

Svitlana Kuz'mina

**PEDAGOGICAL IDEALS OF THE ANCIENT WORLD
THROUGH THE EYES OF THE PROFESSORS
OF THE KYIV THEOLOGICAL ACADEMY
IN THE NINETEENTH AND EARLY
TWENTIETH CENTURIES**

In the paper made an attempt to reveal the methodology approach which Kyiv Theological Academy's professors Silvestr Gogotskiy, Pamfil Yurkevich, Markelin Olesnitskiy, Nikolay Makkaveyskiy employed in their studies of educational ideals of the ancient world. It's found out that they considered mental "vital attitude" which manifests its self in specified type of religiousness as premise of the forming of educational ideals, while norms of education in ancient cultures estimated in the light of Christianity.

Сергій Головащенко

**АПОЛОГЕТИЧНИЙ ДИСКУРС У КИЇВСЬКІЙ
БІБЛЕЇСТИЦІ ПОЧАТКУ ХХ ст.
(Дмитро Богдашевський та Олександр Глаголев)**

Посилення апологетичних мотивів у прочитанні та тлумаченні Біблії, оприявлене у творах провідних київських біблеїстів початку ХХ ст., проаналізовано як важлива риса еволюції київської православної богословської культури.

Формуючи духовно-інтелектуальні та методологічні підвалини своєї професійної діяльності, представники київської духовно-академічної біблеїстики, як уже було зазначено, робили це у суперечливій взаємодії критично налаштованого аналізу та апологетичного дискурсу офіційної релігійної ідеології і моралі¹. На початку ХХ ст.

¹ Див., напр.: Головащенко С. І. *Історична критика Біблії та виклад біблійної історії в КДА кінця ХІХ – початку ХХ ст. (Ф. Покровський та В. Рибінський)* // Наукові записки НаУКМА. Т. 102: Філософія та релігієзнавство. К., 2010. С. 66; Його ж. *Біблія як предмет популярного вивчення: київська візія кінця ХІХ – початку ХХ ст. (Володимир Рибінський)* // Київська

це набуло, як видається, нових своєрідних рис. Спробую їх простежити з боку: а) історичного, соціально-культурного та, навіть, політичного контексту; б) інституційного та персонально-статусного виявлення в структурі духовно-академічної спільноти; в) ідейних, методологічних і дидактичних акцентів дискурсу, в рамках якого відбувалося дослідження й викладання Біблії. Ці аспекти проявлялися і в академії як клерикальній корпорації, і загалом у суспільстві, котре на рівні символіки та ідеології пов'язувало себе з православною християнською традицією.

Текстуальним матеріалом для такого аналізу стануть кілька творів початку ХХ ст., що належать до спадщини двох знакових представників київської духовно-академічної культури цього періоду — Дмитра Богдашевського (1861–1933; з вересня 1910 р. — протоієрея; із серпня 1914 р. — єпископа Василя) та священника Олександра Глаголева (1872–1929). Опубліковані в «Трудах КДА» у вигляді або статей методично-дидактичного характеру, або бібліографічних нотаток до творів західних біблеїстів, або публічних богословсько-моралістичних читань, ці твори² поєднуються, як далі буде показано, критично-апологетичним пафосом та яскраво виявленим моралістичним і дидактичним спрямуванням.

Перш, ніж аналізувати питомі характеристики цих творів, варто вказати на характерні ознаки «зовнішнього» контексту, який зумовив актуалізацію у творчості київських біблеїстів критико-апологетичних мотивів і моралістичного компоненту та вплинув, сказати б, на «соціальне обличчя» типового київського біблеїста-апологета³. Ідеться про те, що, окрім усталеної ще з другої половини ХІХ ст. практики критично реагувати на інтелектуальний, теоретичний, а часом і світоглядний вплив західного богослов'я в біблеїстиці,

Академія. Вип. 8. К., 2010. С. 49; його ж. *Викладання Святого Письма в Київській Духовній Академії (кінець ХІХ — початок ХХ ст.)* // Труды Київської Духовної Академії. 2009, № 11 (Ювілейний збірник). С. 27.

² 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, № 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, № 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, № 11. С. 353–380; № 12. С. 517–550.

³ Про «типовість» Дмитра Богдашевського та Олександра Глаголева як представників київської біблеїстично-богословської традиції свідчить поширення та розподіл їх творів за роками й 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: К., Київська Академія. 2004. С. 51–60.

а надто на т.зв. «раціоналістичну», «негативну» критику⁴, початок ХХ ст. спонукав православних богословів звернути більшу увагу на низку нових загроз — світоглядних, політичних і морально-етичних. Головними серед таких загроз можна вважати:

— секуляризацію та сцієнтизацію свідомості освічених верств тогочасного російського суспільства, зокрема, поширення антиклерикальних ідей;

— зниження авторитету християнської ідеології та церковної моралі;

— розповсюдження соціалістичних ідей та базованих на них радикальних політичних рухів (революція 1905—07 рр. стала промовистим виявом цього);

— постання та розвиток сіоністського руху (частково пов'язаного з соціалістичним), який набув неабиякого значення через місце єврейської спільноти в культурі та економіці європейських країн, а також через те, що сіонізм апелював до унікального досвіду єврейства і в формуванні та плеканні власної релігійної ідентичності (юдаїзм), і в секулярній емансипації (т. зв. Гаскала).

Одним із наслідків, пов'язаних, хоч і нелінійно, із посиленням цих загроз, стало те, що на початку ХХ ст. серед київських біблеїстів надто рвучко активізувалася критика західного й вітчизняного секулярного раціоналізму з боку київських біблеїстів саме з осіб духовного стану з супутньою апологетизацією православного світогляду й моралі в їхній традиційній, консервативній версії. Творчість найактивніших ідеологів КДА — Дмитра Богдашевського (єп. Василя) та прот. Олександра Глаголева, які, окрім ролі ідейних речників, набули ще й помітного науково-викладацького та адміністративного статусу⁵, є тут промовистими, оскільки вона найяскравіше виявляє своєрідність православного критично-апологетичного та морально-дидактичного дискурсу початку ХХ ст.

Праці Дмитра Богдашевського «*О евангельских чудесах*» (1900 р.) та «*О евангелиях и евангельской истории*» (1902 р.), формально присвячені критиці позицій західної біблеїстики в тлумаченні історичного характеру евангельської оповіді, водночас були виразно зорієнтовані на навчальний процес, оскільки методологічно спрямовувались на те, аби надати читачам, студентам чи викладачам,

⁴ Пор.: Головащенко С. І. *Західноєвропейська біблійна критика в Київській академії: досвід прийняття (друга половина ХІХ — початок ХХ ст.)* // Наукові записки НаУКМА. Т. 63: Філософія та релігієзнавство. К., 2007. С. 79—83; його ж. *Receptia europejskiej krytyki biblijnej w Akademii Kijowskiej: wymiar hermeneutyczny a ideologiczny* // ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich. Nr 7/2007. Rzeszow, 2007. S. 191—200.

⁵ Дмитро Богдашевський з 1902 р. — екстраординарний професор, а з 1905 р. — ординарний професор КДА за кафедрою Святого Письма Нового Завіту; з 1909 р. — інспектор КДА; з 1910 — редактор «Трудов КДА»; з липня 1914 єп. Василь — останній ректор КДА. Олександр Глаголев — з 1900 р. доцент, а з 1906 р. — екстраординарний професор за кафедрою Святого Письма Старого Завіту; брав участь в укладанні «Толковой Библии Лопухина».

фактичний навчальний матеріал з ісагогіки новозавітного тексту, а також сформулювати дидактичні настанови щодо прочитання та вивчення Біблії як Святого Письма. Богдашевський наполягав на буквальному («історичному») розумінні Євангелія, виступаючи як проти раціоналістично-натуралістичних пояснень, так і проти надмірного застосування алегоричного прочитання й моралістичних тлумачень⁶. Фактографічна наповненість євангельського наративу в його «найекстремальнішому», так би мовити, вигляді – оповідає про чудеса – базується, за Богдашевським, на узгодженні природних підстав історичного процесу з його супранатуралістичним началом: Біблія розповідає про «надрозумне, але не протирозумне»⁷.

Апологія «чудесного елементу євангельської історії»⁸, можливості генетичного поєднання природного з чудесним, зняття протилежності між тим і другим поєднані у роботах Богдашевського з прагненням очистити тлумачення відраціоналізму, віддеїстичного, пантеїстичного або натуралістичного пояснення⁹. Відкидає він і такий різновид раціоналістичного пояснення надприродного, як редукція оповідей про чудесне до «простої акомодатії до народних забобонів»¹⁰.

Окреслена цими твердженнями світоглядна й методологічна позиція у витлумаченні Біблії типологічно успадковує і розвиває, як видається, досить характерну для київської традиції «супранатуралістичну» богословську парадигму, що її відстоювали в останній третині ХІХ ст. ще Стефан Сольський, а на зламі ХІХ–ХХ ст. – Володимир Рибінський та Федір Покровський¹¹. Поза тим, у працях Богдашевського можна зауважити й намічене Рибінським та Покровським зіставлення наукового і теологічного дискурсу при визначенні пізнавальної, моральної, а надто духовної цінності дослідження й вивчення Біблії саме як Святого Письма християнської Церкви. Єдино істинне розуміння Євангелія – церковне¹², тоді як

⁶ Богдашевский Д. И. *О евангельских чудесах*. С. 478, 480–486.

⁷ Там само. С. 490, 493; його ж. *О Евангелиях и евангельской истории*. С. 296, 298.

⁸ Див.: Богдашевский Д. И. *О Евангелиях и евангельской истории*. С. 292, 293–297.

⁹ Там само. С. 298–299.

¹⁰ Там само. С. 299.

¹¹ 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 новозаветном 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 Моисеева 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, № 12. С. 575–613. Пор. також: Головащенко С. І. *Історична критика Біблії*. С. 65–71.

¹² Богдашевский Д. И. *О Евангелиях и евангельской истории*. С. 301.

історичне та біографічне сприйняття євангельського тексту або ж його філософське, ідеологічне чи етичне витлумачення не є самодостатнім і має бути підпорядковане сотеріологічному, провіденційному баченню¹³.

Схожі ідейні та пізнавальні інтенції Дмитро Богдашевський реалізував у праці «*Исторический характер книги Деяний апостольских*» (1909 р.), де прямо утверджується домінування теологічного дискурсу над науково-критичним. Наприклад, засвідчену церковним Переданням автентичність книги Діянь автор вважає незаперечною підставою для визнання її історичності. Персоніфіковане низкою канонізованих авторитетів Передання тут символізує дію такого суто біблійного критерія істинності, як безпосереднє або пряме свідчення¹⁴. З цією позицією перегукується відверто «теологічна» вимога читати й досліджувати біблійний текст саме як священний. Це стосується й книги Діянь, яку, за Богдашевським, не можна вимірювати мірою та критикувати методами, що їх застосовують до апокрифів чи до «звичайних оповідей»¹⁵.

Аналізуючи західну раціоналістичну («негативну») критику історичної достовірності змісту книги Діянь, Богдашевський, як і в згаданій вище праці про євангельську історію, виступає насамперед проти історіософського схематизму Фердинанда Баура та новотюбінгенської школи, базованої на гегельянських філософських засадах. Його теза про особистісну та ідейну тотожність постаті апостола Павла, явленої у книзі Діянь та в Павлових Посланнях, ґрунтується на апологетичних аргументах, подібних до вже висловлених ним у спростуванні прихильників теорії боротьби «петринізма» та «павлінізма» в добу апостольського християнства¹⁶. Позиції західних біблеїстів Богдашевський сприймає вибірково і залежно від того, чи вони відповідають вимогам традиційної церковної апологетики. Так, він посилається на деякі думки Адольфа фон Гарнака, який визнавав історичний характер книги Діянь, та використовує гарнаківську аргументацію або ж цитує Гайнріха Евальда, котрий, критикуючи погляди новотюбінгенської школи, заперечував тенденційність автора книги Діянь¹⁷.

Завдяки посиланням на паралельні місця (тобто на внутрішній біблійний контекст) як найсильніший аргумент на користь достовірності книги Діянь Богдашевський органічно пов'язує апологетичну логіку з роздумами про те, що об'єктивність викладу історії

¹³ Там само. 287–290.

¹⁴ Богдашевский Д. И. *Исторический характер книги Деяний*. С. 381–383.

¹⁵ Там само. С. 425.

¹⁶ 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.

¹⁷ Богдашевский Д. И. *Исторический характер книги Деяний*. С. 386–387; окремі посилання на праці Гарнака див.: С. 396, 397, 398, 399; посилання на Евальда див.: С. 388.

первісного християнства підтверджується істинністю Євангелія, його божественним походженням та всесвітнім значенням¹⁸. У такий спосіб формується своєрідне «герменевтичне коло», в якому автор повною мірою реалізує свою інтенцію православного біблеїста-апологета. Тож, зіставлення наукового і теологічного дискурсу у Богдашевського результативно завершується все ж утвердженням переваги богословських настанов.

Доволі своєрідну версію апологетичного дискурсу, але вже щодо бачення та прочитання Старого Завіту, репрезентував у ці ж роки викладач КДА священник Олександр Глаголев. Програмовими тут можна вважати його «публічні читання» 1909 р. під назвою «*Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви*». Доцільно також зважати на ідейний та концептуальний зв'язок цієї праці з ранішою «бібліологічною нотаткою», названою «*Непреходящее значение Ветхого Завета*», що була опублікована 1902 р. як реферат книги німецького біблеїста Еміля Кауча. Оскільки сам Глаголев солідаризувався з основними положеннями книги Кауча, вважаючи їх «програмою наукового дослідження Старого Завіту з його ідейного боку» та високо поцінуючи «глибоке, щире релігійне почуття», яке «нівелює конфесійні особливості автора»¹⁹, то цією працею теж варто скористатися для аналізу позиції київського біблеїста.

У ній Глаголев наголошує на потребі осмислення значення Біблії (навіть із залученням суджень протестантського вченого) в найширшому культурному діапазоні – і для розвитку біблійної науки, і для шкільного її вивчення, і для приватного або публічного читання з метою релігійно-морального повчання та настанови²⁰. Головне методичне завдання такого осмислення апологетичне: «*має бути доведеним [курсив мій. – С. Г.] значення Старого Завіту для церкви, школи, суспільства*»; це доведення слід здійснити «як в етичному, так і в спеціально-релігійному відношеннях»²¹.

Варто особливо підкреслити, що Глаголев цілковито підтримує думку про відмову від «неспроможних апологетичних прийомів», серед яких:

– «механістична» (тобто буквалістська) теорія богодухновенності Писання, нездатна «безпристрасно розрізнати між духом Об'явлення та окремими моментами Писання, де неоднаковою мірою виражаються думки Божі»; це часто призводило до «штучних спроб виправдання» по-буквалістському прочитаних моральних формул або поведінки, зображених у Старому Завіті;

¹⁸ Там само. С. 424–425.

¹⁹ Глаголев А. А. *Непреходящее значение Ветхого Завета*. С. 503–504.

²⁰ Там само. С. 491.

²¹ Там само. С. 493–494.

– механічне посилення на традицію, оскільки «традиція сама по собі не дає об'єктивного масштабу для правильної оцінки змісту Об'явлення»;

– спроби, викликані «ревністю за Богом, але з дурного розуму», заперечувати наявність у Старому Завіті реліктів елементарних релігійних вірувань та практик (як-от анімізм), «відносного монотеїзму», а також намагання за будь-яку ціну примирити біблійні оповіді (наприклад, про сотворіння світу) з природничими науками;

– шкідлива «надмірна спіритуалізація старозавітних очікувань та месіанських сподівань», коли пророцтво та його виконання мають обов'язково буквально збігатися²².

В ієрархії пізнавальних та практичних пріоритетів, яку вибудовує Глаголев, спираючись на аргументацію західного богослова, виразно простежується домінування теологічного дискурсу. Так, на першому місці стоїть засвоєння віроповчального та морального змісту Старого Завіту; за ним іде сприйняття й урахування його художньо-естетичної, літературної цінності; нарешті, розуміння «його історичної цікавості», тобто значення його як історичного джерела²³.

Головним для вірної оцінки смислу старозавітної оповіді є визнання вирішальної ролі Об'явлення: саме «Господь Ісус Христос дає нам засадничу підставу для цієї оцінки»²⁴. Власне на такій підставі уможливорюється згадана вище критика Передання – у масштабі сакралізованої, абсолютної міри. Усяка «свобода судження», наявність «неточних, недосконалих думок», визнання «підготовчого характеру та недосконалості точки зору з різних питань у Старому Завіті» перестають бути проблемою через входження до теологічного дискурсу, через щире сприйняття того, що всі суперечності зникають завдяки 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»²⁵.

Подібна методологічна настанова є також лейтмотивом праці Олександра Глаголева «*Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви*»: це розкриття вічного сакрального сенсу й не-проминушого значення Святого Письма через призму єдності Старого й Нового Завітів, єдності самого процесу Священної історії як провіденційної історії спасіння. Апологетичне спрямування тексту, що являв собою публічні читання на засіданні Церковно-історичного та археологічного товариства при КДА, не підлягає сумніву. Апологетичною є й критика західного раціоналізму у запереченні автентичності

²² Там само. С. 493–495.

²³ Там само. С. 493, 497–498, 504.

²⁴ Там само. С. 494.

²⁵ Там само. С. 495, 501.

тичності Старого Завіту та прив'язка протестантського ліберального богослов'я до стародавніх ересей, що також заперечували значення Старого Завіту для християнської Церкви²⁶.

Проте, окрім традиційних, автор зупиняється і на низці новітніх, сучасних йому та його слухачам причин негачії Старого Завіту у російському суспільстві. На його думку, це:

– атеїстична та раціоналістична критика християнства і Біблії як «перший крок у боротьбі з релігією взагалі», що Глаголев, до того ж, пов'язує із соціалістичним рухом;

– антисемітизм, активізований у Російській імперії під час революції 1905–1907 рр.: за твердженням Глаголева, він є «цілковито неприйнятним для православного християнина ексцесом»;

– релігійно забарвлений «православний» націоналізм, який в запереченні богодухновенності Старого Завіту спирається на заклик до боротьби з «внутрішнім єврейством у нас самих»²⁷.

Олександр Глаголев, людина обізнана з релігійними та політичним аспектами єврейського питання як у світовому, так і в російському масштабі²⁸, вважав за потрібне різко виступити проти «недоброго прикладу зведення рахунків з теперішніми євреями на старозавітно-біблійному ґрунті». Не заперечуючи складнощів так званого «єврейського питання», він, проте, наголошував:

Церква не може благословляти жодних замахів на свої святині, однією з яких є Старий Завіт, хоча б ці замахі і мотивувалися найшляхетнішою, наприклад, патріотичною, метою; порятунок батьківщини не може досягатися богозневажливими вилазками проти святих Писань та священних осіб Старого Завіту²⁹.

Для нашого розгляду важливо наголосити на тому, що своєрідну «деполітизацію» питання про святість та важливість Старого Завіту в житті Церкви Глаголев убачав у радикальному введенні його в богословський дискурс:

Питання про значення Старого Завіту... треба вилучити з чужої для нього сфери національної політики й перенести до рідної йому стихії релігії, віровчення та богослов'я, якими опікується Церква. Тим нагальнішою є потреба зробити це саме Церкві та біблійній науці, бо ж погляди, що принижують значення Старого Завіту та намагаються обмежити його вжиток у християнській спільноті... взагалі поширюються на все суспільство, переважно серед молоді, що навчається³⁰.

²⁶ Глаголев А. А. *Ветхий Завет и его непреходящее значение*. С. 354; 360–361.

²⁷ Там само. С. 357–59.

²⁸ Пор.: Глаголев А. А. *Сионистское движение в современном еврействе и отношении этого движения ко всемирно-исторической задаче библейского Израиля* // Труды КДА. 1905, № 4. С. 513–565; Його ж. *Седьмой всемирный сионистский конгресс в еврействе* // Труды КДА. 1906, № 2. С. 328–341.

²⁹ Глаголев А. А. *Ветхий Завет и его непреходящее значение*. С. 362–363.

³⁰ Там само. С. 364.

На думку київського богослова, «глибоке невігластво в Писанні», навіть серед освічених кіл, призводить до розповсюдження раціоналістичних поглядів, через які «Біблія ставиться на одну дошку з Ведами, Зенд-Авестою, Кораном», причому це вважають за невід'ємне від «ідеї морального прогресу»³¹.

Емансипація питання про сутність та значення Старого Завіту від раціоналістичної та моральної критики, а також від впливів поточної політики уможливується для Глаголева, як бачимо, через ствердження єдності Старого й Нового Завітів як Священної історії спасіння — засадничої підстави 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 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 Христа³².

Саме старозавітне Об'явлення і є «первинною формою надприродного Об'явлення взагалі», яка 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»³³.

Центральним апологетичним акордом, зважаючи на жанр аналізованого тут виступу Глаголева, стала аргументація, базована на текстах Святого Письма³⁴ та на викладі позицій отців і вчителів Церкви³⁵. Попри її розлогість, вона була типовою, а тому вистачить лише наголосити на її наявності у структурі апологетичного богословського дискурсу, репрезентованого автором. Натомість на пильну увагу заслуговує обґрунтування практичного значення Старого Завіту для релігійного та морального життя як християнської Церкви, так і суспільства, що спирається на християнські засади. Найціннішу рису Старого Завіту Глаголев визначає з перспективи компаративного погляду на релігійну історію людства (представленого, наприклад, у так званому апологетичному, або порівняльному, богослов'ї, де біблійна релігія, увінчана християнством, порівнюється з іншими типами релігійних вірувань, учень та практик). Як читаємо в праці, найважливішим є «чистий монотеїзм старозавітної релігії»

³¹ Там само. С. 360, 361, 365.

³² Там само. С. 366.

³³ Там само. С. 367.

³⁴ Там само. С. 368–374.

³⁵ Там само. С. 375–380.

як вчення про персонального живого Бога, «теїстичний світогляд, який не мав аналогів у стародавньому світі» на противагу пантеїзму та деїзму «натуральних» релігій, а також «теологічним абстракціям» післяполонного юдейства і середньовічної схоластики³⁶. Старозавітне вчення про Бога виражає «живу релігійну віру»; найскладніші, метафізичні й абсолютні, властивості Божі отримують тут «зрозумілий вираз та роз'яснення для релігійного почуття», яскравим прикладом чого є старозавітні псалми³⁷.

Далі Глаголев підкреслює важливість явлених у Старому Завіті «суб'єктивних, психологічних форм виявлення релігійного життя», «благочестя й праведності». Вони сутнісно тотожні за своєю природою віри новозавітній: «віра старозавітних праведників могла сягати такої висоти й сили напруги..., які є ідеалом і для віри й життя християн»³⁸. Київський біблеїст-богослов акцентує увагу передусім на «істинно-релігійній», а не «натуральній», мирській (також психологічній) природі цієї віри: головними мають бути характеристики, що визначають її персоналістичну та теократичну сутність³⁹.

Цінність старозавітного світогляду та віри невід'ємна від старозавітної молитви: Глаголев підкреслює онтологічний сенс молитви як унікального засобу спілкування з особистим Богом⁴⁰; велике місце в його праці посідає також апологетична похвала Псалтирі та критика спроб обмежити її богослужбове використання⁴¹.

Нарешті, переконливим аргументом залишається акцентування непроминущої цінності морально-етичного потенціалу Старого Завіту, пов'язаного з персоналістичним монотеїзмом, що знайшов своє втілення у сотеріологічному та моральному вченні християнства. При цьому, зрозуміло, утверджується надприродний характер релігійної старозавітної моралі — на відміну від натуралістичних релігій стародавнього язичницького світу⁴².

Виклад своєї апологетичної позиції Олександр Глаголев підсумовує зауваженнями дидактичного характеру, спрямованими на підвищення ролі Біблії у шкільному релігійно-моральному навчанні та вихованні. Посилення богословського змісту бібліологічних предметів (зокрема, автор підтримує ідею запровадження замість шкільної «біблійної історії» апологетичного по суті предмету «історичне вчення про домобудівництво нашого спасіння») він вважає кроком до суспільного поширення Біблії. Досягнення цього ідеалу («замість необґрунтованих, безплідних та морально злочинних випадів проти

³⁶ Там само. С. 517–519, 521.

³⁷ Там само. С. 520–521.

³⁸ Там само. С. 524–529.

³⁹ Там само. С. 527.

⁴⁰ Там само. С. 530–531.

⁴¹ Там само. С. 532–534.

⁴² Там само. С. 536–546.

святині біблійної – повчатися у Законі Господньому день і ніч!) постулюється як виконання «обов'язку кожного християнина»⁴³.

* * *

Підсумовуючи можна ствердити, що такі процеси, як секуляризація та сцієнтизація суспільної свідомості, зниження авторитету християнської ідеології та церковної моралі, поширення соціалістичного радикалізму, потреба у релігійно-богословському та суспільно-політичному зіставленні біблійно-християнської і єврейської (юдаїзму та сіонізму) традицій стали на початку ХХ ст. потужним імпульсом для розвитку біблійної апологетики. Актуалізоване ще з середини та, особливо, з останньої третини ХІХ ст. під впливами західної раціоналістичної біблеїстики зіставлення наукового та богословського дискурсів сприяло посиленню супранатуралізму та апологетичних мотивів у прочитанні й тлумаченні Біблії – саме як Святого Письма християнської Церкви. Апологетичний мотив розглядався як такий, що мав визначати і наукові бібліологічні студії, шкільне викладання та вивчення Біблії, приватне та публічне читання її для релігійного та морального повчання. Домінування такої позиції в інституційній структурі київської академічної біблеїстики (насамперед через зміст та персональну репрезентацію відповідних публікацій в офіційних академічних виданнях) становило важливу рису еволюції київської православної богословської культури досліджуваного періоду.

Sergii Golovashchenko

APOLOGETIC DISCOURSE IN KYIVAN BIBLICAL SCHOLARSHIP IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY (Dmytro Bohdashevskiy and Alexander Glagolev)

Strengthening of apologetic motives in reading and interpreting of the Bible, found in the writings of leading Kyiv biblicists in early 20th century, was analyzed in this article as the important features of the evolution of the Kyiv orthodox theological culture.

⁴³ Там само. С. 547–548, 550.