

АПОЛОГЕТИЧНА РАЦІОНАЛІЗАЦІЯ НАДПРИРОДНОГО В БІБЛІЇ: ВІЗІЯ ПРОФЕСОРІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ

Ця доповідь є коротким синапсисом результатів аналізу творів низки знаних професорів Київської духовної академії кінця XIX – початку XX ст. (Харисима Орди, Стефана Сольського, Федора Покровського, Володимира Рибінського, Дмитра Богдашевського), в якому висвітлюються богословська апологетика чуда й надприродного в біблійному наративі. У позиції київських дослідників протягом кількох десятиліть апологетично спрямованих досліджень західного біблієзнавства поставав синтез філософсько-гносеологічних, біблійно-герменевтичних, церковно-догматичних та релігійно-практичних компонентів. Особлива увага приділена своєрідній релігійній феноменології та релігійній праксеології чудесного в Євангелії, розробленим професором Д. Богдашевським (згодом – архієпископ Василій). Зокрема, Богдашевський запропонував феноменологічну класифікацію форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду, через певні структури релігійної свідомості, насамперед, переживання чудесного та переживання зустрічі з Абсолютом. Гносеологічний засновок апологетичних міркувань про сприйняття чудесного в Біблії – утвердження його узгодженості з людським розумом. Ця узгодженість ґрунтується на акті релігійної віри, в якому відбувається сакральна раціоналізація чудесної події, що об'єктивно протистоїть як первісним магічним, так і новітнім раціоналістичним (психологічним, соціологічним, моралістичним та науково-природничим) інтерпретаціям чудесного. Водночас така апологія

Проблема сприйняття та інтерпретації надприродного й чудесного в біблійному наративі стала однією з важливих складових богословсько-біблієзнавчого синтезу, здійснюваного православними дослідниками, котрі репрезентували київську духовно-академічну традицію другої половини XIX – початку XX ст. Це питання ще з 1860-х рр. стало одним з пунктів полеміки православних апологетів із західною раціоналістичною біблійною критикою.

У дискурсі, запропонованому європейськими раціоналістами, таке зіставлення стало чи не базовою підставою для критики ідеї надприродного взагалі. А в системі смислів, котрі відстоювала західна апологетична бібліологія, визнання історичної реальності надприродного, чудесного елементу означало утвердження автентичності й достовірності Біблії та її цінності для формування пізнавальних і життєвих практик. Відповідним чином, проблема історичної реальності чуда й в цілому надприродного виявилася однією з ключових

надприродного здатна опинитися вразливою, коли раціоналістичні критики Біблії свідомо полишають поле теологічної дискурсивності. Тоді допущення чуда перетворюється на внутрішньо проблемний пізнавальний акт. Так в лоні київської духовно-академічної культури на ґрунті православної апологетики формувалися зародки феноменологічного проторелігієзнавства та елементи філософської епістемології, зокрема зіставлення раціонального та поза-раціонального у процесі пізнання.

Ключові слова: Біблія, Євангеліє, біблійні студії, біблійне богослов'я, надприродне, чудо, феноменологія, епістемологія, раціональність, Київська духовна академія.

—
Serhii HOLOVASHCHENKO

THE APOLOGETIC RACIONALIZATION OF SUPERNATURAL IN THE BIBLE: THE KTA PROFESSOR'S VISION

In this article, the author carries on his research into works made by the famous professors of the Kyiv Theological Academy in the early XX century. Their theological apologetics of the miracle and the supernatural in biblical narrative are covered. It was established that Kyiv researcher realized the synthesis of epistemological, hermeneutic, dogmatic and religious-practical components in his position. Great attention is given to his peculiar religious phenomenology, epistemology and praxeology of the Gospel miracles. In particular, prof. Bohdashevskii proposed a phenomenological representation of wonderful events in the acts of life experience. Religious structures such as experiencing the miraculous and experiencing the greeting with the Absolute play the most important role. The epistemological basis of Bohdashevskii's reasoning about miracle in the Bible is the affirmation

для релігійної свідомості та богослов'я. Позитивне вирішення цієї проблеми ставало підґрунтям утвердження достовірності цілого тексту Святого Письма. Саме це питання – як з боку віроповчального й догматичного, так і з боку герменевтичного – було і досі є одним з найдражливіших для релігійної свідомості та богословської рефлексії.

Боротьба з десакралізацією біблійної оповіді та, відповідно, з нівеляцією її автентичності й достовірності визначила стрижень як західної, так і вітчизняної біблійної апологетики. У нас ця полемічна тенденція була започаткована з другої половини XIX ст. контактом київських православних біблієзнавців із західним досвідом опрацювання проблеми надприродного й чудесного в біблійному наративі. У своїх працях київські біблієзнавці-академісти: Харисим Орда [5], єп. Михаїл (Лузин) [4], Федір Покровський [6, 7], Володимир Рибінський [8, 9], особливо Стефан Сольський у докторській дисертації про надприродне в новозавітному Об'явленні (1877 р.) [10, 11], заперечували спроби критиків-раціоналістів представити біблійну оповідь як зібрання міфів, алегорій, символів, а також натуралістичні пояснення, зокрема психологічні – коли надпри-

of its coherence with the human mind. This coherence is based on an act of religious faith in which a sacred rationalization of a miracle takes place. This way of rationalizing Gospel miracles objectively opposes both the primitive magical and the modern rationalistic (psychological, sociological, moralistic and scientific-natural) interpretations of the miraculous. However, the Kiev apologist sometimes finds himself vulnerable to denying the significance of the act of faith and moving beyond the theological discursiveness to which his rationalist-minded opponents resort. The researcher objectively describes the assumption of the miracle as an intrinsically problematic cognitive act, demonstrating the complexity of human cognition as one of the underlying reasons for the emergence and existence of religion. In this way, Kyiv biblical scholars came very close to the comparison of scientific and extra-scientific knowledge, rational and extra-rational components of cognitive process.

Key words: Bible, Gospel, Bible studies, Science, Theology, Supernatural, Miracle, Phenomenology, Epistemology, Rationality, Kyiv Theological Academy.

родні події, явлення чудесного в Біблії пояснювалося комбінаціями природних психологічних станів, особливостями психіки персонажів або суб'єктивізмом біблійних письменників.

Київські православні дослідники підтвердили сутнісний зв'язок віроповчального, догматичного та герменевтичного аспектів проблеми історичності надприродного в Біблії: визнання реальності чуда є підтвердженням достовірності самого Святого Письма, означає його істинність та надійність як образу священної історії, джерела віри та практик життя. Обґрунтування автентичності біблійної оповіді як історичного джерела є підставою для довіри до істинності подій та свідчень, які стали фактологічною основою християнської церковної історії,

фундаментом для повчання у вірі.

Проте на початку ХХ ст. обговорення питань про надприродне й чудесне в Біблії, про її автентичність та історичну достовірність, мало гідне продовження в творах професора Дмитра Богдашевського (згодом – архієпископ Василій) [1, 2, 3]. Аналізуючи твори широкого кола представників тогочасної західної біблійної критики, як «негативної», так і «поміркованої», київський богослов та біблієзнавець виступав насамперед проти поглядів Давида Штрауса, Фердинанда Баура, Бернгарда Вайса, Ернеста Ренана, Карла Вайцзекера, Карла Теодора Кайма, Генріха Паулюса, Генріха Гольцмана, Германа Ольсгаузена [1, с. 474, 475, 477, 478, 484–485, 487, 488]. На його критику часом наражалися й раціоналістичні погляди таких поміркованих західних богословів, як Фредерік Фаррар та Вілібальд Байшлаг [1, с. 477, 489].

Та особливо Д. Богдашевський як апологет був занепокоєний «негативною» критикою Біблії внутрішнього, «домашнього» походження: він активно спростовував біблійно-критичних поглядів відомого мислителя й мораліста російського письменника графа Льва Толстого, висловлених тим у власноручному коментованому парафразі на євангельський текст, видаваному у 1892–1894 рр. у Женеві (Толстой, 1892–1894).

Власна позитивна апологетична програма Д. Богдашевського формувалася на підставі критики ідейних опонентів через опертя на таких закордонних ортодоксів різного конфесійного спрямування, як Пауль Шанц, Фредерік Годе, Річард Тренч [1, с. 476, 482, 485, 489].

Світоглядна та методологічна позиція у витлумаченні Біблії, висловлена Д. Богдашевським, стала своєрідною квінтесенцією попереднього апологетичного досвіду, накопичуваного в КДА. Вона успадкувала й продовжила, з одного боку, герменевтичну програму розбору й спростування «негативної» раціоналістичної біблійної критики, запропоновану свого часу ще єп. Михаїлом (Лузиним) [4, с. 142–144, 148]. З іншого боку, Богдашевський поділяв типові для київської традиції «супранатуралістичні» погляди, відстоювані в останній третині ХІХ століття у згаданих вище працях Х. Ордою та С. Сольським, а на зламі ХІХ та ХХ стт. – В. Рибінським та Ф. Покровським.

В позиції Богдашевського здійснився синтез філософсько-гносеологічних, біблійно-герменевтичних, церковно-догматичних та релігійно-практичних компонентів. Особливої уваги варті його «релігійна протофеноменологія» та «релігійна праксеологія» чудесного, які об'єктивно протистояли натуралістичним, психологізаторським, соціологізаторським та моралістичним інтерпретаціям проблематики релігійного досвіду.

Раціональні пояснення обставин євангельських чудес, як встановив київський дослідник, пропонувалися з деїстичних, пантеїстичних, або натуралістичних світоглядних позицій. Тут ним принципово покритиковані новозавітні коментарі, праці з євангельської історії та критичні життєписи Ісуса, написані Ф. Бауром (1847), Г. Ольсгаузенем (1853), Е. Ренаном (1863), Д. Штраусом (1864), К. Вайцекером (1864), К. Т. Каймом (1871), Б. Вайсом (1884), В. Байшлага (1893) [1, с. 474, 478; 2, с. 297, 299]. Зусилля пояснити чудо, надприродне «натуральним шляхом» – через аналогію з природними процесами, через психологічні мотиви (очікування, гіпнозиз, сугестивний вплив, приховані маніпуляції) [1, с. 489–490; 2, с. 292–293], або шляхом соціологічних чи

етично-соціальних інтерпретацій [1, с. 487; 2, с. 295], або міфологічні, алегорично-метафоричні та екзистенційно-метафізичні тлумачення [1, с. 478, 484, 489; 2, с. 292] мали результатом, на думку Д. Богдашевського, панування в тогочасному закордонному біблійстві етичного розуміння євангельського нарративу, яким перейнявся і Л. Толстой [1, с. 480; 2, с. 288].

«Етизація» тут протистояла «містичному есенціалізму»: раціоналізм нехтував сутнісною, онтологічною, а за релігійним світоглядом – містичною, Божественною основою моральних вимог, правил та ідеалів [2, с. 289]. Заперечення чуда в Біблії, в Євангеліях стає тоді ключовим пунктом негачії й самого християнства [2, с. 292].

Натомість київський дослідник пропонував своєрідну альтернативну раціоналізацію чудесного й надприродного, зображеного в Євангеліях, яка дозволила би ефективно протистояти «негативній» критиці. Він обґрунтовував тезу про те, що «надприродне не є проти-розумним, будучи над-розумним», свідомо спираючись на тих європейських філософів (Лейбніца, Локка), які сполучали власні засновки з креаціоністським «канонам старої апологетики»: царство природи підкорюється царству благодаті, чудо не порушує законів природи, а перемагає їх [1, с. 493; 2, с. 296].

Бачення Богдашевським суті євангельських чудес має виразно богословсько-апологетичне спрямування: справжні чудеса здійснюються лише Богом, або Боголюдиною. Так, суголосність чудес законам природи, або ж чудесне вилучення з природного порядку можливі лише завдяки божественним могутності та волі [1, с. 486; 2, с. 293, 296].

Запропонована Богдашевським раціоналізація євангельських чудотворних актів водночас протистоїть магічному (а відтак питомо натуралістичному), так і науково-«натуральному» сприйняттю чуда та заперечує соціологізаторські або етичні інтерпретації чудесного. Поєднання природного й надприродного в акті чудотворення, на думку Д. Богдашевського, вирізняється справжньою «економією» – відсутністю «марнотратства чудесної сили». Цю Божественну розумність богослов описує в термінах ідей кенозису, тринітарного та халкидонського догматів: «Господь, лише щойно явивши себе Богом, знову підкоряється законам та умовам Свого земного життя... виявляється Його смирення» [1, с. 487, 488, 489].

Дослідник, використовуючи своєрідну «протофеноменологічну» методологію, пропонує також класифікацію рівнів

та форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду. Така подія феноменально розгортається через певні структури релігійної свідомості, серед яких дослідник насамперед визначає а) переживання чудесного та б) переживання зустрічі з Абсолютом: «бачимо почуття здивування, поєднаного з благоговійним страхом перед великим Чудотворцем.... контраст між божественним Чудотворцем і слабкими людьми» [3, с. 263–264].

Рівні витлумачення чуда дослідник теж структурує, відзначаючи своєрідну тріаду: «грубо натуралістичне розуміння» – «символічне розуміння чуда» – визнання «історичного характеру чуда» [3, с. 264–265]. Ця тріада теж ніби-то здатна бути проінтерпретованою в історичних термінах. Адже форми сприйняття чуда теж змінювалися з часом та з еволюцією релігійної свідомості: від первісного забобонного страху до страху побожного, а згодом – до «вдячність перед Благодійником, який дав [їм] життя» [3, с. 273]. Феноменологія біблійного чуда обґрунтовується підкреслюється «фактичним здійсненням», перевіркою «безпосереднім досвідом» [3, с. 380], а саме в присутності свідків [3, с. 399].

Гносеологічний засновок апологетичних міркувань Богдашевського стосовно сприйняття чудесного в Біблії – утвердження його «узгодженості з нашим розумом» [1, с. 479]. Але які підстави, на думку київського біблієзнавця, існують для такої узгодженості, постійно заперечуваної критиками-раціоналістами? З точки зору гносеологічної чудо – надраціональний пізнавальний акт: «наша думка та уява відмовляються представити, як воно відбулося, але це не говорить, звісно ж, проти реальності самого чуда»; «чудо є над-розумним, але не проти-розумним» [1, с. 488, 490; 2, с. 296].

Тому не випадково Д. Богдашевський мусить визначати специфіку «розумності» чуда й надприродного в Біблії. Ця специфіка полягає саме в релігійній (а конкретніше – віросповідній) доцільності чудесного наративу: «в Євангелії немає чудес нерозумних, безцільних» [2, с. 298]. Євангельське чудо (як-от воскресіння померлих під час хресної смерті Ісуса (Мт. 27: 52–53), демонструється саме для переконання у вірі, для зміцнення віри, взятої в її догматичній визначеності: «ціль чуда є... знамення сили, величі Розп'ятого, рівним чином як і доказом того, що Його смертю буде цілковито подолана смерть, так що воно є знаменням майбутнього нашого Воскресіння» [1, с. 491].

В найважливіших євангельських оповідях про чудо простежується виразний зв'язок «звершення чуда» та «викриття невіри

учнів»; «мета чуда – саме зміцнення віри учнів» [3, с. 262, 263]. Чудо тому й здійснюється «в присутності небагатьох», що «негідні стати свідками ті, хто не вірував словам Господа» [3, с. 399]. Релігійна раціоналізація та феноменологічне виповнення чудесної події здійснюється саме в акті віри: «віри глибокої, в якій чуттєве пов'язується з надчуттєвим і в ньому утверджується, а щире «вірую» поєднується з видимим, чуттєвим опосередкуванням» [3, с. 401].

Д. Богдашевський виходить у своїх роздумах на протиставлення різних видів чи різних рівнів віри в чудесне й надприродне. Натуралістичній («магічній») вірі в наявність чуда як необхідного елементу світового порядку (тобто, фактично, натуральному поясненню чуда як природного) київський апологет протиставляє віру в Того, хто творить чуда – поєднуючи природне з надприродним і перемагаючи, перетворюючи природне надприродним у цьому поєднанні. Божественна сила, яка звершує чудо (як-от чудо зцілення), є «силою не матеріальною, фізичною, а духовною; вона дається лише віруючим» [3, с. 402]. Звідси виростає базовий конфлікт, який характеризує сприйняття чудесного – «неминучий конфлікт віри й невіри» [3, с. 378]. Цей конфлікт врешті-решт визначив герменевтичне ускладнення, так і не здолане до кінця київським дослідником.

Віра (чи невіра) в Бога як творця справжнього чуда тут є нерозривно пов'язаною з вірою (чи невірою) в істинність самого євангельського (а ширше – біблійного) наративу – як Слова Божого, переданого через пророків і апробованого тисячолітнім духовним досвідом Церкви. Тож для апологета імперативною є відверто теологічна вимога застосування унікальних критеріїв для прочитання та дослідження біблійного тексту – саме як священного, який не можна вимірювати мірою та критикувати методами, які можуть застосовуватися до «звичайних оповідей».

Таким чином, формується своєрідне «герменевтичне коло», в якому православний апологет повною мірою реалізує свою інтенцію. Вихід же за межі релігійного дискурсу з його метою й засобами переконування розриває це герменевтичне коло, у якому саме віра в надприродне, чудесне є підставою прийняття аргументації щодо історичності чуда. Київський православний академіст навіть крізь власний апологетичний пафос визнає неможливість апелювати до інших раціональних аргументів, окрім певної релігійної «доброчесності» своїх опонентів [2, с. 298].

Отже, низка знаних київських православних богословів та біблієзнавців були апологетами історизму біблійної оповіді та буквального сприйняття явленого там надприродного, чудесного

елементу. Їхня критика була спрямована як проти раціоналістично-натуралістичних та соціологізаторських пояснень, так і проти надмірного застосування алегоричних та моралістичних тлумачень Святого Письма. Вони прагнули очистити біблійні тлумачення від раціоналізму, деїзму, пантеїзму та натуралізму. Апологетична традиція, заснована наприкінці ХІХ ст. Х. Ордою, С. Сольським, підтримана далі Ф. Покровським та В. Рибінським, на початку ХХ ст. отримала свою квінтесенцію в своєрідній раціоналізації сприйняття чудесного в Біблії, здійсненій Д. Богдашевським.

Достовірність біблійного нарративу в його «найекстремальнішому» вигляді – оповіді про чудеса – базується, за Богдашевським, на узгодженні природних засад історичного процесу з його супранатуральним началом: Біблія розповідає про «надрозумне, але не протирозумне». Д. Богдашевський у специфічний спосіб здійснив апологетичну раціоналізацію акту сприйняття чудесного й надприродного в євангельському нарративі, продемонструвавши синтез філософських (феноменологічних, гносеологічних), біблійно-герменевтичних, релігійних (богословсько-догматичних і віросповідно-практичних) компонентів.

Дослідник запропонував своєрідну «протофеноменологічну» класифікацію рівнів та форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду, яка через певні структури релігійної свідомості, насамперед, переживання чудесного та переживання зустрічі з Абсолютом. Гносеологічний засновок апологетичних міркувань Богдашевського про сприйняття чудесного в Біблії – його узгодженість з нашим розумом. Йдеться про надраціональний пізнавальний акт, який все ж таки базується на специфічній розумності.

Історична еволюція релігійних форм супроводжувалася поступом в релігійному сприйнятті чуда – від грубо-натуралістичного – через символічне – до визнання його історичної достовірності. Таке визнання вимагає і специфічної раціональності, яка ґрунтується на релігійній прагматиці – на акті віри, в якому відбувається сакральна раціоналізація й феноменологічне виповнення чудесної події. Причому київський апологет протиставляє магічній вірі в чудо як необхідний елемент світового порядку віру в Того, хто творить чуда, поєднуючи природне з надприродним і перемагаючи, перетворюючи природне надприродним у цьому поєднанні.

Таким чином, запропонована Богдашевським раціоналізація євангельських чудотворних актів водночас протистоїть магічному (а відтак грубо-натуралістичному), так і науково-«натуральному» сприйняттю чуда, а також дозволяє екстрапо-

лювати апологетичну настанову і на заперечення соціологізаторських або етичних інтерпретацій чудесного.

Водночас віра в Бога як творця справжнього чуда тут є нерозривно пов'язаною з вірою в істинність самої Біблії як священного тексту. Це вимагає спеціальних герменевтичних засобів прочитання, які формують своєрідне герменевтичне коло, у якому саме віра в надприродне, чудесне є підставою прийняття аргументації щодо історичності чуда. Зусилля самого Д. Богдашевського на певному етапі викривають власну пізнавальну вразливість апологета перед запереченням релігійно-богословської дискурсивності та виходом за її межі, до яких удаються раціоналістично налаштовані опоненти.

Тут бачимо, як київський біблієзнавець-апологет у власній філософській іпостасі та інтенції об'єктивно характеризує визнання та допущення чуда як проблемний в самому собі пізнавальний акт. Так київське духовно-академічне біблієзнавство у розмислах своїх найкращих представників впритул наблизилося до зіставлення наукового й позанаукового знання, раціонального та позараціонального компонентів пізнавального процесу.

1. *Богдашевский, Д. И.* О Евангельских чудесах (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого) // Труды Киевской духовной академии. – 1900. – № 8. – С. 473–493.

2. *Богдашевский, Д. И.* О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение // Труды Киевской духовной академии. – 1902. – № 2. – С. 269–302.

3. *Богдашевский Д. И., прот.* Христос Спаситель как чудотворец // Труды Киевской духовной академии. – 1911. – № 10. С. 243–274; № 11. – С. 377–404.

4. *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Книга первая: Очерк истории толкования Библии. (Н. Троицкий, Ред.). – Тула: Тип. И. Д. Фортунатова, 1898.

5. *Орда, Х. М.* Обзорение иностранной духовной литературы // Труды Киевской духовной академии. – 1864. – № 10. – С. 229–260.

6. *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 Киевской духовной академии. – 1890. – № 1. – С. 61–98.

7. *Покровский, Ф. Я.* Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. професора Богословия в Эрлянгене // Труды Киевской духовной академии. – 1894. – № 8. – С. 630 – 663; № 9. – С. 146–170.

8. *Рыбинский, В. П.* Вавилон и Библия (по поводу речи Делича “Babel und Bibel”) // Труды Киевской духовной академии. – 1903. – № 5. – С. 113–144.

9. *Рыбинский, В. П.* Библейская ветхозаветная критика // Труды Киевской духовной академии. 1908. – № 12. – С. 57–613.

10. *Сольский, С. М.* Сверхъестественный элемент в новозаветном Откровении по свидетельствам Евангелий и посланий апостола Павла сравнительно с другими новозаветными книгами. – Киев, 1877.

11. *Сольский, С. М.* Докторский диспут экстраординарного профессора Киевской Академии, С. М. Сольского (11 октября 1877 г.) // Труды Киевской духовной академии. – 1877. – № 10. – С. 192–204.