

Сергій Головащенко

(Київ)

**Києво-могилянська та київська духовно-академічна традиції
прочитання й інтерпретації Святого Письма
в європейському контексті**

Становлення вітчизняної біблеїстики та європейський контекст

Повернення києво-могилянської та київської духовно-академічної традиції до поля зору історико-філософського й 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 й еволюції традиції поширення та інтерпретації Біблії¹ – бо ж процес збереження й опрацювання Біблії як сакрального тексту і літературного феномена, універсально «присутнього» в європейській культурі, є одним із необхідних підмурків становлення й розвитку релігійно-філософського освоєння світу, особливо у вітчизняній традиції. Історичне й теоретичне відтворення цього процесу уможлиблює 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, 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 історії².

Шляхи входження вітчизняної біблеїстичної книжності до універсального інтерпретативного контексту досягаються насамперед через виявлення: основних жанрів біблійних коментарів; реалізованих у цих жанрах герменевтичних підходів, прийомів та засобів екзегези, сформованих у 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 екзегези, які історично склалися. Це були юдейська та юдаїстична екзегеза; патристична традиція, середньовічна її еволюція в православ'ї та католицизмі; екзегеза протестантизму в її спіритуалістично-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 взаємодія, рецепція й засвоєння універсальних позитивних методологічних та світоглядних здобутків, що не виключало критики та явної неґації, які завжди цей процес супроводжували³.

Київська релігійно-богословська традиція поставала та еволюціонувала протягом своїх найважливіших, «смыслотворчих» століть на культурно-конфесійному «порубіжжі», пов'язуючи східну (грецько-слов'янсько-русько-українську) і 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, що їх заклали у європейській культурі Еразм Роттердамський у XVI-му і Бенедикт Спіноза у XVII ст., а також потужна хвиля палеографічних і текстологічних досліджень у XIX – на початку XX ст., пов'язаних з опрацюванням старовинних манускриптів у європейських бібліотеках та з археологічними знахідками у так званих «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 у представлених у цих текстах традиціях біблійної екзегези.

Контроверзи історичної зустрічі київської традиції з європейським екзегетичним досвідом

Поширення Святого Письма та дослідження Біблії 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. Це визначало апологетичну та дидактичну спрямованість досліджень та викладів. Церковна екзегеза принципово визнавала головну роль Передання у творенні канону Писання та його тлумачення, орієнтуючись на такі герменевтичні засоби, які залучали б текст Біблії до Передання як конститутивної, оцінювальної та інтерпретативної структури.

Закорінення біблійного тексту у церковній 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, вміщеного у храмі як символічно сконфігурованому «священному просторі». Прочитання Біблії у контексті Передання та літургії дало потужну традицію витлумачення, де мірою індивідуальної інтерпретативної ініціативи ставало «богословствування» в строгому сенсі – як унормований, унаочнений у догматах, ритуальних настановах та учительних коментарях авторитетів досвід Церкви. Саме долучення до церковного досвіду уможливлювало реалізацію особистісного начала в осягненні біблійного слова.

Тож історична зустріч київської традиції із європейським екзегетичним досвідом відбувалася протягом багатьох століть з різною мірою інтенсивності та багатьма формами взаємодії. Найпроблемнішим, але й найпліднішим тут був контакт православної ісагогіки й екзегези з феноменами, які виявлялися в лоні західного християнства (як католицького, так і протестантського). Це зумовило взаємодію, 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 значною мірою впливала на зміст і проблематику пошуків у галузі ісагогіки (зокрема, критики або захисту традиційної атрибуції біблійних текстів) та біблійної герменевтики (особливо у плані зіставлення букваль-

ного й символічного витлумачення, визначення можливостей та меж історичної інтерпретації тощо). Для православної традиції постала проблема виявлення і подолання власних сутнісних протиріч і 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 і протестантських школах та університетах Речі Посполитої й інших європейських країн. Наслідком стала відкритість як до католицької схоластики, так і до протестантського раціоналізму. Варто зазначити також 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 відкритість на європейський інтелектуальний спадок, готовність до інтелектуальної рецепції, що були наслідками феноменального православно-західного культурного синтезу, який сміливо запропонувала свого часу Києво-Могилянська академія, у XVIII ст. уживалися з реальністю імперської деєвропеїзації⁴, яка в «оновленій» у XIX ст. «московсько-православній» КДА породжувала внутрішній духовно-інтелектуальний конфлікт.

Так, у києво-могилянському середовищі ставав помітним розрив з вітчизняною традицією біблійної книжності. Вже у кінці XVIII ст. в академічній бібліотеці не було представлено слов'янських версій Біблії церковною або ж народною мовою, які виникли у XVI–XVII ст. внаслідок відомих зрушень у культурі і духовному житті Східної та Центральної Європи, до якої належали тоді українські й білоруські землі. Припускаємо, що це стало, з одного боку, наслідком уніфікації київської церковної книжності за загальноросійськими зразками, коли навіть створені у Києві книжки XVII–XVIII ст. ревізували московські церковні цензори. Це стосувалося і віросповідної (символічної), і богослужбової, і навчальної літератури. Прикладом є київське Православне сповідання віри 1640 р.: лише «*Короткий Катехизис*» 1645 р., виданий Петром Могилою, був автентичний щодо першоджерела і «не займаний» грецькими та московськими редакціями. Виправлення Острозької Біблії призвело до появи Московської першодрукованої Біблії; Требник Петра Могили 1646 р. також зазнавав ревізії у московському перекладі⁵. Проте якщо такі видання і були в академічних фондах ще з часів Могили (а Острозької Біблії це стосується напевно), то вони до кінця XVIII ст. просто не збереглися через руйнівну дію стихій. Під час пожежі 29 лютого 1780 р. згоріли майже усі

книги академічної бібліотеки, серед яких були і пожертвовані митрополитом Петром Могилою⁶.

Тому проблематичним був вплив на київську академічну дослідницьку та викладацьку практику тих біблійних перекладів та видань, які свого часу були виконані відповідно до вітчизняної (слов'яно-руської, староукраїнської) мовно-літературної традиції. Наслідком стало те, що вже на початку ХІХ ст. питання, чи існує Біблія або Новий Завіт «галицькою мовою» (народною, відмінною від церковної), стало каменем спотикання для вчених членів Київського відділення Російського Біблійного товариства⁷.

Вже останні роки існування «старої» Києво-Могилянської академії кінця ХVІІІ ст., представлені у документах, що стосуються, приміром, навчального процесу, створюють враження протиріччя між солідним всеєвропейським культурним та богословським потенціалом і доволі обмеженим його застосуванням. Практикувалося лише «роз'яснення» недільних та святкових євангельських читань і тлумачення Послань за святими отцями; з відносно «нових» європейських авторів – більш-менш постійно вживаними були твори дуже вузького жанрового та авторського кола, і лише ті, які витримали, очевидно, перевірку на відповідність православним настановам⁸.

Тим більше не можна твердити про хоча б трохи помітний розвиток історичної та історико-культурної критики в київському академічному середовищі (попри наявність відповідного досвіду у Європі і, здавалося б, значний рівень відкритості Києва) – судячи з доволі низької питомої ваги літератури, яка слугує відтворенню історико-культурного контексту: ономастиконів, джерел з біблійної географії або книг, присвячених стародавнім єврейським та грецьким святам біблійної доби⁹.

Водночас саме у кінці ХVІІІ – на початку ХІХ ст. репрезентативність європейських джерел з біблеїстики різко контрастувала з відсутністю відповідних вітчизняних видань. Навіть у тих 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 Іринеем Фальковським і за свою вірність традиційним принципам схвалений Синодом у 1806 р.¹⁰.

Мусимо визнати, що з можливостей, закладених свого часу у специфічному статусі київської академічної культури і відверто зазначених Теофаном Прокоповичем у «Духовному регламенті» – серед яких були і можливість «шукати допомоги від іновірних вчителів», і визнання, що й там можуть бути настанови, базовані на істині Писання та древніх церковних авторитетах – пе-

ремогла все ж повинність «не вчитися від них і не покладатися на їх казки»¹¹. Це був знак зміцнення зовсім не універсально-європейських і не екуменічно-толерантних вимірів духовно-інтелектуального життя. Це також був знак перетворення Київської академії із закладу університетського типу на вузько-церковний заклад, що часом доволі жорстко оцінювалося як «виродження з університетської структури на архаїчну богословську інституцію»¹².

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

¹ Див. про це: *Головащенко С. І.* Біблієзнавство. Вступний курс. – К.: Либідь, 2001. – С. 259; *Його ж.* Київська духовно-академічна традиція ХІХ – початку ХХ ст. в історії вітчизняного біблієзнавства // *Наукові записки НаУКМА.* – Т. 19: Філософія та релігієзнавство. – К.: Стило, 2001. – С. 87–88.

² 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; також: *Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев.* – М., 1987. – Вып. 1. – С. 68–83, 285–288, 290–294.

³ Про розвиток герменевтичних підходів у рамках різних шкіл та традицій біблійної екзегези 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; *Савваитов П.* Библейская герменевтика или толковательное богословие. – СПб., 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.

⁴ 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.

⁵ Див., напр.: *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. – Киев, 1898. – Т. 2; Приложения. – Примітки на с. 482.

- ⁶ Див.: *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой... – С. 320.
- ⁷ Див.: *Титов Ф.* Акты и документы. – Отд. III, т. IV. – № LXXX – рукописний збірник бібліотеки Київської духовної академії, № 1, арк. 33(11) зв.
- ⁸ Див., напр.: *Титов Ф.* Акты и документы. – Отд. III, т. I. – К., 1910. – № XIX. – С. 80; № XXXV. – С. 133–134; № XCII. – С. 362; № CII. – С. 390–391; № CXXXVI. – С. 653–654.
- ⁹ Див.: *Петров Н. И.* Акты и документы. – Отд. II, т. V. – № LXXVII. – С. 327, 465.
- ¹⁰ Див.: *Титов Ф.* Акты и документы. – Отд. III, т. II. – № LXXV. – С. 137.
- ¹¹ Цит. за: *Петров Н. И.* Акты и документы. – Отд. II, т. I. – Ч. 1. – № I. – С. 5.
- ¹² Див.: *Пахльовська О.* Києво-Могилянська академія як чинник... – С. 23.