основні критерії та вимоги до навчального викладу конкретних знань про Біблію, створивши образ ідеального підручника з біблійної історії та вводячи до викладацького обігу богослужбово-дидактичний доробок т. зв. «поміркованих» західних біблеїстів-апологетів та пропагуючи відповідні учбові тексти.

Апологетичний мотив розглядався як такий, що мав визначати і наукові бібліологічні студії, і шкільне викладання та вивчення Біблії, і приватне та публічне читання її для релігійного та морального повчання. Богословська та методологічна реакція київських біблеїстів як викладачів церковно-апологетичного спрямування виявлялася в обов’язковому наголосі дидактичного характеру, спрямованому на підвищення ролі Біблії у шкільному релігійно-моральному навчанні та вихованні

Становлення та домінування цієї апологетичної позиції в інституційній структурі київської академічної біблеїстики (насамперед через структуру, зміст та персональну репрезентацію відповідних публікацій в офіційних академічних виданнях) вважаємо важливою рисою

еволюції загалом київської православної богословської культури.

Так систематична наукова рефлексія зарубіжного й вітчизняного досвіду нагромадження й викладу знань про Біблію у специфічному ідейному та інтелектуальному контексті кінця XIX – початку XX століття, підкорюється апологетичній інтенції речників та провідників офіційної церковної ідеології. Секуляризація суспільної свідомості, особливо помітна серед освічених верств тодішньої Російської імперії, була викликана відомими соціальним трансформаціями тієї доби та стимульована розвитком науково-критичних парадигм мислення та дискурсів висловлювання. Вона і визначила потужний «охоронний», консервативний мотив ідеологічної реакції з боку офіційних представників духовно-академічної спільноти. Мотив цей, у свою чергу, вплинув і на тодішню візію конкретних питань розвитку біблеїстики та викладання знань про Біблію.

* * *

Пропоновані вище нариси, що охоплюють доробок найпомітніших представників київської духовно-академічної біблеїстики другої половини XIX — початку XX ст., навіть за своєї попередності та неповноти дозволяє твердити про наявність певної цілісної традиції, а також про можливість і необхідність її подальшої теоретичної реконструкції. Не лише академічна актуальність спадщини бібліїстів КДА суб’єктивно пов’язана з прикрим досвідом фактичного винищення біблеїстики на наших теренах у XX столітті та стагнації, що триває і на початку століття теперішнього. Тож і практична нині відсутність добрих наукових посібників з вивчення Біблії, через яку читаємо відповідні нарікання більш як столітньої давнини як сьогодні написані, і жалюгідний стан із забезпеченням давньою й новітньою богословською та науковою літературою, де порівняння з КДА XIX століття далеко не на нашу користь, і практична відсутність цілісної та розгалуженої системи бібліологічної освіти, навіть в церковних

духовних школах —спонукають нас до продовження праці з повернення бібліологічної спадщини Київської Академії до наукового обігу та практичного застосування.

До того ж, окрім суто академічного зацікавлення в реконструкції історії певних богословських на навчальних проектів, певних ідейних та герменевтичних програм, важливим був би урок для дослідження й творення саме української біблійно-богословської та науково-біблеїстичної культури.