

УДК 27-277"18/19"(4-15)

Сергій Головащенко

ІСТОРИЧНА КРИТИКА БІБЛІЇ ТА ВИКЛАД БІБЛІЙНОЇ ІСТОРІЇ В КДА КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ (Ф. ПОКРОВСЬКИЙ ТА В. РИБІНСЬКИЙ)

У статті проаналізовано позицію представників Київської біблеїстики кінця ХІХ – початку ХХ ст. щодо питань історичної критики Біблії та викладу біблійної історії, виявлену в полеміці з представниками західноєвропейської раціоналістичної біблеїстики.

Ключові слова: біблеїстика, біблійна історія, історична критика Біблії, Київська духовна академія.

Дослідження ідейно-концептуальних засад біблеїстики в КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття в контексті розвитку визначних європейських філософсько-богословських традицій спонукає до виявлення як структурних компонентів, так і герменевтичних програм та пояснювальних стратегій київської біблійної науки, визначених внутрішніми й зовнішніми чинниками еволюції 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 [1–5], ми постали перед необхідністю сфокусуватися на питанні, яке, суто технічно сформульоване як проблема суто біблеїстична, виявилось стрижневим не лише для даної галузі знань. Це питання актуальне в набагато ширшому плані: для богослов'я в цілому, з одного боку, і для т. зв. «позитивної» науки – з іншого.

Ідеться про виявлену в лоні біблійної історичної критики, а саме її раціоналістичних напрямів, проблему співвідношення наукового та богословського компонентів у структурі науки історії та, конкретніше, в структурі таких дисциплін, як біблійна або церковна історія. Ця проблема вийшла за межі 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 виміри світоглядів, тео-

ретично-методологічні, а також дидактично-методичні – у зв'язку з практикою викладання біблійної, церковної історії та, можливо, історії в цілому.

Адже, без сумніву, ідейно-смісловий зв'язок Біблії, біблійної картини світу з європейським поняттям історії, з історичною свідомістю потребує більшої дослідницької уваги й теоретичного освоєння. Цей зв'язок у християнську добу століттями виявлявся через практику Синописів – побудови та викладу всесвітньої історії з обов'язковим уведенням туди біблійної священної історії.

Своєрідність досліджуваної ситуації полягає в тому, що саме таку практику реалізувала концепція викладання історії в православних навчальних закладах за традиційним принципом побудови Синописів, коли біблійна оповідь про створіння світу й першоісторію людства ставала метаісторичною основою та смисловою домінантою, а часом (щодо найдавнішої історії людства) й альтернативою світській «усесвітній історії» [4, с. 48].

Тож мета статті полягає в описі й аналізі способу, в який у КДА наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. було поставлено проблему співвідношення богословського та позитивно-наукового компонентів у дослідженні й викладанні біблійної історії. Відповідно, завданнями розвідки будуть:

- ввести до наукового обігу низку релевантних із точки зору зазначеної проблематики публікацій, спеціально окресливши духовно-інтелектуальний та ідеологічний контекст їх

появи, а також їхнє значення для внутрішнього розвитку київського духовно-академічного середовища;

- на прикладі даних публікацій описати та проаналізувати смислову структуру полеміки між православними апологетами й раціоналістичними «негативними» критиками Біблії з приводу наріжних питань сприйняття, дослідження й викладу біблійної історії;
- перевірити припущення щодо значення порушених питань не лише для еволюції вітчизняної та європейської біблеїстики, а й для розуміння суті історичної свідомості, історії як науки та методології пізнання, врешті-решт, специфіки релігійної історії як предмета вивчення та викладання.

Джерельною базою роботи стануть кілька опублікованих у досліджуваній період в «Трудах КДА» праць визначних представників київської духовно-академічної біблеїстики, ґрунтованих на ідейно-теоретичній полеміці зі «стовпами» раціоналістичної біблійної критики та валідних із точки зору окреслених проблеми, мети й завдань [6–9]. Поява цих текстів саме в зазначений час та їх ідейно-теоретичний зміст видаються не випадковими. Досліджуваний історичний період став свого роду «осьовим часом», 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 й течії.

Київське (як і, ширше, всеросійське) духовно-академічне середовище в другій половині XIX – на початку XX ст. переживало світоглядну та інтелектуальну еволюцію. Для православної біблеїстики це були перші спроби зіставити вірність власній догматичній і культурній традиції з необхідністю входження до європейського духовно-інтелектуального простору. Наслідком цього мало стати утворення галузі досліджень, здатної розвиватися як у богословсько-апологетичному, так і в науково-критичному аспектах, а також з боку методи викладання. І тут найсуттєвіший був тісний зв'язок викладу знань про Біблію з церковно-дидактичними завданнями академічного богослов'я. Тож традиційний дисциплінарний розподіл у біблеїстиці та контроверза її методологій об'єктивно мали узгоджуватися зі специфікою православної духовної академії як офіційного навчального й богословського закладу.

Тому саме домінування апологетичних і морально-дидактичних завдань і відповідних світоглядних, методологічних і методичних вимог, зумовлене специфікою праці у вищому церковному духовно-навчальному закладі, визначило особливості теоретичних зацікавлень і

концептуальних акцентів у науково-богословській і викладацькій діяльності представників київської академічної професури означеного періоду. З суб'єктивної точки зору, найвизначніші викладачі КДА опинилися в ситуації суперечливої взаємодії рис критично настановлених дослідників та апологетично заангажованих чиновників. Це добре помітно в аналізованих творах.

Так, реагуючи на відому та дразливу для всієї європейської біблеїстики дискусію [5, с. 201–202], Ф. Покровський формулює проблему зіткнення не лише методологічних парадигм, а й світоглядних позицій, базованих на певних філософських і богословських впливах. Відповідно, це має значення не тільки наукове, а й догматичне та навіть духовне. До того ж, постановка, здавалось би, партикулярних питань т. зв. «біблійної ісагогіки» (про походження й авторство тих чи інших біблійних книг, історію становлення біблійного тексту, його автентичність як історичного джерела) призвела до суттєвого розширення методологічного «кута зору». Виявлялося, що питання постає «не лише стосовно науки Святого Письма, але є питанням релігійно-історичним» [6, с. 61]. Ішлося про зіткнення т. зв. «супранатуралістичного» пояснення характеру історичних процесів із поясненням критично-раціоналістичним. Перше київський богослов-біблеїст характеризує як таке, де «завдання історика – показати, як Бог досягає своїх цілей, незважаючи на зашкарублість людини...» [6, с. 61]. Цей підхід, «відзначаючи в біблійній історії взаємодію Божественної та людської діяльності, втримує в полі зору весь хід цієї історії, поданий у біблійних її джерелах, намагається пояснити й підтвердити, та навіть іноді поповнити історію свідченнями, позиченими з позабіблійних джерел» [7, II, с. 631]. Критично-раціоналістичне пояснення історії, на думку церковного апологета, навпаки, намагається, «не припускаючи безпосередньої Божественної участі, показати, як із природної релігії поступово, завдяки діяльності пророків та політичним обставинам, розвивався духовний монотеїзм і як цей монотеїзм потім зодягнувся потроху в зовнішні форми, викладені в законі Мойсеевому» [6, с. 61–62]. Методологічні наслідки та дидактичні результати такого підходу видаються з релігійно-апологетичної точки зору цілковито деструктивними: раціоналістична рефлексія, «вбачаючи в біблійній історії продукт лише людської діяльності, зокрема, ізраїльського народного духа, гранично спустошує найдавніші періоди біблійної історії й те, що наповнювало їх раніше, переносить, шматуючи, до пізніших періодів, ставлячи в кінець те, що було на початку» [7, II, с. 630].

Критично оцінюючи погляди раціоналістів на еволюцію структур П'ятикнижжя та інших частин старозавітного канону, Ф. Покровський вказує на домінування в поглядах опонентів певного філософського та логічного схематизму: «Очевидно, що Вельгаузен... виходить із переконання, що історія прямує шляхом так званого прямолінійного розвитку, не ухиляючись ані вправо, ані вліво, ані тим паче назад, але завжди вперед, і що через це певний закон, оскільки він даний, мусить утілюватися в життя, інакше навіть писати закони...» [6, с. 65]. Цей доволі виразний натяк на філософську тенденційність критиків-раціоналістів (зокрема, на вплив гегелівської філософської традиції) розгортається в панорамний огляд філософських впливів на дослідження Біблії та європейську богословську думку в цілому, здійснений дещо пізніше В. Рибінським. З нарису Рибінського про історію старозавітної критики видно, що філософська тенденційність раціоналістичної біблійної критики стали наслідком тривалої еволюції. Так, на противагу дослідникам апологетичного кшталту, погляди яких на ісагогічні питання визначала церковна традиція, критика раціоналістична з кінця XVIII століття базувалася, з одного боку, на перенесенні досвіду вивчення світської літератури на літературу священну, а з іншого – на запереченні містичного, «супранатурального» елементу в історії та походженні біблійних книг; до появи такого заперечення причетний англійський деїзм, німецький раціоналізм і романтизм [8, с. 598 – 603]. Відкинувши погляд на біблійні книги як результат Об'явлення, раціоналістична критика досліджувала їх «на підставі їх власного змісту або інших внутрішніх ознак. І якщо за цими ознаками походження книги слід було віднести до пізнішого періоду, ніж це робить Передання, то критик не може вагатися...» Саме заперечення церковного Передання стало ознакою науковості. Внаслідок цього «походження біблійних книг вони пов'язували назагал із пізнішим часом; самі книги характеризували як випадково укладені збірки різнорідних частин; у їхньому змісті вбачали легенди та міфи... при цьому Фатке конструював Старий Заповіт на засадах гегелівської філософії, а Де-Ветте приклав до змісту Біблії взятую у Фріза ідею релігії, видаливши з Біблії все, що не узгоджувалося з законами ідеальної розумної віри та релігійного почуття» [8, с. 604].

Поруч із крайньою, «негативною» раціоналістичною критикою, існували й «більш помірковані школи», декотрі з яких намагалися «примирити результати новітньої критики з церковними поглядами», як-от «школа модерністів» у католицькій бібліології (Луазі, Лагранж) або «граматично-історична школа» (Ге-

зеніус, Евальд, Гітциг). Однак їхні погляди на відношення змісту біблійних книг до Божественного Об'явлення «не відрізнялися суттєво від раціоналістичних» [8, с. 605–607].

Серед евристично цінних елементів критичної рефлексії аналізованих тут київських біблеїстів щодо раціоналістичної біблійної критики можна визначити такі. Перший момент – це критика реально слабких місць в аргументації тодішніх раціоналістів, зокрема, тенденцій панлогізму (очевидно, гегельянських за походженням), які породжували домінування логічного схематизму або нехтували емпіричними фактами, якщо емпірія не вкладалася в логічну схему. Цю критику Ф. Покровський і В. Рибінський застосовують до конкретних питань історії стародавнього Ізраїлю й історії біблійного тексту. Наприклад, аналізуючи взяте на озброєння «негативною» критикою твердження про неможливість появи серед стародавніх євреїв писаного закону в часи Мойсея, тобто до найдавніших старозавітних пророків-письменників, Ф. Покровський демонструє одне з найслабших місць у побудовах «критично-історичної школи» й доволі послідовно критикує цю позицію. Так, аргумент про відсутність писаного закону лише на підставі того, що на практиці його не виконували, не здається київському дослідникові переконливим: «невиконання закону в житті... не слугує безперечним доказом того, що самого закону не існує» [6, с. 67]. Схематизм і тенденційність «негативною» критики Покровський вбачає в «дивному ставленні до тексту... Звинувачуючи історичні книги в тому, що вони не містять вказівок на закон, їх змушують, утім, мовчати на тій підставі, що буцімто вони говорять речі, негідні з точки зору критики» [6, с. 70]. Фіксування слабких місць аргументації, втім, не вберігає Ф. Покровського від апологетично спрощених висновків та емоційно забарвлених інвектив, на кшталт звинувачень у «безцеремонності» [6, с. 73] та відсутності «любові до істини» [6, с. 98].

Ще один слабкий пункт теоретичних побудов й аргументації опонентів, покритикований тепер уже В. Рибінським у контексті відомого відгуку на виступи німецького пропагандиста т. зв. «панвавилонізму» – поширена тоді серед раціоналістів ідеологема. Згідно з нею, визнання близької схожості зображених у Біблії вірувань, моральних понять і релігійних переказів з позабіблійними, наприклад, з елементами вавилонської культури, – це «смертельний удар для звичних уявлень про богонатхненність Старого Завіту». Київський біблеїст підкреслює логічну слабкість цього аргументу. Такі констатації небезпечні 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 оригінальне, чуже щодо інших релігійних систем і взагалі недосяжне на природному шляху розвитку» [9, с. 127]. За умов правильної постановки це питання «не так догматичне, як історичне» [9, с. 128]. В. Рибінський схильний приймати історичну генезу релігійних вірувань різних народів, але за умов визнання примату супранатурального начала релігійної історії людства, явленого в біблійній історії. «Природність» розвитку постає на «грунті природжених людському духу релігійних потреб»; генетичний зв'язок припустимий скоріше через призму «спільного джерела, яке походило з першооб'явлення... спільне зерно, спільний переказ, опрацьований кожним народом у власний спосіб». Головне тут 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 припущення Божественного втручання» [9, с. 126, 129].

Набагато коректнішою (і це незаперечний теоретичний здобуток біблеїста), В. Рибінський вважає фіксацію «суттєвих відмінностей», які в більшості випадків «важливіші, ніж риси схожості» [9, с. 140]. Прямуючи до цього висновку, він указує на кілька принципових моментів. По-перше, Рибінський викриває ще одну методологічну помилку тодішньої раціоналістичної біблійної критики: поширене застосування безпідставних екстраполяцій та узагальнень на обмеженому емпіричному підґрунті: «не можна не зазначити, що дослідники, особливо схильні шукати джерела біблійних оповідань і вірувань поза Палестиною, зазвичай задовольняються малим: досить двох-трьох спільних рис, і генезу ідеї або інституції вже доведено...» [9, с. 139]. По-друге, вчений указує на правомірність застосування культурно-лінгвістичних критеріїв оцінки міри і глибини міжкультурних контактів та дифузії: «де існує... безперечне запозичення з Вавилону, там разом з предметом беруться і назви, як-от у системі монет, ваг і пізніше в архітектурі. А перший розділ книги Буття не має майже нічого спільного з вавилонським міфом у словесному вираженні» [9, с. 133]. По-третє, й це здається нам найвагомим, київський дослідник підкреслює принципову відмінність позабіблійних міфологій від теократично орієнтованої, вибудованої в дусі послідовного персоналістичного монотеїзму біблійної оповіді про творення світу: «Не можна не помітити, якими суттєвими рисами відрізняється вавилонська оповідь від біблійної. Вавилонський міф, воче-

видь, це не лише космологія, але й теогонія... 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» [9, с. 132].

Щоправда, слід визнати: ідея супранатурального характеру біблійної історії й ідея прамотеїзму [9, с. 140–144], з позицій яких В. Рибінський критикує погляди біблеїстів-раціоналістів, також вирізняються методологічною проблематичністю; вони дискусійні 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 давало підстави застосовувати компаративний підхід до аналізу еволюції релігійних явищ.

Ще одним евристично цінним елементом київської апологетичної рефлексії вважаємо представлену в 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, а й до всього канонічного біблійного тексту;
- поява актуальних аспектів критики, окрім традиційного: текстуального, літературного, археологічного, історичного, психологічно-антропологічного та навіть богословського;
- розвиток критичних методів і їх комбіноване застосування: «новітня біблійна критика черпає свої засоби звідусіль: із психології, мовознавства, історії літератури й історії загалом» [8, с. 607].

Аналізуючи панівний напрям раціоналістичної біблійної критики, пов'язаний з іменами Рейсса, Графа й особливо Вельгаузена, В. Рибінський визначає таку систему підходів та ознак:

- заперечення надприродного (в церковному сенсі) характеру старозавітної історії (тут дослідник солідарний з поданими раніше оцінками Ф. Покровського) та розуміння її як природного процесу поступового розвитку єврейського народу;
- оцінка П'ятикнижжя («закону Мойсеєвого») як результату, а не засадничої першооснови цієї історії; П'ятикнижжя складалося після Вавилонського полону з окремих історичних оповідань і збірок законів, які належали різним авторам («єговісти», «елогісти», «двेत्रономісти») та до різних епох;

- заперечення автентичності, древності та єдності П'ятикнижжя новітня критика поширила й на решту книг Старого Заповіту; час походження більшості з них усупереч традиції проголошено 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 укладено спеціально для пояснення сенсу пізніших релігійних інституцій і звичаїв, а також історичних подій і природних катаклізмів; їхнє значення суто інструментальне та практичне: висока художня цінність і релігійний зміст;
- утвердження ідейної ретроспективності біблійних оповідань: усю старозавітну писемність відредаговано в дусі пізніших поглядів, під кутом яких викладено й історію Ізраїлю [8, с. 607–611].

Також В. Рибінський спеціально виділяє системні риси критичної трансформації релігійної історії людства й давніх євреїв, здійсненої на старозавітному матеріалі бібліологами «графовельгаузенівської школи». Серед цих рис:

- утвердження політеїзму як первісної форми давньоізраїльської релігії;
- розгляд біблійного монотеїзму як результату тривалого історичного процесу, який проходив під впливом сусідніх культур, зокрема вавилонської;
- різке відмежування релігії стародавнього Ізраїлю від іудейства т. зв. «післяполонної доби»;
- виокремлення в ізраїльській релігії допророцького та пророцького періодів; вирішальне значення пророків, які очистили цю релігію від натуралістичних домішок, надали ізраїльському монотеїзмові духовного, етичного характеру й узагалі виробили ті зовнішні форми релігії, які набули завершеного вигляду в т. зв. «священницькому» кодексі та взагалі в Мойсеевому Законі;
- підсумком стала теза про те, що всі релігійні установи та звичаї давньоєврейського народу остаточно сформувалися не на початку ізраїльської історії, а лише наприкінці її [8, с. 612].

Зазначені вище «супранатуралістичний» погляд на історію в цілому, сотеріологічний провіденціалізм і персоналістичний монотеїзм як домінанти сприйняття релігійної історії людства загалом та біблійної історії зокрема стали підґрунтям апологетичних позицій досліджуваних представників київської духовно-академічної біблеїстики. Тож їхнє прагнення перевести цю позицію у практично-дидактичну площину виглядає зовсім органічно. Ідеться про таку рецепцію

здобутків західноєвропейської історії, археології, філології й інших наук в освоєнні різних аспектів походження та функціонування біблійного тексту, яка, на відміну від «негативної» критики, посилювала б зазначений апологетичний мотив. Тому не випадково й Ф. Покровський, і В. Рибінський шукали ідейних і теоретичних «спільників» на Заході. Бачимо обов'язкову фіксацію т. зв. «поміркованого» напрямку в західній біблійній науці, який, визнаючи потребу історичної та літературної критики біблійних книг, водночас прагне зберегти згоду з церковною традицією в 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 традиційного порядку викладу послідовності подій біблійної історії, узгодженого з церковним викладом [8, с. 612–613].

Надзвичайно промовистим є прагнення зміцнити апологетичну спрямованість дослідження й навчального викладу знань про Біблію (зокрема, біблійної історії) через залучення до «домашнього» вжитку творів апологетично налаштованих західних авторів. У нашому випадку фундаментальною відповіддю на «негативну» біблійну критику в Київській духовній академії вважалися використання написаних із апологетичних позицій базових підручників, «пристосованих до потреб тих, хто навчається у вищих школах». Тут цікавий образ «ідеального» підручника з біблійної історії, який, будучи вірним традиції, відповідав би й інтелектуальним вимогам часу, реальному стану наукових знань. Як зазначено, «була відчутна вже нагальна потреба такого викладу біблійної історії, який, суворо витримуючи і систематично презентуючи хід цієї історії, ... взяв би до уваги та гідно оцінив останні результати як новітньої критики біблійних книг, так і відкриттів у галузі єгиптології, ассириології 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» [7, II, с. 632].

Спробуємо систематизувати теоретичні критерії та методичні вимоги до такого підручника. Це насамперед:

- прихильність до «супранатуралістичного», телеологічного, провіденційного тлумаченню рушійних чинників історії («історичний задум Божий»); доволі прогресивним тут було

проголошення «синергійного» погляду на взаємодію в історії надприродного та людського: «чудесна діяльність Бога, що спрямовує хід історії... й разом з тим свобідна воля людини, що кориться Божій або протистоїть їй» [7, III, с. 161];

- критично-апологетичне ставлення до раціоналістичної моделі біблійної історії;
- посилання на докази «біблійні та позабіблійні», водночас – критична оцінка даних різних наук про історію та культуру стародавнього Сходу;
- не лише простий виклад біблійно-історичного матеріалу, а й посилання на ширше коло наукової та богословської літератури, з якої можна отримати повніші відомості;
- використання допоміжних засобів (списків літератури, хронологій, апологетичних приміток та коментарів);
- ісагогічний аналіз цілих біблійних книг або їх великих розділів;
- характеристики біблійних персонажів, аналіз мотивів їхньої поведінки та причин історичних подій тощо [7, II, с. 632–633; III, с. 161, 163–164; 165–169];

Апологетичний синтез науки й богослов'я визначає критерій достовірності біблійно-історичного викладу й істинності позицій дослідника: «щире бажання сказати те, що після всіх його досліджень вважає істиною його вчена християнська совість» [7, III, с. 169]. Саме тому богословська та методологічна реакція київських біблеїстів як викладачів церковно-апологетичного спрямування була пов'язана з рецепцією та пропагандою таких підручників.

На ґрунті дослідженого матеріалу нам вдалося встановити, що:

- визначні представники київської духовно-академічної біблеїстики кінця XIX – початку XX століття були залучені до полеміки з представниками раціоналістичної, т. зв. «негативної» біблійної критики з різноманітних питань щодо походження й функціонування біблійного тексту, зокрема, стосовно історичної критики Біблії та викладу біблійної історії, де київські біблеїсти виступали – і 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 факторів історичного процесу, в якому панував надприродний чин-

ник, інтерпретований із позицій християнського персоналістичного монотеїзму;

- базовою методологічною ознакою цієї реакції стало виявлення на тлі конкретної дослідницької та дидактичної проблеми (історичної критики Біблії й навчального викладу біблійної історії) ширшого питання щодо синтезу та співвідношення теологічного й наукового компонентів таких дисциплін, як біблійна та церковна історія й навіть історія всесвітня;
- теоретичне розв'язання цієї проблеми в проаналізованих творах було запропоноване, зокрема, через проголошення т. зв. «синергійного» підходу до пояснення чинників та смислу подій усесвітньої історії, де прообразом і смисловою домінантою залишалася біблійна історія;
- «синергійний» підхід розвивав т. зв. «супранатуралістичне» пояснення історії та долав односторонність історичної рефлексії, здійснюваної з апологетичних, теїстично-провіденціалістських позицій. Плідність цього підходу, що народжувався в аналізовану добу, підтвердило постання в лоні православної біблеїстики таких форм імплементації здобутків історичної критики Біблії, як «нова ісагогіка» та «нова екзегеза», відповідники яких існували й у католицькій, і в протестантській традиціях;
- визнання київськими біблеїстами принципу історичного розвитку релігійності людства, хоча й трансформоване апологетичною установкою провіденційно орієнтованого монотеїстичного супранатуралізму, все ж давало підстави застосовувати компаративний підхід до аналізу еволюції релігійних явищ;
- важливе значення для розвитку православної біблеїстики також мала здійснена в проаналізованих творах систематична критика вагомих методологічних і логічних помилок, що їх припускалися представники раціоналізму в біблеїстиці другої половини XIX – початку XX століття. Така критика сприяла подоланню односторонності раціоналістичного підходу;
- нарешті, показано, що 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, вводячи до викладацького обігу богослужбово-дидактичний доробок т. зв. «поміrkованих» західних біблеїстів-апологетів і пропагуючи відповідні навчальні тексти.

1. Головащенко С. І. Біблеїстична проблематика в Академії у 1861–1914 рр. (за публікаціями в «Трудах КДА») / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 35. Київська Академія. – К. : «KM Academia», 2004. – С. 51–60.

2. Головащенко С. І. Європейська біблеїстика в Київській Академії : текстуальна репрезентація персоналій та традицій / С. І. Головащенко // Магістеріум. – К. : «KM Академія», 2002. – С. 22–34.

3. Головащенко С. І. Західноєвропейська біблійна критика в київській академії : досвід сприйняття (друга половина XIX – початок XX ст.) / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 63. Філософія та релігієзнавство. – К. : «КМ Академія», 2007. – С. 79–83.
4. 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. – К. : «КМ Академія», 2009. – С. 44–53.
5. 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. – К. : «КМ Академія», 2008. – С. 188–213.
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.) / Ф. Я. Покровский // Труды Киевской духовной академии. – 1890. – Т. I. – № 1. – С. 61–98.
7. Покровский Ф. Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. профессора Богословия в Эрлангене. Т. I. с. 1 – 498. Эрланген. 1875 г. Т. II. с. 1–472. Эрл. 1884. Т. III. с. 1–674. Эрланген и Лейпциг. 1893 / Ф. Покровский // Труды Киевской духовной академии. – 1894. – Т. II. – № 8. – С. 630–663; Т. III. – № 9. – С. 146–170.
8. Рыбинский В. П. Библиейская ветхозаветная критика / В. П. Рыбинский // Труды Киевской духовной академии. – 1908. – т. III. – № 12. – С. 575–613.
9. Рыбинский В. П. Вавилон и Библия (по поводу речи Делича «Babel und Bibel») / В. П. Рыбинский // Труды Киевской духовной академии. – 1903. – № 5. – С. 113–144.

S. Golovashchenko

HISTORICAL BIBLICAL CRITICISM AND BIBLICAL HISTORY TEACHING IN KYIV ACADEMY ON THE END OF XIX – BEGINNING OF XX CT. (F. POKROVSKY'S AND V. RYBINSKY'S EXPERIENCE)

Kyiv biblicistic tradition's position in the issues of historical biblical criticism and biblical history teaching, which was discovered during polemics with representatives of west-european racionalistic biblicistics.

Keywords: biblical studies, biblical history, historical biblical criticism, Kyiv Theological academy.

УДК 23/28+330.341.1

Тарас Борозенець

ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЙНОГО ПІЗНАННЯ В СУЧАСНОМУ ХРИСТІЯНСТВІ

Статтю присвячено розгляду фундаментальних викликів, які постають перед сучасним християнством не в умоглядній, а в екзистенційно-практичній площині. Які відповіді пропонують основні напрями християнства на запити людства XXI ст.? Чи може пізнання Бога бути дієвою відповіддю на людські потреби? Наскільки сьогодні взагалі можливе релігійне пізнання? Адекватні відповіді на ці запитання можливі, на думку автора, лише на шляху феноменологічно-компаративного аналізу зовнішнього та внутрішнього аспектів існування християнства в постмодерному світі.

Ключові слова: релігійне пізнання, християнство, православ'я, католицизм, протестантизм, науково-технічний прогрес, постмодернізм, секуляризація, дехристиянізація, модернізм, консерватизм, екуменізм.

У християнській традиції весь комплекс життя зумовлений, натхнений, спрямований і навіть ототожнений з процесом релігійного пізнання через віру, шляхом якої християнин сподівається

поєднатися з самим Богом як уседосконалим буттям і безмежним джерелом усіх благ. На цьому шляху християнин натрапляє на ряд перешкод, пов'язаних із його залученістю як до