

Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

На правах рукопису

ГОЛОВАЩЕНКО СЕРГІЙ ІВАНОВИЧ

УДК [27-23-756:116+3.071](477-25)"18/19"

БІБЛІЄЗНАВСТВО В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ
(XIX – ПОЧ. XX СТ.): СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТОК

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант:
Ткачук Марина Леонідівна,
доктор філософських наук,
професор

Київ–2015

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1 БІБЛІЄЗНАВСТВО В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.: СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	18
1.1 Біблієзнавство в КДА XIX – початку XX ст.: історіографічний аспект.....	19
1.2 Теоретичні та методологічні проблеми вивчення біблієзнавчої спадщини Київської духовної академії.....	44
1.3 Київське духовно-академічне біблієзнавство XIX – початку XX ст.: джерельна база дослідження.....	69
Висновки до першого розділу.....	83
РОЗДІЛ 2 БІЛЯ ВИТОКІВ КИЇВСЬКОГО ПРАВОСЛАВНО- АКАДЕМІЧНОГО БІБЛІЄЗНАВСТВА XIX – ПОЧАТКУ XX ст.	86
2.1 Поширення Святого Письма в Україні: домогилянський та ранньомогилянський періоди.....	87
2.2 Біблієзнавство у Києво-Могилянській академії та європейська традиція дослідження Біблії: тексти і контексти.....	100
2.3 Київське біблієзнавче середовище XVIII – початку XIX ст.: постаті й здобутки.....	113
Висновки до другого розділу.....	136
РОЗДІЛ 3 БІБЛІЄЗНАВСТВО В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.: ОСВІТНІЙ ТА ПРОСВІТНИЦЬКИЙ АСПЕКТИ.....	138
3.1 Біблієзнавча освіта в Київській духовній академії: становлення змісту, структури й функцій.....	139
3.2 Викладання біблійних мов у Київській духовній академії: культурно- історичний, конфесійний і дидактичний виміри.....	182

3.3 Святе Письмо в контексті просвітницької діяльності професорів-біблієзнавців Київської духовної академії	199
Висновки до третього розділу.....	224
РОЗДІЛ 4 БІБЛІЄЗНАВЧІ СТУДІЇ В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ І ВІТЧИЗНЯНИЙ КОНТЕКСТИ.....	228
4.1 Основні напрями біблієзнавчих студій у Київській духовній академії ХІХ – початку ХХ ст.....	229
4.2 Слов'янська Біблія в Київській духовній академії: текстуальна «присутність» і досвід дослідження.....	257
4.3 Синодальний переклад Біблії: доробок КДА.....	272
4.4 Західноєвропейська біблієстика в осмисленні професорів Київської духовної академії.....	286
Висновки до четвертого розділу.....	304
РОЗДІЛ 5 ПРОБЛЕМНЕ ПОЛЕ КИЇВСЬКОГО ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНОГО БІБЛІЄЗНАВСТВА ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.....	307
5.1 Православна біблійна ісагогіка в КДА: пошуки та здобутки.....	308
5.2 Київська духовна академія і становлення біблійної археології.....	320
5.3 Текстуальна, філологічна й літературна критика Біблії у спадщині професорів КДА.....	337
5.4 Історична критика Біблії та погляд на біблійну історію: богословсько-апологетичний дискурс кінця ХІХ – початку ХХ ст.....	364
Висновки до п'ятого розділу.....	391
ВИСНОВКИ.....	393
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	406

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Модернізація світоглядних і методологічних засад релігієзнавчих та богословських досліджень об'єктивно інтенсифікує пошуки у царині біблієзнавства. Орієнтація на світовий досвід має враховувати вітчизняну культурну та конфесійну специфіку. Тож перед українською релігієзнавчою наукою постає потреба в цілісній і всебічній реконструкції ідейних, методологічних та дидактичних підвалин розвитку вітчизняної традиції вивчення Біблії. Це передбачає освоєння доробку як окремих дослідників, так і цілої фахової спільноти, пов'язаної з продукуванням знань про Біблію, їх академічним викладанням і популярним просвітницьким поширенням. Така спільнота сформувалася у Київській духовній академії (КДА) XIX – початку XX ст. При цьому її внесок до останнього часу залишався в Україні невивченим. На часі систематична реконструкція, введення до обігу, наукове осмислення здобутків вихованців і викладачів КДА у дослідженні та викладанні Біблії.

Київське біблієзнавство привернуло увагу фахівців ще у другій половині XIX – на початку XX ст. Свідченням цього є, зокрема, нариси з історії вивчення та функціонування Біблії у вітчизняній православній культурі (С. М. Сольський); екскурси з історії КДА, що містять, з-поміж іншого, перші узагальнення її біблієзнавчого доробку (І. М. Корольков, І. Г. Малишевський, прот. Ф. І. Титов); праці, присвячені проблемам, завданням та напрямам розвитку біблієзнавства в Російській імперії (архієп. Михаїл (Лузін), І. О. Чистович, М. В. Нікольський, Ф. Г. Єлеонський). Певні спроби репрезентації та оцінки персонального доробку провідних дослідників Біблії з КДА здійснено також у працях меморіально-біографічного і мемуарного жанрів, написаних учнями й колегами. Фрагменти історичної та теоретичної рефлексії біблієзнавства у КДА в контексті аналізу еволюції православного богослов'я трапляються у творах

діячів російської еміграції ХХ ст. (прот. Г. В. Флоровський, М. Н. Глибоковський). Спробу опису дослідницького та освітнього процесу в київських духовних школах здійснено також у православній українській еміграції (А. І. Жуковський).

Перерва у розвитку київської богословської традиції і відсутність прямих стимулів до її наукового вивчення призвели до того, що світська радянська та рання пострадянська історіографія цілковито знехтувала біблієзнавчою спадщиною КДА (М. Е. Міхейкіна). Висвітлення історії православної біблійної науки церковними авторами почалося з середини 1980-х рр. на хвилі пізньорадянської лібералізації і стосувалося насамперед Московської та Санкт-Петербурзької духовних академій (свящ. В. Строганов, ієромон. Іануарій (Івлієв), ієромон. Алексій (Макринов)). Натомість доробок біблієзнавців КДА аж до початку 2000-х рр. згадували лише у панорамних оглядах та енциклопедичних біобібліографічних статтях, присвячених російському православному біблієзнавству (прот. О. Мень, прот. Р. Снігірьов, Н. Н. Каспарова, О. В. Курочкіна, Н. С. Степанова, А. С. Чистякова). Маючи на меті спроби реконструювати історико-культурний і богословський контекст православних біблієзнавчих досліджень та презентувати їхню дисциплінарну структуру, праці зазначених авторів, зрозуміло, хибували на ретроспективність, надмірну загальність та побіжність у тих частинах, що стосуються доробку конкретних авторів та освітньо-наукових осередків.

Лише від початку 2000-х рр. спостерігаємо спроби спеціального вивчення біблієзнавчої спадщини КДА, ініційовані українськими дослідниками. Суттєвим стимулом для такого вивчення стала необхідність реалізації одного з найважливіших завдань сучасного вітчизняного релігієзнавства, що полягає у здійсненні всебічної фахової реконструкції та аналізу історії релігійної і богословської думки на українських теренах. Вагомим імпульсом виявилось також прагнення як церковних, так світських вчених до розвитку православної богословської освіти та науки в Україні.

Зокрема, протягом останнього десятиліття здійснено перші кроки в дослідженні біблієзнавчого доробку низки київських академістів XIX – початку XX ст.: С. М. Сольського, Я. О. Олесницького, прот. Ф. І. Титова, прот. Ф. Я. Покровського, В. П. Рибінського, прот. О. О. Глаголева, Д. І. Богдашевського (архієп. Василя). Розвідки відповідного тематичного спрямування вписані, здебільшого, у загальний історико-церковний, історико-філософський та історико-богословський контекст (С. І. Головащенко, І. А. Карсим, прот. М. Макар, М. Л. Ткачук, В. І. Ульяновський) або в контекст історії сходознавчих студій в Україні (Е. Г. Циганкова). Відомості про біблієзнавчі здобутки окремих київських академістів містяться у панорамних оглядах київської духовно-академічної традиції, хоча й репрезентовані надто фрагментарно (Н. А. Шип).

Разом із тим, попри певний досвід в опануванні теми, набутий авторами дореволюційних часів, православних діячів еміграції XX ст. та сучасними церковними і світськими дослідниками, біблієзнавчі студії у КДА XIX – початку XX ст. досі не ставали предметом цілісної і систематичної фактологічної та теоретичної реконструкції. Висвітлення біблієзнавчого доробку викладачів та вихованців КДА залишається епізодичним та слабо структурованим у дисциплінарному відношенні. Дослідницькі рефлексії щодо вивчення Біблії київськими академістами, як правило, недостатньо враховують безпосередній контекст їх богословсько-освітніх, просвітницьких та церковно-місіонерських практик. Таким чином, до цього часу не сформовано цілісного уявлення про біблієзнавчу спадщину КДА та місце і роль цієї інституції у становленні традиції дослідження й викладання Біблії на східнослов'янських теренах.

Представлена дисертація є спробою заповнити зазначену прогалину, окреслити широту проблемного поля та перспективи наукового розроблення питань, пов'язаних із реконструкцією історії київського духовно-академічного біблієзнавства, актуалізувати відповідний напрям наукових досліджень у сучасному українському академічному середовищі.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертацію підготовлено у межах науково-дослідних тем «Філософська і богословська думка в Київській духовній академії на початку ХХ ст.» (держреєстраційний № 0109U000442) та «Київська духовна академія (1819–1924) в іменах» (держреєстраційний № 0113U002485) кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія» (далі – НаУКМА).

Метою дисертаційної роботи є реконструкція та осмислення традиції біблієзнавчих студій і викладання знань про Біблію у Київській духовній академії ХІХ – початку ХХ ст.

Реалізація поставленої мети потребує розв'язання таких дослідницьких завдань:

- здійснити комплексний аналіз світської та церковної історіографії предмету дослідження;
- визначити теоретичні принципи й методологічні засади релігієзнавчого опрацювання теми;
- на підставі залучення до наукового обігу історичних документів і першоджерел сформувати джерельну базу вивчення київського духовно-академічного біблієзнавства ХІХ – початку ХХ ст.;
- проаналізувати історико-культурний, освітній і релігійний контекст, ідейні та інституційні чинники формування біблієзнавчого дискурсу у КДА ХІХ – початку ХХ ст.;
- за допомогою дослідження інституційних джерел реконструювати систему викладання знань про Біблію, що склалась у КДА в ХІХ – на початку ХХ ст. (її організацію, структуру, особливості змісту й методики) та висвітлити досвід дидактичного теоретизування біблієзнавців КДА;
- на основі аналізу теоретичної спадщини провідних біблієзнавців КДА зазначеної доби окреслити проблемне поле, предметно-

тематичну структуру та жанрові особливості їхніх фахових досліджень;

- виявити науково значущі результати студій київських академістів у конкретних галузях біблієзнавства;
- осмислити набутий викладачами і вихованцями КДА досвід популяризації знань про Біблію та їх застосування в релігійно-просвітницьких та місіонерських церковних практиках;
- визначити зміст і специфіку біблієзнавчих досліджень у КДА в контексті церковно-богословських завдань та взаємодії з європейською і світовою біблійною наукою;
- з'ясувати місце і роль КДА у розвитку православного біблієзнавства на вітчизняних теренах.

Об'єктом дослідження є богословська спадщина Київської духовної академії XIX – початку XX ст.

Предмет дослідження становить досвід біблієзнавчих студій і викладання знань про Біблію у Київській духовній академії зазначеної доби.

Методи дослідження визначено на основі загальнонаукових принципів системності, цілісності, об'єктивності, доказовості, історизму. Враховуючи специфіку предмета і визначаючи методологічні засади саме релігієзнавчого дослідження теми, дисертант формував установку на вивчення біблієзнавства як історії освоєння сакрального тексту, домінантного у вітчизняній релігійній культурі. Це актуалізувало принципи толерантності, діалогізму, ідейної та конфесійної незаангажованості.

Аналіз еволюції біблієзнавчої традиції у КДА на хронологічно тривалому відрізку часу визначив необхідність застосування історико-генетичного та історико-типологічного методів дослідження. Вивчення її конкретних елементів здійснено за допомогою структурно-функціонального аналізу, що забезпечив виявлення особливостей організації, структури, змісту та методики як академічного, так і популярного викладання знань про Біблію у КДА в XIX – на початку XX ст.

Культурно-освітній і релігійний контекст, ідейні та інституційні чинники формування біблієзнавчого дискурсу в КДА ХІХ – початку ХХ ст. реконструйовано на основі культурологічного, контекстуального та компаративного підходів, застосування яких визначило розгляд біблієзнавчої традиції КДА ХІХ – початку ХХ ст. як феномену богословської та гуманітарної культури тієї доби і водночас вияву особистісної творчості її речників, уможливило аналіз змісту і специфіки біблієзнавчих досліджень у КДА в контексті церковно-богословських завдань і взаємодії з європейською та світовою біблійною наукою.

Застосування елементів просопографічного аналізу зумовило акцент на специфічних для соціуму, доби та конфесії способах вироблення і трансляції біблієзнавчих знань, на їх виявленні в досвіді певної професійної групи та її окремих представників.

Формуючи історіографічну і джерельну базу дослідження, аналізуючи інституційні джерела КДА, мову, термінологію, нарративні засоби київських біблієзнавців, дисертант послуговувався методами текстуального, лексико-термінологічного, формально-жанрового, сюжетно-композиційного, проблемно-змістового аналізу. Вивчення корпусів однорідних текстів (наприклад, бібліографічних оглядів або рецензій) додатково потребувало застосування методів контент-аналізу й узагальнення.

Герменевтичний та ідейно-концептуальний аналіз науково-богословської творчості київських академістів у конкретних галузях біблієзнавства дав змогу виявити світоглядні орієнтири, теоретичні засади й науково значущі результати їхніх студій.

Системний підхід уможливив синтезування результатів вивчення й викладання Біблії у КДА ХІХ – початку ХХ ст. із застосуванням зазначених вище способів аналізу, визначив бачення цього комплексного феномену в цілісності та повноті його інтелектуальних і духовно-практичних вимірів – як відображення тогочасних наукових, богословських, морально-етичних, суспільних, дидактичних поглядів та уявлень, як елемент системи освітніх,

дослідницьких та ідейно-виховних практик, як інституційовану спільноту з предметно і тематично специфічним полем діяльності.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у здійсненні першого у релігієзнавчій науці дослідження процесів становлення і розвитку біблієзнавства в Київській духовній академії XIX – початку XX ст., а також реконструкції останнього як цілісної системи дослідницької та викладацької діяльності.

Здійснене дослідження дало можливість обґрунтувати низку положень, що вирізняються науковою новизною і виносяться на захист:

Уперше:

- обґрунтовано методологічну значущість вивчення біблієзнавчої спадщини Київської духовної академії XIX – початку XX ст. як специфічного явища богословської, наукової та гуманітарної культури тієї доби й водночас вияву персональної творчості її речників; як цілісної єдності досліджень Біблії та викладання знань про неї в контекстах вищої православної духовної освіти, масових церковних практик (релігійно-просвітницької, місіонерської), взаємодії релігійного й наукового знання;

- сформовано джерельну базу вивчення біблієзнавчих досліджень та викладів у КДА XIX – початку XX ст. на підставі вивчення дослідницьких та критико-бібліографічних творів київських академістів-біблієзнавців, а також уперше введених до наукового обігу інституційних і навчально-методичних документів КДА, програм та конспектів навчальних курсів, матеріалів дискусій з теоретичних і методичних питань, викладацьких рецензій та відгуків на дослідження з біблійної тематики;

- реконструйовано систему біблієзнавчої освіти у КДА; з'ясовано, що головною ознакою її інституційного оформлення став предметно-дисциплінарний розподіл за кафедрами Святого Письма Старого й Нового Завіту, біблійної історії, біблійної археології та давньоєврейської мови, який корелював зі змістом таких дослідницьких напрямів, як біблійна ісагогіка, біблійна археологія та культура, біблійна текстологія, дослідження біблійних

мов та перекладів, історична та літературна критика Біблії, біблійна екзегеза й богослов'я;

– на підставі систематичного аналізу дидактичного теоретизування київських академістів-біблієзнавців виявлено, що їхні пошуки та зусилля спрямовувалися на посилення ролі студіювання Біблії у богословській освіті, підвищення якості вивчення біблійних мов та створення досконалих біблієзнавчих підручників; доведено, що їхні дидактичні підходи ґрунтувалися на захисті автентичності, достовірності, цілісності біблійного тексту відповідно до завдань церковної богословської освіти, місії, релігійної просвіти та виховання;

– окреслено предметно-тематичну структуру біблієзнавчих досліджень у КДА ХІХ – початку ХХ ст., що включала: перекладання Біблії, розвідки з біблійної ісагогіки, екзегези та богослов'я, вивчення біблійної історії та археології, дослідження біблійної апокрифіки, текстологічну, філологічну, літературну та історичну критику Біблії;

– увиразнено науково значущі результати студій київських академістів у текстологічному та філологічному опрацюванні Біблії (критичне зіставлення церковнослов'янського та масоретського текстів, наукове та навчальне застосування авторських біблійних перекладів), в біблійній археології (еволюція від описів первинного емпіричного матеріалу до історико-культурних реконструкцій та теоретичних узагальнень), в біблійній ісагогіці (обґрунтування православних ісагогічних викладів на основі взаємодії історичного та догматичного підходів), в літературній критиці Біблії (конструктивне використання здобутків тогочасного мово- й літературознавства для аналізу давньоєврейської старозавітної поетики), в біблійній герменевтиці та екзегезі (тлумачення російського Синодального перекладу шляхом мовного та історико-культурного аналізу);

– визначено, що евристична та методологічна цінність парадигми біблієзнавчих досліджень, що склалась у КДА впродовж ХІХ – початку ХХ ст., полягала в критичному освоєнні закордонних джерел, у залученні

актуальних наукових даних, дослідницьких підходів і технік, у прагненні балансу між відданістю догматичній традиції та дотриманні вимог наукової раціональності; при цьому виявлено, що основний вектор розвитку православного біблієзнавства у КДА визначався і коригувався церковно-апологетичними запитами щодо дослідницького пошуку та конфесійною специфікою учбового закладу;

– розкрито специфічний характер зумовленого ідейно-конфесійними завданнями КДА, як навчально-богословського закладу, сприйняття київськими академістами здобутків світового біблієзнавства, який полягав у дослідницько-дидактичній рецепції доробку іноземних дослідників-«ортодоксів» і запереченні раціоналістичної біблійної критики шляхом захисту традиційної атрибуції та автентичності біблійних текстів, зіставлення їх буквального й символічного тлумачення, визначення пізнавальних можливостей та меж їх історичної інтерпретації; з'ясовано, що критика раціоналізму здійснювалася київськими академістами на основі принципів сакральності Біблії, історично-догматичної єдності Писання й Передання, супранатуралізму та провіденціалізму; водночас виявлено, що визнання ними еволюції релігійності людства уможливило історичний та компаративний підходи, сприяючи зародженню у КДА елементів «проторелієзнавства» на ґрунті біблійних досліджень;

– встановлено, що популяризація знань про Біблію у КДА наприкінці XIX – початку XX ст. відбувалася шляхом укладання правил популярних біблійних тлумачень, створення проєктів «шкільних Біблій», публічної пропаганди суспільного значення та моральної цінності Святого Письма, розробки методик застосування Біблії в просвітницькій та місіонерській праці; при цьому виявлено суперечливий характер узгодження біблієзнавцями КДА академічного освоєння Біблії з її конфесійно адаптованою до масової релігійної свідомості презентацією у практиках міжконфесійної полеміки та місіонерства;

– доведено наявність сформованої протягом XIX – початку XX ст. традиції київського духовно-академічного біблієзнавства, увиразненої в діяльності цілісної дослідницько-викладацької спільноти, згуртованої єдиним комунікативним простором, спадковістю категоріального апарату й герменевтичних принципів біблієзнавчого знання, його «шкільним» характером, дисциплінарно забезпеченим навчанням за «кафедрами», ретрансляційним зв'язком «учительства-учнівства», критичною рецепцією здобутків інших біблієзнавчих традицій;

– з'ясовано, що культурно-національна ідентичність київського духовно-академічного біблієзнавства формувалася в умовах, коли іноземний та іновірний досвід вивчення Біблії адаптувався до православної мовної і літургійної специфіки, а уніфікація за великоросійськими зразками визначала виховану у КДА надетнічну «імперську ідентичність» (православність, «самодержавність», становість, належність до регіонального різновиду «руської православної народності») більшості київських академістів; водночас обґрунтоване припущення, що наявність «київської» регіональної та особистісної специфіки контакту професорів-біблієзнавців КДА з навколишнім культурним середовищем сприяла формуванню передумов для підготовки україномовних перекладів біблійних текстів та оновлення церковного життя в Україні у революційні роки.

Уточнено :

– наявність безпосереднього впливу на формування традиції київського духовно-академічного біблієзнавства XIX – початку XX ст. києво-могилянської культури XVII – XVIII ст., а саме: напрацьованого її представниками досвіду рецепції новочасної європейської науки, спроб прочитання Біблії крізь призму текстуальної, філологічної, літературної та історичної критики (що втілилися в гебраїстичних студіях, викладанні біблійних мов, біблійно-перекладацькій праці, екзегезі), второваного у КМА

конфесійно визначеного шляху сприйняття європейського інтелектуального ресурсу в біблієзнавчих дослідженнях та освіті;

– вагому роль у формуванні київського духовно-академічного біблієзнавства XIX – початку XX ст. систематичної комунікації провідних біблієзнавців КДА із фахівцями інших православних духовних навчальних закладів Російської імперії, а також їх безпосередній участі у всеросійських науково-богословських проєктах (створення й популяризації Синодального перекладу Біблії, «Толковой Библии» О. П. Лопухіна, «Православной богословской энциклопедии»);

– особливості «київської версії» православної біблійної апологетики кінця XIX – початку XX ст., що увиразнилася в обґрунтуванні викладу біблійних знань з позицій супранатуралізму, провіденціалізму, телеології, історичності біблійної оповіді; в осмисленні біблійно-історичних і біблійно-богословських аспектів «єврейського питання», у протистоянні на біблійному ґрунті іновірним (протестантсько-«сектантським») впливам та секулярним ідеям, пов'язаним із спекуляцією на соціальній проблематиці;

– напрями подальшого вивчення біблієзнавства в КДА XIX – початку XX ст., зокрема: реконструкція його особливостей і здобутків у контексті досвіду інших православних духовних академій Російської імперії; розкриття теоретичного та дидактичного потенціалу окремих біблієзнавчих дисциплін; поглиблене дослідження персонального доробку визначних київських академістів-біблієзнавців.

Набули подальшого розвитку:

– релігієзнавче осмислення Біблії як сакрального тексту, базового для вітчизняної духовної культури – зокрема, аналіз його функціонування у просторі церковних літургійних і паралітургійних практик, а також науково-богословське осягнення у процесі інституціалізації біблієзнавчої академічної спільноти;

– модель історичної та теоретичної реконструкції київської духовно-академічної культури – завдяки можливості поширення досвіду та результатів здійсненого дослідження на вивчення інших галузей освітньо-наукової діяльності КДА (історико-церковної науки, різних дисциплінарних напрямів православного богослов'я, компаративно-релігієзнавчих студій).

Теоретичне значення одержаних результатів полягає передусім у виокремленні у вітчизняному релігієзнавстві та богослов'ї особливої предметної галузі – історії біблієзнавчих досліджень. Київське духовно-академічне біблієзнавство проаналізовано як специфічну сферу наукової, викладацької, богословсько-апологетичної та релігійно-просвітницької діяльності. Уводячи до наукового обігу значний масив раніше не досліджених в означеному аспекті публікацій, інституційних документів, архівних матеріалів тощо, дисертаційна робота істотно збагачує джерельну базу досліджень не лише біблійної науки, а й богослов'я у цілому в їхній концептуальній та інституційній еволюції на українських теренах, уможливорює вдосконалення методологічних підходів, дослідницьких і пояснювальних стратегій, уточнення відповідних фактів та оцінок. Це значно поліпшує сучасний фаховий рівень вивчення богословської та в цілому гуманітарної культури України XIX – початку XX ст., розширює перспективи сучасної української релігієзнавчої, філософської та теологічної освіти.

Практичне значення роботи. Результати дослідження суттєво поповнять зміст навчальних курсів з релігієзнавства, теології, біблієзнавства, історії релігійної та богословської думки в Україні, сприятимуть підвищенню рівня викладання цих дисциплін у світській і церковній вищих школах.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою. Основні положення та результати дисертації дисертант отримав особисто. Кандидатську дисертацію на тему «Особливості еволюції Руської православної церкви як суспільного інституту» захищено у 1991 р. Матеріали

кандидатської дисертації у тексті докторської дисертації не використовувалися.

Апробація результатів дослідження. Окремі ідеї та висновки дисертаційного дослідження було викладено у доповідях і виступах здобувача на наукових читаннях «Вітчизняна філософська традиція: інтелектуальний і культурний контекст» (Київ, 2001); VII Міжнародних Могилянських читаннях, присвячених 130-й річниці заснування Церковно-археологічного музею при Київській духовній академії (Київ, 2002); Міжнародній науковій конференції «Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура» (Київ, 2003); щорічній науковій конференції НаУКМА (Київ, 2002, 2003, 2004); XI, XII, XIII та XIV Міжнародних міждисциплінарних конференціях з юдаїки (Москва, 2004, 2005, 2006, 2007); II наукових Несторівських читаннях «Аскетична мораль у давньоруській культурі» (Київ, 2004); Міжнародній науковій конференції «Єврейські міфи та міфи про євреїв» (Москва, 2004); Міжнародній науковій конференції «Ad fontes / До джерел», присвяченій 390-й річниці заснування Києво-Могилянської академії (Київ, 2005); Міжнародній науковій конференції «Релігієзнавство як міждисциплінарна наука» (Санкт-Петербург, 2006); VI Міжнародній конференції філософів слов'янських країн «Poznanie teoretyczne a prawda» (Жешув, 2007); XV Санкт-Петербурзьких релігієзнавчих читаннях «Музей как пространство для межкультурного и межконфессионального диалога» (Санкт-Петербург, 2008); Міжнародній конференції «Церковь, наука и образование в России: история и перспективы» (Сергієв Посад, 2010); круглому столі «Проблеми перекладу та інтерпретації релігійних текстів» (Донецьк, 2011); науково-теоретичній конференції, присвяченій 150-річчю з дня народження єп. Василя (Богдашевського) (Київ, 2011); Міжнародних науково-практичних конференціях «Духовна та світська освіта: історія взаємин – сучасність – перспективи» (Київ, 2009, 2010, 2011, 2013); круглому столі «Християнські цінності та політика» (Київ, 2012); Всеукраїнському семінарі «Традиції

вивчення Біблії: вітчизняний досвід» (Київ – Пуща-Водиця, 2012); I Міжнародному конгресі дослідників релігії «Релігія в век науки» (Санкт-Петербург, 2012); круглому столі «Проблеми і перспективи релігійної освіти в Україні з урахуванням світового і вітчизняного досвіду» (Київ, 2012); XXXVI та XXXVII Міжнародних Добролюбовських читаннях (Нижній Новгород, 2012, 2013); III Міжнародній науково-практичній конференції «Релігії Росії» (Нижній Новгород, 2013); XIII Міжнародній науковій конференції «Государство, общество, церковь в истории России XX века» (Іваново, 2014).

Результати дисертаційного дослідження систематично обговорювалися на засіданнях кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА і використовувались у практиці викладання курсів «Біблієзнавство» та «Історія християнства» (НаУКМА); «Вивчення й викладання Біблії в Київських духовних школах XVIII–XX ст.» (КДАіС УПЦ); «Історія біблієзнавчих досліджень у Київській академії XVIII – поч. XX ст.» (Ягеллонський університет, Краків).

Публікації. Основні етапи, положення та результати дослідження відображено в одній індивідуальній монографії загальним обсягом 29,5 друк. арк., у розділі колективної монографії обсягом 2 друк. арк. та 38 публікаціях, 26 з яких уміщено в українських та зарубіжних фахових виданнях, 12 – у збірниках наукових праць, матеріалах і тезах конференцій та інших наукових виданнях, загальним обсягом 32,15 друк. арк.

Структура роботи відповідає меті й завданням дослідження і зумовлена логікою розкриття теми. Дисертація містить вступ, 5 розділів (17 підрозділів), висновки, список використаних джерел і літератури. Повний обсяг дисертації становить 508 сторінок, з яких список використаних джерел і літератури – 103 сторінки (831 позиція).

РОЗДІЛ 1 БІБЛІЄЗНАВСТВО В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.: СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Приступаючи до вивчення теми, відносно нової для сучасного українського релігієзнавства та вітчизняної гуманітаристики в цілому, насамперед мусимо відзначити своєрідність об'єкту дослідницьких зусиль. Біблієзнавство у Київській духовній академії у ХІХ – початку ХХ ст. стало помітним явищем богословської, освітньої та загальної гуманітарної культури, розвиваючись як в академічному, так і у популярному, етично та соціально актуальному вимірах.

Водночас, варто усвідомлювати всю складність і проблемність предметного освоєння, тобто історичної реконструкції та теоретичного відтворення цього феномену. Адже біблієзнавство в КДА означеного періоду привертало увагу дослідників у різні часи, на підставі різних історіографічних і методологічних позицій, ідейних мотивацій та персональних уподобань – і при цьому майже ніколи не знаходило цілісного, систематичного, контекстуального висвітлення. Тож розпочнемо з аналізу історіографії питання – від внеску дослідників ХІХ – першої половини ХХ ст., через аналіз набутоків пізньої радянської та «пострадянської» доби – до доробку сучасних українських дослідників, з якого, власне, виростають і теперішні зусилля автора.

А будь-яка спроба здійснити систематичне й цілісне дослідження з необхідністю вимагає визначити фундаментальні методологічні підходи, принципи та методи. Підстави для цього, вочевидь, створені сучасним станом методологічного розвитку світового й вітчизняного релігієзнавства. В цьому контексті найважливішим видається науково-релігієзнавчий підхід до вивчення біблієзнавства та його еволюції як засобу символічно-знакового відтворення релігії через дослідження історії освоєння сакрального тексту,

домінуючого в релігійній культурі європейських народів. Цей підхід ґрунтується на застосуванні низки загальнонаукових і конкретнонаукових принципів, підходів та методів, аналіз яких також буде тут здійснений.

У свою чергу, коректність визначення дослідницької методології та методики потребує відповідного оперування поняттями, відображення досліджуваних явищ у такій системі понять, яка відтворює специфіку об'єкта на певному ступені його еволюції. Звідси важливість проведення в цьому розділі понятійно-термінологічного уточнення нашого дослідження, формування його категоріального апарату, обґрунтування його евристичного значення, а також визначення ключових теоретичних проблем вивчення біблієзнавства у КДА.

Нарешті, ретроспективний характер дослідження зумовив надзвичайну важливість аналізу джерелознавчих питань – як спільних для вивчення всієї київської духовно-академічної культури, так і конкретних, визначених специфікою фахової діяльності київських академістів-біблієзнавців, а також формами й способами фіксації і збереження їхньої інтелектуальної та педагогічної спадщини. Таким чином, цей розділ міститиме висвітлення стану наукової розробленості теми, з'ясування теоретичних та практичних передумов дослідження, визначення його методологічного підґрунтя, категоріально-термінологічного апарату і джерельної бази.

1.1 Біблієзнавство в КДА XIX – початку XX ст.: історіографічний аспект

Досвід висвітлення еволюції київського духовно-академічного біблієзнавства у працях дослідників XIX – першої половини XX ст. Упродовж XIX та на початку XX ст. звернення до київського академічного біблієзнавства знаходимо у присвячених переважно загальнішим темам працях представників російської православної духовно-академічної культури. Найпомітнішими тут виявилися твори С. М. Сольського [682],

І. Г. Малишевського [511], М. В. Нікольського [527, 528], єп. Михаїла (Лузіна) [517, 518], І. М. Королькова [485, 486], І. О. Чистовича [787], Ф. Г. Елеонського [456], В. Н. Мищина [524], Ф. І. Титова [721, 723], М. Н. Глибоковського [385], Г. В. Флоровського [758].

Характерним є те, що розвиток біблійної науки й викладання знань про Біблію саме в КДА ці вчені розглядали лише як елемент загальноросійського процесу – чи то в царині богословського розвитку, чи то в сфері еволюції духовної освіти. У цьому джерельному корпусі не представлено історіографії окремо київського біблієзнавства; його еволюція подана фрагментарно, епізодично; про цілісність та повноту не йдеться зовсім. До того ж маємо справу як із рефлексіями сучасників процесу, так і з ретроспективою.

Щоправда, дехто з названих авторів мав певну мотивацію до висвітлення саме київського досвіду. Це, насамперед, вихованці та викладачі КДА: С. М. Сольський (який, будучи професором кафедри Святого Письма Нового Завіту, звертався до історії бібліологічних досліджень і займався науковим вивченням Біблії), І. Г. Малишевський, І. М. Корольков, Ф. І. Титов. Інші (некиївські) автори розглядали здебільшого еволюцію православної біблійної науки в цілому, з загальноросійської точки зору.

Професор кафедри Святого Письма Нового Завіту КДА С. М. Сольський у праці 1869 р. «Обозрение трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени», опублікованій у №№ 2, 4, 6 часопису «Православное обозрение», був першим, хто торкнувся низки питань еволюції київського духовно-академічного біблієзнавства. Зокрема, він підкреслив культурно-наукове значення киево-могилянської традиції викладання біблійних мов, яка дала поштовх філологічній, перекладацькій та екзегетичній праці в Росії і відіграла помітну роль у спробах реформування духовної освіти кінця XVIII – початку XIX ст. Як приклад спроби досягнення «правильної методи» викладу та екзегези в її науковому значенні С. М. Сольський навів появу на початку XIX ст. біблійних коментарів вихованців Київської академії єп. Іринія (Фальковського) та

архієп. Феоктиста (Мочульського) саме у зв'язку з задекларованими для православних духовних шкіл потребами викладу знань про Біблію в духовних школах [682, с. 552–554, 566–567, 572–574, 576–577]. Серед «місцевих» особливостей жанрово-тематичного розвитку біблійних досліджень у КМА–КДА були відзначені текстологічна, філологічна критики Біблії та біблійно-перекладацька справа [682, с. 576–577, 804, 815], а також перекладання творів представників патристичної екзегези [682, с. 169–170, 251–259]. Сам С. М. Сольський приклав зусиль із вивчення історії дослідження Біблії, зокрема у вітчизняній православній культурі.

Професор КДА історик І. Г. Малишевський в ювілейному нарисі «Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие» в № 11 «Трудов Киевской духовной академии»¹ за 1869 р. торкався питань розвитку біблієзнавства в КДА насамперед у зв'язку з реформами духовної освіти та відповідними інституційними перетвореннями початку ХІХ ст., коли наріжним каменем «нового більш наукового розвитку» богословської науки мало стати глибоке вивчення Святого Письма [511, с. 78, 81, 84]. Відповідно, проблеми власне КДА, зокрема в сфері біблійної освіти, розглядалися у зв'язку з критикою культурно-освітньої стагнації 1830-х–1840-х рр. [511, с. 90–91]. Вслід за С. М. Сольським І. Г. Малишевський позитивно оцінив традицію викладання єврейської мови у КДА в ХІХ ст., що успадкувала киево-могилянські здобутки, а також розвиток в Академії текстологічної та філологічної критики Біблії, біблійної археології, біблійних перекладів з єврейської і грецької на російську, що супроводжувалися критичними коментарями [511, с. 125–126].

Відомий церковний діяч, богослов та педагог єп. Михаїл (Лузін) (протягом 1877–1883 рр. ректор КДА) в актовій доповіді «Столетие из истории толкования Библии у нас в России», погоджуючись із С. М. Сольським, відзначив зміцнення філологічної освіти в Київській академії другої половини ХVІІІ ст. як стимул розвитку власних екзегетичних

¹ далі – ТКДА

праць у подальшому, а також зародки структурування бібліологічних викладів початку ХІХ ст. як передумову для майбутнього розвитку наукового вивчення Біблії [518, с. 116–117]. Київське біблієзнавство середини ХІХ ст. він згадав лише у спробі оцінити наукову вагу журнальних публікацій із біблієзнавства в духовно-академічних виданнях, зокрема київських (на прикладі «Воскресного Чтения») [517, с. 26]. Цю доповідь автор виголосив у МДА в 1877 р., пізніше її було опубліковано в збірці «Библейская наука: Кн. 1. Очерк истории толкования Библии» (Тула, 1898).

Професор КДА кафедри грецької мови прот. І. М. Корольков в історико-бібліографічному огляді «Двадцатилетие журнала «Труды Киевской духовной академии» (1860–1879)», опублікованому в ТКДА протягом 1881–1882 рр. та в промові «Преосвященный Филарет, еп. Рижский, как ректор КДА», виголошеній на урочистих зборах КДА 28 вересня 1882 р. та опублікованій в № 12 ТКДА за 1882 р., оцінив розвиток київського духовно-академічного біблієзнавства – передусім як системи навчальних дисциплін. Так, він висловив конкретну критику пов'язаних із культурно-освітньою стагнацією 1830-х–1840-х рр. проблем власне КДА у біблієзнавчій сфері, а саме: «другорядності» біблійних викладів порівняно з іншими богословськими дисциплінами; аморфності структури та змісту, відсутності цілісної системи контролю й оцінювання; плинності кадрів, що заважала встановленню спадковості наукової й викладацької праці [486, с. 7]. При цьому відзначив зусилля низки ректорів і викладачів КДА у спробах впровадження тогочасних наукових методів дослідження й викладання бібліології [486, с. 8–39].

І. М. Корольков високо оцінив дидактично-методичні й адміністративні пропозиції ректора КДА єп. Філарета (Філаретова), котрі в багатьох питаннях викладання бібліологічних дисциплін, організації навчального процесу та дослідницької праці студентів передбачили (а то й визначили) положення освітньої реформи 1869 р. в її науковому та дидактичному компонентах. Вчений навів приклади чинних структурних перетворень системи викладання

біблійних знань у КДА: виокремлення кафедр Старого й Нового Завіту; біблійної історії; орієнтацію на комплексно-взаємопов'язане вивчення єврейської мови та Святого Письма [486, с. 37–42, 53]. Також він проаналізував чи не перший у КДА другої половини XIX ст. системний виклад біблійних знань, який здійснював особисто архім., згодом єп. Філарет у 1851–1858 та 1869–1877 рр., ґрунтуючись на історичному підході, вивченні власне біблійного тексту, критичному освоєнні тогочасних наукових джерел, потужному бібліотечному й методичному (авторські ісагогіко-екзегетичні розвідки) забезпеченні, залученні студентів до активної праці в аудиторіях і самостійної пошукової роботи з біблієзнавства [486, с. 8–12, 14, 15–21, 41].

Говорячи про розвиток саме в КДА наукового дослідження Біблії, І. П. Корольков згадував про розвиток біблійної текстології та філологічної критики, біблійної археології у зв'язку з викладанням єврейської мови, створення коментованих біблійних перекладів [486, с. 38–39; 485, 1881, № 1, с. 116–117, 1881, № 3, с. 365–366, 1881, № 12, с. 457–458]. Зростання ваги біблієзнавчих публікацій в ТКДА на початку 1880-х рр. він оцінив як результат реформи 1869 р. та відповідь на освітні й богословсько-апологетичні потреби й виклики 1860-х–1870-х рр. [485, 1882, № 12, с. 456]. Підставою цього стала підготовка в КДА й подальша публікація письмових робіт і дисертацій із біблієзнавства як втілення зв'язку наукової та навчальної праці; підкреслювалася саме методологічна важливість їх написання, оцінювання, теоретичне значення рецензування [485, 1881, № 3, с. 361; 1882, № 12, с. 449]. Нарешті, вперше було згадано про обговорення на шпальтах ТКДА питань просвітницької та місіонерської популяризації біблійних знань у сфері народної релігійності [485, 1881, № 7, с. 353].

Богослов та церковний історик, викладач СПбДА І. О. Чистович у праці «История перевода Библии на русский язык» (2-е вид., СПб., 1899) лише побіжно згадав про участь гебраїстів КДА в праці з підготовки Синодального перекладу Біблії [787, с. 317–319].

Професор біблійної історії в СпбДА Ф. Г. Єлеонський у статті «Отечественные труды по изучению Библии в XIX веке», яка публікувалася протягом 1901–1902 рр. в «Христианском Чтении», став одним із небагатьох дослідників поза Києвом, хто здійснив спробу реферативно описати й оцінити конкретний внесок київських авторів-академістів, які протягом останніх десятиліть XIX ст. виступили на всеросійській загал зі своїми творами з біблієзнавчої тематики [456, 1901, т. I, с. 639–655; 1902, т. I, с. 504–513, 1902, т. II, с.107–125].

Відомий історик Церкви й Київської Академії, професор КДА, прот. Ф. І. Титов в ювілейному історичному нарисі «Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Историческая записка» розкрив питання розвитку біблійної науки у КДА в контексті еволюції у ній освітніх і богословських практик. Зокрема, в поле зору дослідника потрапив внесок викладачів КДА з вдосконалення методів дослідження й викладання в галузі бібліології на підставі здобутків тогочасних наук [723, с. 359–364, 376]. Високо оцінив викладання в КДА єврейської мови, попри всі проблеми в інших ланках богословської й біблійної освіти [723, с. 257, 270, 312, 385–386]. Вслід за попередниками відзначив розвиток в Академії текстологічних, філологічних, археологічних досліджень Біблії, біблійних перекладів, підготовка письмових робіт та дисертацій із біблієзнавства [723, с. 186, 402, 426–428, 430–432, 436, 438].

Окремі конкретні відомості про розвиток київського духовно-академічного біблієзнавства, що зустрічаються в названих працях, завершувалися доволі епізодичними згадками про персональний внесок окремих богословів, вчених і педагогів, причетних до прочитання й освоєння Біблії в КДА.

Беручи до уваги спадковий зв'язок КДА з киево-могилянською добою, відзначимо тут згадки про біблійно-екзегетичне значення праць Димитрія Ростовського (Туптала), Феофана Прокоповича, Стефана Яворського, Григорія Сковороди [682, с. 566–567; 758, с. 78–79, 159–160]; філологічну й

викладацьку працю Симона Тодорського, Якова Блонницького, Феофілакта Лопатинського, Варлаама Лящевського, Гедеона Сломинського [385, с. 49–50; 517, с. 10–11; 518, с. 117; 682, с. 554–557, 562–563, 577, 803; 723, с. 172, 198] та особливо про внесок відомих церковних педагогів кінця XVIII–початку XIX ст., авторів посібників із герменевтики та біблійних тлумачень єп. Іриней Фальковського й архієп. Феоктиста Мочульського [456, 1901, т. I, с. 12; 517, с. 16–17; 518, с. 121–122; 682, с. 573–574; 723, с. 290–292].

Із київських академістів першої половини XIX ст., що заявили про себе в сфері біблійних досліджень та викладів, відзначені були наступні: перші ректори та викладачі оновленої КДА, відомі застосуванням біблійного матеріалу у викладах із богослов'я, власними лекціями зі Святого Письма: архім. Мойсей (Богданов-Платонов) [511, с. 84; 723, с. 397] та єп. Інокентій (Борисов) [456, с. 19–22; 723, с. 359–364]; прот. І. М. Скворцов [456, с. 11; 511, с. 94; 682, с. 814; 723, с. 434]; представники покоління налаштованих на науковий пошуку біблійних студіях молодих викладачів, які у 1840-х рр. серед інших предметів читали Святе Письмо і герменевтику: ієром. Михаїл (Монастир'єв), Н. А. Фаворов, архім. Антонін (Капустин), архім. Феофан (Авсенєв), ієром. Йоаникій (Руднєв) [486, с. 7; 511, с. 99; 723, с. 376]; гебраїсти – викладачі єврейської мови як біблійної, автори навчальних посібників і перекладів біблійних книг з оригінального єврейського тексту С. В. Гуляєв, С. Ф. Соловйов, І. П. Максимович, М. С. Гуляєв [511, с. 89, 125–126; 723, с. 385; 682, с. 812; 485, 1881, № 12, с. 504, 1882, № 12, с. 457–458; 486, с. 33–34, 38; 787, с. 317–319].

З академічних біблієзнавців у другій половині XIX ст. названі дослідники згадали таких: архім., згодом єп. Філарет (Філаретов) – ректор КДА, який відзначився розбудовою в КДА бібліологічної освіти та власними здобутками у галузі біблійних досліджень і викладання [485, 1882, № 9, с. 76–79, 1882, № 12, с. 451, 456–458; 486, с. 2–3, 5–6; 8–21, 33–37, 39–41, 47, 53; 456, 1902, т. I, с. 41–48; 514–524]; відомі діячі Російської православної місії в Єрусалимі архім., згодом єп. Порфирій (Успенський) та вихованець і

викладач КДА у 1840-х рр. архім. Антонін (Капустін), які активно підтримували київську академічну корпорацію біблійно-археологічними й палеографічними матеріалами та власною працею в цих сферах науки [723, с. 376, 426–428]; викладачі та дослідники Святого Письма, котрі заклали підвалини київського духовно-академічного біблієзнавства у добу після реформ 1860-х рр. і, викладаючи основні біблієзнавчі дисципліни, визначали обличчя цієї галузі фактично до кінця XIX ст.: С. М. Сольський та Я. О. Олесницький [456, с. 6, 7, 11; 485, 1882, № 9, с. 106–107, 118–119, 1882, № 12, с. 451, 453, 455, 462; 511, с. 126; 486, с. 38; 456, 1901, т. I, с. 639–640, 646; 1902, т. I, с. 504–513, 1902, т. II, с. 107–125]; ще кілька дослідників із КДА – автори ісагогічних та екзегетичних розвідок, серед яких А. С. Царевський [456, т. I, 1901, с. 647–653]; М. М. Дроздов [456, т. I, 1901, с. 653–655]; В. І. Екземплярський [385, с. 160]; вихованець КДА, викладач Святого Письма та згодом ректор Київської духовної семінарії Х. М. Орда (згодом єп. Іриней) – редактор часопису «Воскресное Чтение», значною мірою присвяченого біблійній тематиці, автор семінарських підручників і численних критико-бібліографічних оглядів та заміток із біблієзнавства, зокрема закордонного [485, 1882, № 9, с. 76–79, 109, 118–119]; також активний у критико-бібліографічних публікаціях із бібліології свящ. Г. В. Малеванський [485, 1882, № 9, с. 111–112].

Разом із загальними або побіжними оцінками окремих київських дослідників Біблії, поданих у панорамних нарисах, знаходимо нечисленні спроби конкретнішого висвітлення доробку кількох відомих біблієзнавців, вихованців та викладачів КДА – єп. Філарета (Філаретова), І. П. Максимовича, С. М. Сольського, Я. О. Олесницького, В. П. Рибінського – у присвячених їм некрологах, промовах, пропам'ятних та ювілейних нарисах, авторами яких були вихованці й речники КДА [258; 259; 279; 324; 341; 370; 384; 455; 486; 505; 569; 571; 631; 720]. Можна віднайти тут зародки висвітлення місця та ролі тих чи інших персоналій у становленні змісту й дидактики бібліологічної освіти, предметного поля і методології наукових

досліджень у різних галузях біблієзнавства, оцінки апологетичного та просвітницького значення їхньої біблійно-екзегетичної праці, насамперед у царині релігійної публіцистики і церковного проповідництва.

Поряд із цими нечисленними згадками про біблійні дослідження та виклади в КДА промовистою виглядає відсутність аналізу праць київських дослідників Біблії XIX–початку XX ст. в таких публікаціях, як наприклад, бібліографічний огляд професора МДА кафедри Святого Письма Старого Завіту В. Н. Мищина «Обзор русских (духовных) журналов. Статьи по Священному Писанию Ветхого Завета» («Богословский Вестник», т. 3, №№ 10, 12 за 1901 р.) або у статтях відомого біблієзнавця та ассириолога М. В. Нікольського із начебто програмними назвами «Наша билейская наука» в № 2 «Православного обозрения» за 1875 р. та «Успехи библейской науки в России» в № 3 того ж часопису за 1877 р., де той удостоїв увагою лише діяльність єп. Філарета (Філаретова) та єп. Іринія (Х. Орди) [527, с. 185]. У присвяченому «бібліології» розділі нарису знаного біблієзнавця, патролога, церковного історика, професора СПбДА кафедри Святого Письма Нового Завіту М. Н. Глибоковського «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» (написаному у 1917 р., виданому в 1928 р. у Варшаві) були відзначені лише кілька київських академічних біблієзнавців (єп. Філарет, єп. Порфирій та архім. Антонін, проф. С. М. Сольський) [385, с. 48–49, 161–162] – так само, як і в фундаментальному нарисі «Пути русского богословия» богослова, історика та релігійного діяча прот. Г. В. Флоровського (Париж, 1937 р.) [758, с. 78–79, 159–160, 448, 477–478].

Названі автори намагалися висвітлити переважно загальноросійський процес богословського, біблієзнавчого чи духовно-освітнього розвитку, або ж сконцентруватися на здобутках «двох столиць»: Петербурга й Москви. Втім, і цей фокус погляду варто використати у нашому дослідженні – насамперед, для реконструкцій загального культурно-освітнього та духовно-

інтелектуального контексту еволюції біблійної науки в православних духовних академіях Російської імперії ХІХ – початку ХХ ст.

Так, одним із ключових моментів «класичної» історіографії, здатним сприяти висвітленню історичного та культурного контексту еволюції православного біблієзнавства, стала спроба періодизації етапів розвитку освіти та богослов'я в православних духовних школах Російської імперії ХІХ–початку ХХ ст., зокрема і в КДА. Головними віхами такої періодизації були визначені освітні реформи 1808–14, 1869, 1884 та 1910–11 рр., ознаменовані появою відповідних академічних статутів. Ці реформи, в свою чергу, були наслідками більш масштабних еволюцій системи державного регулювання освітньо-культурної та духовно-ідеологічної сфер, пов'язаних із трансформаціями політичного чи ідеологічного режиму. Внаслідок цього стала можливою критика реального стану біблієзнавчих досліджень у сфері духовно-академічної культури [456, 1901, с. 5–28, 633–638; 485, 1881, № 9, с. 82–83; 511, с. 78, 81; 527, с. 187–188, 192–193; 517, с. 22–29, 30–34; 682, с. 190, 798–799, 818–822; 723, с. 340–341, 366, 400; 758, с. 190, 249, 257–270, 272–274, 277–278, 294–296, 442–459, 460–462, 526–528, 530–537, 573–579, 598–604, 611–614, 636–637]. Важливою тут для нашого дослідження є можливість вписати історію київського православного духовно-академічного біблієзнавства (як локальної традиції) в культурно-конфесійний, духовно-освітній, науково-богословський контекст.

Заслуговують уваги також спроби оцінити православні біблієзнавчі дослідження ХІХ–початку ХХ ст. як царину взаємодії наукового та релігійного, репрезентованого церковним Переданням знання [385, с. 5–6; 456, 1901, с. 5; 511, с. 120–121; 517, с. 23, 518, с. 126; 527, с. 186, 189–191; 758, с. 449]; відобразити зародження різних форм освітньо-наукової комунікації й організації науково-дослідницької праці в православному духовно-академічному середовищі, скажімо, підготовка дисертацій або зростання ваги біблієзнавчих публікацій у богословській періодиці [456, 1901, с. 638; 485, 1881, № 3, с. 361, 1882–12, с. 449, 456; 517, с. 26; 527,

с. 184; 524, с. 379; 682, с. 815–816; 723, с. 402, 430–432, 436; 758, с. 190, 298, 458, 460, 528, 530–532]; намітити контури жанрової й тематичної структури біблієзнавчих досліджень на різних етапах ХІХ ст. [456, 1901, с. 638; 517, с. 20–22; 518, с. 124–125; 524, с. 379; 682, с. 145, 169–170, 251–259]. Цей доробок можемо використати і в нашому дослідженні київського духовно-академічного біблієзнавства.

Висвітлення загальних питань взаємозв'язку науки та освіти в галузі бібліології мало підставою усвідомлення того, що якісне академічне викладання знань про Біблію є чинником розвитку справді наукової біблійної критики та екзегези, а воно, у свою чергу, визначається застосуванням наукових методів та підходів і належним дидактично-методичним забезпеченням. Під цим кутом зору сприймаємо спроби аналізу структури викладання бібліологічних предметів у контексті духовно-освітніх реформ ХІХ–початку ХХ ст. [486, с. 7; 511, с. 84; 120–121; 517, с. 22; 527, с. 185–186, 192–193; 682, с. 798–800]. Вперше, правда, побіжно, було підняте й питання популяризації знань про Біблію не лише в ланці академічній, але й у просвітницькій та місіонерській площинах, світоглядно визначених особливостями народної релігійності [485, 1881, № 7, с. 353; 527, с. 185–186; 758, с. 264–266, 276].

Проте зауваження названих вище авторів теж здатні виявити своєрідність біблійної науки КДА в загальноправославному культурно-конфесійному та загальноросійському суспільно-культурному контекстах. Йдеться про вивчення та викладання біблійних мов у духовних академіях як чинник розвитку біблійної науки [527, с. 188, 192–193]; філологічне освоєння та перекладання Біблії, насамперед у зв'язку з виправленням слов'янської Біблії та створенням російських біблійних перекладів як «спеціальне завдання» православної біблійної науки [385, с. 43–46, 48–49, 130; 456, с. 634–637; 517, с. 8–10; 518, с. 116–117; 682, с. 145, 800, 804, 815; 758, с. 142, 201–203, 273, 296, 443, 446, 448]; критика та рецепція біблієзнавчих здобутків Заходу, що впливали на самовизначення православної бібліології, розвитку її

«критичного напрямку» як фундаментальна підстава її розвитку у ХІХ ст. [485, 1881, № 7, с. 336–338; 486, с. 11, 19, 20; 511, с. 121–122; 517, с. 20–22, 28; 518, с. 124–125, 134–139, 141–149, 184, 187–188; 682, с. 817; 723, с. 400; 758, с. 257–259, 277–280, 296, 448–450, 460–462, 528, 530, 534, 536–537, 636–637]. Водночас відзначаємо, що особливості критичної рецепції західної біблієзнавчої літератури саме в стінах КДА та апологетичного осмислення результатів західної біблійної науки залишилися практично поза аналізованою тут історіографічною візією. Саме це створює можливість аналізу подальшого становлення й розвитку апологетичних стратегій, які реалізували київські дослідники Біблії.

Отже, «класична» православна історіографія, хоча й фрагментарно та епізодично, але вказала на цілу низку питань, врахування яких є підставою і для нинішніх реконструкцій як академічного, так і популярного викладу знань про Біблію в рамках київського духовно-академічного біблієзнавства.

Особливості радянської та «пострадянської» історіографії предмету.

Через багаторічний розрив розвитку київської богословської школи у радянські часи та, відповідно, відсутність прямих стимулів до її наукового дослідження виникла така ситуація, що біблієзнавча спадщина Київської духовної академії була повністю знехтувана. Поодинокі спроби її бібліографічного висвітлення були вкрай епізодичними і не вийшли за межі навчального процесу в православних духовних школах [738; 793]. Щоправда, протягом двох десятиліть на межі ХХ та ХХІ ст., з середини 1980-х до середини 2000-х рр., спочатку на хвилі лібералізації радянського режиму пізньої доби, а згодом і в незалежних пострадянських державах православне біблієзнавство ХІХ – початку ХХ ст. знову опинилося в полі зору науковців. Приверталася увага до перерваної колись традиції православних біблійних досліджень – її витоків, етапів еволюції, ставала предметом дослідження спадщина видатних православних біблієзнавців, переважно тих, хто працював у духовних академіях Російської імперії.

Усвідомлення зв'язку з попередниками XIX – початку XX ст. зумовило «реставраційний» характер таких зусиль, зорієнтованість на «пригадування», «перечитування», «повернення спадщини» та подекуди – на спроби «реконструкцій». Формальна і змістовна оригінальність тут здебільшого стримувалася недостатністю дослідження першоджерел та компенсувалася компілятивним відтворенням попередніх історіографічних поглядів, сформованих в останні десятиліття XIX – перші роки XX ст. у духовно-академічному середовищі Російської імперії та в контексті російської православної еміграції першої половини XX ст. В основному подавався панорамний погляд, який започаткували С. М. Сольський, єп. Михаїл (Лузін), відтворив Ф. Г. Слеонський та розвинули в емігрантських публікаціях М. Н. Глибоковський та прот. Г. В. Флоровський.

У рамках цієї історіографії першими й значними спробами бодай загального висвітлення еволюції православного біблієзнавства можна вважати праці відомого богослова прот. Олександра Меня. Піонерською тут стала рукописна праця О. Меня, присвячена аналізу доробку «російської біблійно-історичної школи» [513]. Головною ж є «К истории русской православной библеистики» – чи не єдина загальна оглядова праця, присвячена становленню, основним етапам та напрямкам розвитку російського православного біблієзнавства до 1917 р. [514]. Саме ця робота згодом була фактично відтворена в статтях до «Библиологического словаря» [515, т. 3, с. 63–70], а також справила ідейний, змістовний та структурний вплив на подальші спроби загального висвітлення розвитку біблієзнавства в Російській імперії XIX – початку XX ст.

В означених працях прот. О. Меня підсумовувався й узагальнювався матеріал цілої низки попередніх праць XIX та XX ст., присвячених цьому предмету. Важливим для нашого подальшого дослідження є представлена в цих працях спроба представити проблемну та дисциплінарну структуру біблієзнавчих досліджень XIX – початку XX ст. Так, було виокремлено біблійну апологетику, біблійну текстологію, порівняльно-релігійне вивчення

Біблії, біблійну археологію, біблійну історію, біблійну ісагогіку, герменевтику й екзегезу, біблійне богослов'я. Розробка цих напрямів пов'язувалася з реакцією на західну «негативну» біблійну критику. Тодішня біблійна апологетика оцінена як спроба зміцнити традиційні догматичні позиції «залученням солідного наукового апарату». Вона еволюціонувала від «полемічно-апологетичного напрямку», що «тісно пов'язував біблійно-ісагогічні питання з питаннями догматичними», до виникнення «іншого напрямку, який здійснив православну рецепцію нової ісагогіки». В термінах прот. О. Меня – це т.зв. «російська біблійно-історична школа», концептуальним ядром якої є «позитивний синтез віри та науково-історичного методу», відмова пов'язувати догматичне значення, богонатхненність та канонічність біблійних книг із вирішенням суто наукових питань про їх датування та авторство. Відзначення цієї еволюції О. Менем є новою рисою в історіографії православної біблійної науки.

Основна увага автора через вже традиційний для подібних досліджень загальноросійський фокус огляду та зорієнтованість на здобутки «двох столиць» приділялася московським та петербурзьким авторитетам. З так чи інакше дотичних до КДА біблієзнавців побіжної згадки удостоїлися лише наступні: єп. Інокентій (Борисов) як один із «зачинателів історико-синтетичного жанру в біблеїстиці», який здійснив «спробу історичної розповіді, заснованої на біблійних першоджерелах та вибудованої за законами художньої прози»; єп. Михаїл (Лузін) як родоначальник «нового історико-критичного напрямку», який «враховував і досягнення, і помилки інославної біблеїстики»; єп. Порфирій (Успенський) як текстолог та перекладач грецьких текстів Святого Письма; єп. Філарет (Філаретов) та М. М. Дроздов – як ті, хто в ХІХ ст. «тією чи іншою мірою» започатковували та підтримували традиції «біблійно-історичної школи»; проф. С. М. Сольський та єп. Іриней (Орда) – серед авторів «навчальних та наукових праць з ісагогіки»; архієп. Василій (Д. І. Богдасhevський) як автор «критичних розборів негативних гіпотез» та численних популярних та

«більш спеціальних ексегетичних праць»; професори М. Н. Скабалланович, Ф. Я. Покровський, прот. О. О. Глаголев та В. П. Рибінський, які «вели полеміку з концепціями релігійно-історичної школи, панвавилонізмом та міфологічною теорією» і були авторами коментарів до «Толковой Библии Лопухина», архім. Антонін (Капустін) – глава Російської духовної місії в Єрусалимі, причетний до «перших біблійних розкопок, які проводили російські археологи»; проф. Я. О. Олесницький як археолог-дослідник та автор монографій про давні біблійні пам'ятки Святої землі; М. Е. Поснов, відзначений серед авторів праць про «окремі періоди старозавітної історії» та «окремі аспекти богослов'я Святого Письма»; єп. Антонін (Грановський) як автор «унікальної реконструкції втраченого єврейського тексту книги Варуха»; архієп. Платон (Рождественський) як один із піонерів біблійної компаративістики – автор дисертації «про зв'язок Біблії з давньосхідною історіографією» [514, с. 280–284; 515, т.3, с. 63, 65–69].

«Класичні» схеми й оцінки єп. Михаїла (Лузіна), М. Н. Глибоковського та прот. Г. Флоровського, а також виклади прот. О. Меня, що в цілому відтворили схеми еволюції православного біблієзнавства в Росії ХІХ – початку ХХ ст., запропоновано в т. 5 «Православной Энциклопедии» (М., 2002). Київські автори досліджень із старозавітної тематики згадуються тут у контексті боротьби з «еволюційною теорією» за утвердження традиційних уявлень про походження П'ятикнижжя, інших старозавітних книг (єп. Михаїл (Лузін), прот. О. О. Глаголев, Й. О. Бродович, М. Д. Благовещенський, М. М. Дроздов); критики «панвавилонізму» та дослідження впливів давньосхідних культур (В. П. Рибінський, ієром. Платон (Рождественський); рецепції окремих результатів західної літературної критики (єп. Філарет (Філаретов)). У галузі новозавітних досліджень, де відбувалося апологетичне відстоювання традиційної «картини виникнення християнства у зв'язку з новозавітною оповіддю», був відзначений лише архієп. Василій (Д. І. Богдашевський). Із дослідників біблійної історії був згаданий лише М. Е. Поснов як «знавець міжзавітного часу».

У царині біблійної археології теж відзначений архім. Антонін (Капустін) як один з ініціаторів «польового етапу» російської православної біблійної археології в Палестині. Проф. Я. О. Олесницький був згаданий як «систематизатор відомостей із біблійної археології» з західних та вітчизняних праць та як автор серії публікацій про пам'ятки Сирії й Палестини, яка «заклала джерелознавчий фундамент вітчизняної біблійної археології». Порівняно з попередніми спробами відзначена підсумкова праця Я. О. Олесницького – «Біблійна археологія», перший том якої вийшов у 1920 р. в Петрограді під редакцією В. П. Рибінського. Вперше згаданий С. О. Песоцький як автор реконструкції оповіді про створення світу, здійсненої на ґрунті порівняльного аналізу давніх хронологій, зокрема старозавітних, та дослідження ассиро-вавилонського клинопису.

Нарешті, дослідження з біблійної герменевтики, ісагогіки та екзегези, а також біблійного богослов'я максимально, окрім порядку викладу, відтворюють описи в працях прот. О. Меня, як в загальних оцінках, так і в характеристиках окремих київських біблієзнавців. Не повторюючись, відзначимо конкретизацію внеску до біблійного богослов'я М. Е. Поснова (праця про старозавітну ідею Завіту) та прот. О. О. Глаголева (дослідження про біблійну ангелологію) [678, с. 48–54].

Проте й тут є явно недостатнім залучення до викладу саме київського біблієзнавчого матеріалу, численні лакуни у визначенні внеску київських дослідників до розвитку названих напрямів біблійної науки. Так, відзначимо лише відсутність згадки про ісагогіко-екзегетичну збірку-хрестоматію святоотцівських текстів, яку уклав Я. О. Олесницький; про А. С. Царевського з його фундаментальною ісагогічною працею про П'ятикнижжя. Очевидно, окрім зазначеного вже словниково-енциклопедичного формату, тут відіграла роль заангажованості авторів до успадкованих від попередньої історіографії фокусів огляду та схем реконструкції. Але найголовнішим вважаємо все ж недостатній ступінь дослідження самого київського біблієзнавства.

Відзначимо й тексти, що містять актуальний для нашого дослідження біо-бібліографічний матеріал. Це, насамперед, «Библиологический словарь» прот. О. Меня [515], де узагальнено і стисло представлено відомості, що залишилися від історіографічної й енциклопедичної спадщини ХІХ – початку ХХ ст. Виокремлюємо цю працю за можливість визначити коло персоналій – або як авторів біблієзнавчих творів (науково-богословських та популярних), або як штатних викладачів у КДА різних бібліологічних дисциплін [див., напр.: 515, т. 1, 72, 73, 131, 156–157, 186–187, 204, 215–216, 217, 247–248, 260–261, 299, 373–374, 468, 526–527, 559–560; т. 2, 69, 163–164, 166, 171–172, 220, 287, 304–306, 449, 457, 465–466, 470–471, 471; т. 3, 72–73, 77, 101, 122–123, 125, 144–145, 178, 179–180, 239, 324–325, 379–380, 441, 453–454]. Вадюю біографічних статей цього словника, зумовленою або вимогами енциклопедично-словникового жанру, або ж браком даних, якими володів автор, є неповнота і подекуди неточність наведених відомостей.

Це також короткі біографічні нариси та бібліографічні списки, уміщені в покажчику, присвяченому дослідникам Біблії в дореволюційній Російській імперії [611]. Тут бачимо спроби висвітлити діяльність і творчість таких діячів КДА, як архієп. Василій (Д. І. Богдашевський) [611, с. 37–44]; прот. О. О. Глаголев [611, с. 69–73]; єп. Іриней (Х. М. Орда) [611, с. 103–107]; єп. Михаїл (Лузін) [611, с. 133–137]; Я. О. Олесницький [611, с. 155–159]; С. М. Сольський [611, с. 191–194]. Попри певну цінність такого видання в контексті відзначеної вище «відтворювальної», «пригадувальної» парадигми, вкажемо на компілятивний та надто загальний характер викладу біографічних відомостей, а також на суттєві вади у реконструкції та поданні бібліографічного матеріалу.

Крім того, з середини 1980-х рр. з'явилося кілька праць православних церковних дослідників, де висвітлювався внесок до розвитку біблійної науки представників православних Московської та Санкт-Петербурзької духовних академій, які були відновлені як центри богословської освіти набагато раніше, ніж Київські духовні школи [237; 461; 710]. Ще однією спробою

загального висвітлення своєрідності й еволюції російського православного біблієзнавства XIX – початку XX ст. стала доповідь «Библиистика в РПЦ» архім. Яннуарія (Івлієва) на церковній конференції «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» (Москва, 7–9 лютого 2000 р.) [462]. Відомими є також пошуки окремих церковних дослідників із спеціальних питань розвитку біблійної науки та присвячені персональному внескові окремих її представників кінця XIX – початку XX ст. [799; 800].

Попри спроби поглибленого наукового пошуку із залученням нових джерел, зокрема архівних, у своїй загальній описовій та оціночній частині ці тексти в цілому є компілятивними, опертими на відзначені вже історіографічні концепції XIX – першої половини XX ст. Найголовніше: не знаходимо в цих працях характеристик саме київської традиції біблійних досліджень та викладів. Проте, звертаємо на них увагу, саме щоб означити виникнення певного проблемного поля, в контексті якого почали розвиватися дослідження православного духовно-академічного біблієзнавства XIX – початку XX ст. Окрім того, деякі загальні спостереження в цих працях можна екстраполювати і на дослідження еволюції біблієзнавчих досліджень у КДА. Наприклад, міркування про зв'язок біблієзнавства та наукового пізнання [462, с. 30]; відзначення формування у XIX ст. такого зв'язку біблійної герменевтики та екзегези «з комплексом допоміжних дисциплін», коли нагромаджувався «цінний досвід гармонійної взаємодії різних наук при чільному та визначальному становищі богослов'я» [710, с. 75–76]; критичні оцінки наукового рівня біблієзнавства в православних духовних академіях на межі XIX–XX ст.: «відсутність наукової школи», «відчуження від науково-критичної біблієстики», «оборонно-апологетична позиція» [462, с. 32].

Серед «загальних» робіт світських істориків чи не поодиноким прикладом виявився присвячений «дореволюційним» біблійним дослідженням підрозділ книги М. Е. Міхейкіної «Российская библиистика: от зарождения до возрождения» [519, с. 7–35]. Попри претензії на «історіографічний огляд, здійснений у хронологічній послідовності, яка дає

можливість простежити етапи формування й розвитку науки» [519, с. 5], цілісного історіографічного освоєння біблієзнавства ХІХ – початку ХХ ст. тут немає висвітлення київської біблієзнавчої традиції. З конструктивних моментів цього дослідження згадаємо визнання праць православних біблійних апологетів «цінним історичним джерелом», а їх діяльності – «просвітницькою та стимулюючою громадський інтерес до критичної літератури». Також можна помітити спробу артикулювати основні теоретичні питання європейської «негативної» біблійної критики, які стали об'єктом полеміки з боку православних апологетів, або ж розвивалися світськими вченими-раціоналістами, і через які російська біблійна наука своєрідно входила до тодішнього європейського біблієзнавчого контексту [519, с. 35].

Сучасний український доробок. При цьому київське духовно-академічне біблієзнавство до останнього десятиліття не привертало увагу українських академічних дослідників – насамперед світських, але і церковних. Лише у 2000-ті рр. почалися спроби більш-менш систематичного вивчення вітчизняної православної біблієзнавчої спадщини. Вони були стимульовані прагненням дослідників до адекватного осягнення історико-релігійного, історико-філософського та богословського процесів на українських теренах. Тим більше, що відновлення Київської духовної академії як центру духовної освіти та православного богослов'я стало додатковим стимулом для повернення київської духовно-академічної традиції до поля зору історичного, філософського, богословського дослідження.

Здійснено перші кроки в дослідженні київської біблієзнавчої спадщини ХІХ – початку ХХ ст. Так, ініційоване спеціальне дослідження загальних питань еволюції вивчення та викладання Біблії в КДА цього періоду [388; 395; 401; 406; 408; 409; 419; 420; 421]. Низка публікацій висвітлює доробок окремих київських академічних дослідників: науково-біблієзнавчий та педагогічний внесок С. М. Сольського [402; 405; 415; 479]; різноманітні (біблійна археологія, гебраїстика, герменевтика, екзегетика, текстуальна та літературна критика Біблії) аспекти науково-біблієзнавчої діяльності

Я. О. Олесницького [398; 403; 404; 405; 407; 410; 414; 415;]; біблійну апологетику Ф. Я. Покровського, О. О. Глаголева та Д. І. Богдашевського (архієп. Василя) [413; 417; 422]; герменевтичні практики, біблійну ісагогіку, біблійну апологетику й біблійне просвітництво В. П. Рибінського [411; 423; 424; 428]; внесок до біблійної археології як науки й академічного предмету викладання прот. О. О. Глаголева [499].

Ще одна група публікацій вписує факти й оцінки творчості тих чи інших персон, дотичних до історії біблієзнавства в КДА, переважно в контекст ширших історико-церковних, історико-філософських, історико-богословських розвідок і досліджень з історії вітчизняної науки. Так, дізнаємося про роль біблійних студій у становленні прот. Ф. І. Титова як особистості й вченого [744, с. LIII–LXV]; про місце бібліологічних досліджень і викладацьких практик у ширшому полі наукової, педагогічної, адміністративної та церковно-громадської діяльності архієп. Василя (Богдашевського) [732]. Відомості про здобутки окремих київських академістів (Д. І. Богдашевського, прот. О. О. Глаголева, В. П. Рибінського) у галузі біблієзнавства зустрічаємо в історичних працях, які демонструють спроби панорамного висвітлення різноманітних виявів київської духовно-академічної культури [791]. Висвітлюється також внесок київських академістів-біблієзнавців (В. П. Рибінського, В. Ф. Іваницького) до формування вітчизняної сходознавчої науки в ранній радянський період [775–777]. Попри позитивне настановлення на висвітлення організаційно-правових засад і різних аспектів освітньої, науково-дослідної, науково-кваліфікаційної, просвітницької діяльності у КДА, роль і місце біблієзнавства та персональний внесок духовно-академічних дослідників Біблії, як у духовній освіті, так і в богословських дослідженнях, переважно репрезентовані побіжно, фрагментарно і безсистемно [напр.: 791, с. 181–182, 214, 215, 257, 262, 273, 321].

Поодинокую була спроба визначити місце біблієзнавчих студій та викладів у загальній системі «богословських студій» у КДА, що належить

перу відомого церковного історика з української діаспори А. І. Жуковського. Так, він згадав вивчення «Святого Письма» (ймовірно, старозавітних книг), «новозавітних писань», «біблійної історії та археології»; слідом за старою історіографією вкотре відзначив здобутки «на мовознавчому відтинку... в ділянці єврейської мови, продовження традицій старої Академії з XVIII ст.» [458, с. 484–486]. Серед відомих дослідників А. І. Жуковський назвав С. М. Сольського, єп. Філарета (Філаретова), О. О. Глаголева, В. П. Рибінського, Д. І. Богдашевського, С. В. Гуляєва; М. С. Гуляєв та І. П. Максимович згадані як знавці єврейської мови, а Я. О. Олесницький згаданий двічі – як гебраїст та біблійний археолог [там само]. Проте спроба А. І. Жуковського виглядає компілятивною та дещо побіжною: окрім неповноти, вона містить помилки, викликані поверхневим ознайомленням із матеріалом². Оцінки автора, зокрема схвальні, позначені виразною ідеологічною установкою розглядати внесок КДА «під національним оглядом», із точки зору «української справи». Вважаючи КДА в цілому «чужою школою», А. І. Жуковський визнав її «позитивну роль як науково-дослідної спеціалізованої установи» хіба що в наданні освіти майбутнім українським діячам, у дослідженнях історії Києво-Могилянської академії, церковно-історичних, історико-культурних розвідках, вивченні української літератури [458, с. 495–496].

Значення сучасного українського досвіду реконструкції київської духовно-академічної культури в контексті розвитку православної богословської науки та освіти. Втім, надзвичайно важливим для розробки нашої теми є той факт, що протягом останніх років в Україні була відновлена наукова модель дослідження, осмислення та викладу історії київської духовно-академічної традиції. Вона отримала апробацію насамперед у таких галузях, як історія філософія [726; 727; 729; 729–732]; історія та філософія

²Наприклад, серед київських біблієзнавців опинився М. Н. Глибоковський (його праця з хронології Нового Завіту справді публікувалася в ТКДА). Я. О. Олесницький в одному місці названий «І. Олесницький» (очевидно, через одну з форм написання цього імені російською, «Иоаким», скомпільовану, можливо, у Ф. Титова; проте виникає плутанина через наявність у Якимі Олесницького брата Івана).

педагогіки [494]. Цю модель вважаємо добре обґрунтованою фактологічно, опертою на глибокий контекстуальний аналіз культурно-історичних, ідейно-інтелектуальних і духовних чинників розвитку київського православного духовно-академічного осередку. Відтак, вона є методологічно актуальною та методично придатною для застосування під час історичної й теоретичної реконструкції київського духовно-академічного біблієзнавства.

Здобутки, вади та лакуни, потреби й перспективи подальшого дослідження. Отже, попередня дослідницька традиція характеризується спробами висвітлення здебільшого загальних питань розвитку православного біблієзнавства XIX – початку XX ст. Зокрема, це його зв'язки: з киево-могилянською традицією; з освітніми реформами 1808/1814, 1869, 1884, 1910/1911 рр.; із розвитком православного богослов'я в цілому; з еволюцією духовно-інтелектуальної та ідейної атмосфери в православному середовищі Російської імперії (політичної цензури, ідейних викликів і апологетичних завдань у царині богословської полеміки, церковної просвіти та місії).

Відзначалися специфічні риси ідентичності православного біблієзнавства в цілому. Зокрема, це увага до перекладацьких, текстологічних та філологічних питань у зв'язку з «виправленням» слов'янської Біблії (як літургійного тексту) та створенням її російських перекладів (для просвіти й повчального читання), а також критичне освоєння зарубіжного біблієзнавчого досвіду, що найпотужніше тривало саме у XIX – на початку XX ст. Була підкреслена роль апологетичного мотиву: саме він визначав і критику ідейної та методологічної залежності від іноземних джерел, і суперечливість оцінок здобутків західної біблійної науки, і пошуки шляхів їх позитивного освоєння православними дослідниками.

Протягом останніх десятиліть почалося введення до наукового обігу та дослідження спадщини видатних православних біблієзнавців, відбулися спроби оцінити відповідний внесок тих чи інших духовних академій Російської імперії. Формальна і змістовна оригінальність тут здебільшого стримувалася недостатністю дослідження першоджерел та компенсувалася

компілятивним відтворенням попередніх, сформованих наприкінці ХІХ – на початку ХІХ ст. в духовно-академічному середовищі Російської імперії та в російській православної еміграції першої половини ХХ ст. історіографічних схем панорамного висвітлення історії біблієзнавства в Російській імперії ХІХ – початку ХХ ст., його дисциплінарної структури, репрезентації персональних науково-богословських позицій, пошуків і здобутків.

Проте лише окремі компоненти біблійної науки саме в КДА потрапили до поля зору попередніх дослідників у нечисленних загальних історичних нарисах або спеціальних пам'ятних та ювілейних розвідках. І тільки в останні роки в Україні зроблені перші кроки до відновлення систематичного дослідження здобутків київських духовно-академічних біблієзнавців ХІХ – початку ХХ ст. Відбулися спроби попередньо виокремити коло київських біблієзнавців та бодай фрагментарно висвітлити персональний науковий та педагогічний доробок декого з них. Попри спорадичність, це надало початковий імпульс сучасному дослідженню еволюції біблієзнавства в КДА: змісту й дидактики бібліологічної освіти; предметного поля, герменевтики й методології наукових досліджень у різних галузях наукового дослідження Біблії, її богословсько-екзегетичного опрацювання, апологетичного й просвітницького застосування.

Цілісно та послідовно власне київська біблієзнавча традиція досі представлена не була. Це детерміновано, насамперед, відсутністю протягом тривалого часу такого завдання, а по-друге, специфічним поглядом більшості дослідників, які писали про православну біблійну науку – як сучасники чи історики. «Загальноросійський фокус» більшості дослідників, їх звернення в основному до здобутків «двох столиць» визначали значно меншу увагу місцю і ролі київського духовно-академічного біблієзнавства у ХІХ – на початку ХХ ст. Подібна обмеженість описів та оцінок характерна навіть для нарисів, які створили колись дослідники й речники самої КДА, котрі вирізнялися своєрідним «київським академічним патріотизмом».

Попри відзначені історичні й богословські рефлексії авторів, які працювали на теренах Російської імперії, видатних діячів православної еміграції ХХ ст., і доволі вагомі сучасні спроби в середовищі церковних та світських дослідників – київська духовно-академічна традиція біблієзнавчих студій так досі й не ставала предметом систематичної фактологічної і теоретичної реконструкції. Згадані дослідження не дозволяють сформулювати цілісне уявлення про біблієзнавчу спадщину вихованців і професорів Київської духовної академії та їх роль у становленні системи дослідження й викладання Біблії.

Конкретно щодо КДА є надто загальним та поверховим опис структурної еволюції системи викладання бібліологічних дисциплін. Також недостатнім є дослідження київського духовно-академічного біблієзнавства саме в контексті системи духовної освіти та популярних проповідницьких, релігійно-просвітницьких, місіонерських церковних практик. Недостатньо відтворена жанрова та предметно-тематична структура бібліологічних досліджень, що тут відбувалися. Неповним і фрагментарним є висвітлення персонального внеску київських академістів-біблієзнавців до наукового дослідження і богословського освоєння Біблії, а також до академічного й популярного викладу знань про неї.

Саме стосовно Київської духовної академії досліджуваного періоду значно детальніше, глибше та конкретніше мають бути розкритими:

- питання структурної еволюції в КДА системи бібліологічних дисциплін; особливості їх змісту і методики викладання;
- жанрова та предметно-тематична структура біблієзнавчих досліджень у КДА, як вона повставала у зв'язку із загальним дисциплінарним розподілом біблійної науки та конкретними потребами й завданнями, що повставали в православній богословській і церковній культурі;
- особливості критики й рецепції західного біблієзнавчого досвіду в КДА як у зв'язку з формуванням власних науково-дослідницьких

методологій та герменевтичних програм, так і в зв'язку з становленням «київської версії» православної біблійної апологетики;

– питання розвитку конкретних бібліологічних напрямів і дисциплін: ісагогіки, екзегези, біблійної археології, різних форм біблійної критики, богословсько-апологетичного опрацювання Біблії для популярних церковних практик (проповідницьких, просвітницьких, місіонерських) через реконструкцію їх персональної репрезентації у творах провідних київських біблієзнавців ХІХ – початку ХХ ст.;

Відповідно, заслуговують на повнішу реконструкцію біографії та творчий доробок київських дослідників Біблії цієї доби. Насамперед – «штатних», які протягом кількох поколінь забезпечували викладання в Академії бібліологічних предметів. Але також – вихованців та викладачів КДА, котрі, навіть працюючи в інших предметних галузях богословської науки або освіти, все ж долучалися до розробки біблійної проблематики, і чий доробок збагачував основні сфери їх професійної реалізації.

На цьому етапі найбільш цікавою для нас є можливість представлення насамперед загального погляду на предмет, який дав би можливість проводити подальші наукові дослідження – як у межах світської релігієзнавчої, історичної, історико-філософської та культурологічної науки, так і в руслі історико-церковних й історико-богословських досліджень, які здійснюють церковні дослідники. Представлене дисертаційне дослідження є спробою актуалізувати цей напрям наукових досліджень у сучасному українському академічному середовищі – світському і церковному; загально окреслити широту проблемного поля та значущість наукової розробки питань, пов'язаних із реконструкцією історії київської духовно-академічної традиції біблійних досліджень і викладів.

1.2 Теоретичні та методологічні проблеми вивчення біблієзнавчої спадщини Київської духовної академії

Фундаментальні методологічні підходи та принципи дослідження. Теоретичним і методологічним підґрунтям нашого дослідження стала парадигма мислення та методологія *сучасного вітчизняного наукового академічного релігієзнавства*, котру сформулювали у середині 1990-х – на початку 2000-х рр. автори знакових праць у цій сфері: «Релігієзнавство: предмет, структура, методологія» за редакцією проф. А. М. Колодного та проф. Б. О. Лобовика (К., 1996) та «Академічне релігієзнавство» за науковою редакцією проф. А. М. Колодного (К., 2000). Низка фундаментальних положень, висловлених у названих працях, виявила свою евристичну цінність для наукового розкриття теми нашого дослідження, стала його методологічним ядром та визначила базові дослідницькі підходи.

Загальний характер актуальності саме релігієзнавчої методології полягає у тому, що *біблієзнавство, в тому числі його еволюція, вивчається як засіб відтворення релігії як символічної знакової системи через дослідження історії прочитання, освоєння й витлумачення Біблії як сакрального тексту, домінуючого в релігійній культурі європейських народів.* Саме релігієзнавство дає можливість акцентувати увагу на Святому Письмі в контексті вивчення релігії як багатофункціонального феномену [607, с. 31]. Найфундаментальнішими в контексті цієї праці виявилися принципи *об'єктивності, історизму, загальнолюдськості та дуальності*, що визначили, в свою чергу, решту принципів релігієзнавчої методології: *позаконфесійності, плюральності, цілісності, конкретності, актуалізації*, а також *контекстуальний та герменевтичний* підходи [233, с. 64; 607, с. 38].

Дієвість принципу *об'єктивності* постала в нашому дослідженні через утвердження можливості об'єктивно-істинного, достовірного знання про еволюцію вітчизняного біблієзнавства та чинності відповідних пояснювальних стратегій. При цьому постає необхідність плідного

розв'язання суперечностей між об'єктивно-всезагальним в історії цієї релігійної форми та вираженням його в суб'єктивних формах думки вченого-релігієзнавця, а також знаходження балансу між описовою реконструкцією минулого досліджуваного феномена та конструюванням його моделей шляхом творчої уяви дослідника.

Принцип об'єктивності доповнювався в нашому дослідженні принципом *позаконфесійності*, який орієнтує на відхід від конфесійної упередженості при дослідженні релігійних явищ і процесів [233, с. 71–72; 607, с. 45]. Втім, специфіка предмету нашого дослідження визначає також актуальність принципу *плюралізму*, сутність якого – у визнанні права на співіснування різних пізнавальних підходів, світоглядних, методологічних, логіко-гносеологічних ракурсів розгляду. Це визначає санкцію рівного права ряду теорій, вчень та ідей на досягнення істини в пізнанні релігійних феноменів [233, с. 73–74; 607, с. 46–47]. Дослідження ж становлення й еволюції біблієзнавства як певного типу конфесійно визначеної та догматично вмотивованої інтелектуальної практики завжди було полем застосування як світських, так і конфесійних підходів. У таких умовах ідейна та конфесійна незаангажованість стає важливим методологічним інструментом.

Принцип об'єктивності повною мірою реалізує свій потенціал через принцип установки на *цілісне* дослідження релігійного феномену [233, с. 74; 607, с. 49;]. В межах нашого дослідження – це методологічна установка на відтворення становлення й еволюції київського духовно-академічного біблієзнавства саме як конкретної цілісності.

Реалізація принципу об'єктивності створює можливості для об'єктивного, неупередженого досягнення дійсних чинників становлення й утвердження релігійних явищ і процесів. Для нашого дослідження є важливим, що такі можливості виникають завдяки зміщенню уваги дослідника до органічних, природних умов функціонування цих феноменів [233, с. 69; 607, с. 45]. «Природність» тут має розумітися суто

«людиновимірно» – як єдність його природно-натуральних, соціальних, політичних, духовних, культурних умов людського буття. Відтак, принцип об'єктивності в релігієзнавчому дослідженні взаємодіє з принципами історизму, конкретності, актуалізації та виявляється в застосуванні контекстуального і герменевтичного підходів.

Такі засади принципу *історизму*, як з'ясування причин і вихідних особливостей досліджуваного явища; розгляд етапів його функціонування й механізму його історичних змін; нарешті, аналіз нинішніх особливостей та прогнозування тенденцій розвитку [див.: 233, с. 76; 607, с. 51–52] повною мірою відповідають нашим власним настановам на реконструкцію київського духовно-академічного біблієзнавства саме як історичного явища. Ще один важливий для розробки нашої теми аспект принципу історизму – дослідження релігійних феноменів і як світоглядних процесів, і як організацій, тобто *в єдності ідейної та інституційної історії* [233, с. 77; 607, с. 53]. Вивчення київського духовно-академічного біблієзнавства в контексті його інституційної інтегрованості до системи православної духовної освіти стало одним із найважливіших наслідків практичної реалізації цього аспекту.

Застосування ж принципу історизму як одного з вихідних у релігієзнавчій методології функціонально втілюється, зокрема, в принципі *конкретності*. Адже конкретно-історичне вивчення вимагає історичного підходу до понять, якими оперують релігієзнавці, потребує відображення релігійних явищ і процесів у такій системі понять, що відтворює специфіку об'єкта на певному ступені його еволюції [233, с. 77–78; 607, с. 53–54]. Звідси – важливість предметного та понятійно-термінологічного уточнення нашого дослідження, формування його категоріального апарату, обґрунтування його евристичного значення.

Окрім того, принцип історизму при розгляді об'єкта в його розвитку вимагає вибору такої конкретної форми чи етапу його існування, які найбільше придатні до аналізу і всебічно репрезентують її природу, дають ключ до пізнання об'єктів, що перебувають на інших сходинках розвитку

[233, с. 79–80; 607, с. 55–56]. Тож для нас вкрай важливим виявилось підійти до вибору та конкретизації предмету й теми дослідження. Відповідно, київське духовно-академічне біблієзнавство ХІХ – початку ХХ ст. і стало саме такою формою і конкретно таким етапом розвитку; особливості та тенденції його еволюції виявилися здатними бути ключем для розуміння як попередніх, так і наступних етапів розвитку, зокрема і сучасного.

Відповідно, вивчення історичної конкретності певної релігійної форми передбачає виявлення її культурно-етнічної та конфесійної специфіки [233, с. 81–83; 607, с. 57–59]. Для нашої праці це означає виявлення такої локальної ідентичності православного духовно-академічного біблієзнавства, яка визначалася свого часу впливом київського культурного, етнічного та конфесійного середовища в процесі його історичної еволюції і може бути теоретично відтворена через застосування просопографічного аналізу.

Нарешті, застосування принципу *актуалізації* [233, с. 80; 607, с. 56] не обмежується описом конкретних етапів розвитку релігійних явищ минулого, але й передбачає вивчення характеру і міри впливу цих етапів на наступний розвиток аж до теперішнього стану. Тому, наприклад, для дослідження минулих еволюцій київського духовно-академічного біблієзнавства важливим є застосування сучасних знань про нинішні форми православного біблієзнавства – як у їхніх зв'язках із традицією, так і в ідеальних очікуваннях перспектив поступу. Саме тому через історіографічний аналіз спеціально виявляємо та враховуємо методологічний аспект тих здобутків у дослідженні нашого предмету, що накопичила попередня дослідницька традиція – і на «класичному», і на сучасному своїх етапах. І через це окремо наголошуємо на актуальності дослідження минулих форм київського духовно-академічного біблієзнавства для нагромадження сьогоденного досвіду та практичних зусиль із розбудови системи біблійної науки й освіти – вже не лише в духовних, але й в світських навчальних закладах.

Підставою ж для реалізації означених принципів, їх інтегруючим чинником є *контекстуальний* підхід до вивчення релігійних явищ, тобто

дослідження способів, якими впливають на релігію її соціальний, політичний та інші контексти [233, с. 90; 607, с. 65–66]. Для нашого дослідження тут є важливим, що завдяки концентрації дослідницької уваги на соціально-культурному, духовно-інтелектуальному і культурно-конфесійному контекстах створюються підстави для об'єктивного, неупередженого, історично конкретного та цілісного осягнення справжніх чинників становлення й утвердження київського духовно-академічного біблієзнавства.

Потреба враховувати в релігієзнавчому дослідженні зміни культурно-сміслових парадигм, що історично конституують релігійну свідомість і практики [див.: 233, с. 90; 607, с. 65], поширюється і на дослідження біблієзнавчих студій та викладів. Особливо це є практично чинним, коли в вітчизняному культурно-конфесійному просторі такі зміни ставали підґрунтям еволюцій і взаємодії герменевтичних стратегій. Так, для нашого дослідження в рамках загальнометодологічних релігієзнавчих стратегій реалізується взаємодія контекстуального підходу з герменевтичним.

Реальна практичність й евристична цінність *герменевтичного* підходу в нашій праці виявилася насамперед завдяки застосуванню такого методологічного принципу, як *дуальність*: при релігієзнавчому осмисленні релігійних феноменів, а надто релігійної картини світу необхідним є враховувати єдність та взаємну переплетеність природного й надприродного для релігійної свідомості [233, с. 83–87; 607, с. 59–62].

Для нашої теми це означає постійну спонуку до врахування дуальної (двоїстої) природи сакрального тексту (Біблії як Слова Божого та слова людського), як вона відбивалася у світосприйнятті конфесійно зорієнтованих православних біблієзнавців КДА XIX – початку XX ст. та впливала на становлення їхніх герменевтичних парадигм і конкретних дослідницьких технік. Адже йдеться про постійне інтерпретативне зусилля, спрямоване на осягнення мотивів, інтенцій, поглядів, позицій віруючих дослідників Біблії, які розглядали її насамперед як Святе Письмо християнської Церкви. А, як

відомо, герменевтичний підхід передбачає зусилля дослідника з інтерпретації інтенції віруючого як спрямованості його свідомості на вихід у стан Богоспілкування і саме на цій підставі входження дослідника в стан діалогу з історією релігійної традиції [233, с. 94, 96; 607, с. 69, 71].

Ще один аспект дослідження, методологічно пов'язаний із застосуванням герменевтичного підходу – важливість врахувати в нашій роботі актуальність історичної взаємодії та синтезу різних герменевтичних парадигм, підходів до розуміння феномену Біблії, які саме протягом ХІХ – початку ХХ ст. відбувалися в київській духовно-академічній культурі і відобразилися у науково-богословській творчості провідних київських біблієзнавців. Процес освоєння Біблії, переплавлений в їхньому персональному життєвому та дослідницько-перекладацькому досвіді, постає тут в актуальній для сучасного академічного релігієзнавства формі діалогу культур, традицій, у центрі якого – людина, що усвідомлює себе й основним носієм традиції, і власне суб'єктом такого діалогу [233, с. 89; 607, с. 64].

Нарешті, важливою в методологічному плані для нас залишається установка на принципово *міждисциплінарний* характер релігієзнавчих досліджень [233, с. 90; 607, с. 65], коли залучення потенціалу різних напрямів гуманітарного знання забезпечує встановлення насправді контекстуального зв'язку релігійних явищ в їх історичному розвитку з певними станами суспільного та культурного життя [233, с. 163].

Врахування дотичного до цілей та завдань нашого дослідження досвіду формулювання принципів вивчення різних предметно-дисциплінарних аспектів київської духовно-академічної культури [726, с. 116–118] дозволяє здійснити загальнонаукове та «загальногуманітаристичне» доповнення наведених вище принципів релігієзнавства. Так, принцип цілісності співвідноситься з принциповим врахуванням співвідношення *загального* та *особливого*, *спільного* з іншими та *специфічного*; *емпіричного* і *теоретичного*. А принципи позаконфесійності та плюралізму, а також адекватне застосування герменевтичного підходу співвідносяться з

принципом *толерантності*: визнанням унікальності духовного досвіду кожного досліджуваного мислителя; уміння поставитися до іншої індивідуальності як до самоцінної; розуміння інших смислів без підміни власними. Ба більше: цей принцип «синергійно» взаємодіє з принципом конкретно-історичного аналізу: розуміти іншого, виходячи з урахування історичних обставин формування його особистості, поглядів, настанов тощо. З цим взаємодіє методологічна орієнтація на «особистісний вимір розвитку» традиції – толерантне, конкретно-історичне, конфесійно незаангажоване, сприйняття світоглядних, ідейних і методологічних мотивацій досліджуваних персоналій для адекватного розуміння теоретичних передумов тих наукових рішень, які вони приймали, розв'язуючи ті чи інші завдання академічного опрацювання Біблії, чи її популярної просвітницької презентації.

Понятійні й термінологічні питання, актуальні для представленого дослідження. Визначення базових понять. Конкретність та історизму дослідженні потребує відповідного конкретно-історичного оперування поняттями, відображення досліджуваних явищ у такій системі понять, яка відтворює специфіку об'єкта на певному ступені його еволюції. Звідси, важливість здійснення поняттєво-термінологічного уточнення нашого дослідження, формування його категоріального апарату, обґрунтування його евристичного значення.

Відзначаючи «термінологічну невизначеність» [724, с. 45], що супроводжує спроби окреслити предметне поле досліджень із вивчення Біблії та викладання знань про неї, зокрема в діапазоні київської духовно-академічної культури, постаємо перед необхідністю проблематизувати цю ситуацію та, відповідно, запропонувати власний шлях її розв'язання. Вважаємо за потрібне визначити наш власний поняттєво-термінологічний вибір щодо подальшого викладу матеріалу.

Підґрунтям для такого вибору є проведене на основі логічного та контекстуального аналізу зіставлення емпірично-описового визначення предметного поля нашого дослідження («київська духовно-академічна

традиція науково-богословських досліджень Біблії та академічних і популярних викладів знань про неї») з можливим комплексом термінів, що склався для оформлення як загального поняття дослідження Біблії, так і дисциплінарної специфіки такого дослідження у його системності й структурно-функціональній визначеності.

Метою цього зіставлення понять і термінів є вироблення базового категоріального апарату дослідження, який виявився б релевантним та чинним для: а) організації фактологічного матеріалу в плані адекватного семантичного відтворення форми, суті й смислу реальних дослідницьких і дидактичних актів, феноменів, процесів, документально фіксованих на різних етапах еволюції київської духовно-академічної традиції дослідження Біблії та викладання знань про неї; б) адекватного відображення сенсів і значень відповідного структурного розмаїття форм та видів дослідницької, педагогічної й просвітницької діяльності.

Зіставивши та проаналізувавши усталені з другої половини XIX ст. поняття й терміни, чинні для висвітлення розвитку православного дослідження та викладання Біблії в Російській імперії XIX – початку XX ст., ми дійшли висновку про недостатність синонімічного вживання таких загальних термінів, як «бібліологія», «біблійна наука», «біблеїстика», для подальшої конкретизації й акумуляції в собі спектру значень наведеного вище описового поняття.

Відзначаємо, що в середовищі православних дослідників Біблії та авторів історіографічно-аналітичних оглядів другої половини XIX ст. для позначення сфери наукових і богословських досліджень Біблії побутовали такі терміни: «біблійна наука» [517; 518; 527] та сформований за традиційною (з використанням грецьких лексем) словотвірною схемою «бібліологія» [385; 682]. Факт побутування цього терміну в православно-церковному професійному богословському середовищі засвідчують і сучасні дослідники [724, с. 45].

Справа в тому, що культурно-конфесійною особливістю сприйняття європейського досвіду дослідження Біблії православними дослідниками Російської імперії було бачення «біблеїстики» переважно як дослідницького тренду, пов'язаного з «інославною» (насамперед протестантськими) традиціями, а також максимально зануреного в раціоналістично-критичну методологію. Це була галузь знання, певний предметно-методологічний напрям у ширшому масиві досліджень Біблії, характерний саме науково-раціональним застосуванням історичної, філологічної і літературної критики до аналізу й інтерпретації біблійних текстів. Успадкувавши методи й здобутки традиційної текстуальної («низької») критики Біблії та будучи зануреним протягом XVIII–XIX ст. у герменевтичні й дослідницькі практики новочасної доби, «біблеїстичний» напрям розвинувся у різноманітних формах європейської «високої» (історичної, філологічної, літературної) біблійної критики.

Відповідно, ще у XIX ст. поняття «біблеїстика» сприймалося не лише як запозичене, але й як доволі вузьке, як поняття, що не вичерпувало усієї повноти форм і напрямів освоєння Біблії, що історично склалися й реалізовувалися в тодішніх дослідницьких та освітніх практиках (як іншokonфесійних, так і православних).

Відтак, у застосуванні таких термінів, як «бібліологія», «бібліологія та екзегетика», нарешті, нейтрального «біблійна наука» в дослідженнях XIX ст. зовсім не випадково виразилося певне намагання дистанціюватися від поняття «біблеїстика». За цим стояло виразне прагнення тодішніх дослідників зберегти максимально широке змістовне охоплення цих термінів, а також уникнути ототожнення з «чужими», «інославною» практиками дослідження Біблії, значна частина яких до того ж асоціювалася з раціоналістичною, тобто «негативною» біблійною критикою.

З іншого боку, загальні сцієнтистські тенденції в культурі (що спонукали вже у XIX ст. активно застосовувати поняття «наука» щодо богословських, зокрема біблійних, досліджень)[517; 518; 527; 682] разом із

безперечним впливом світових науково-критичних напрямів у вивченні Біблії протягом ХХ ст. визначили перевагу в сучасному термінологічному вжитку поняття «біблеїстика» для загального позначення найширшого кола дисциплін – як критично-дослідницьких, так і екзегетичних – у полі біблійних досліджень.

Суперечливе співіснування у вітчизняній дослідницькій культурі понять «бібліологія» та «біблійна наука» з поняттям «біблеїстика», яке часом використовувалося для позначення лише раціоналістично-наукових напрямів, а часом – для розширювального, всеохопного позначення всього поля досліджень Біблії, сприяло формуванню та відтворенню відзначеної термінологічної невизначеності й у ХХ ст.

З одного боку, більш традиційний термін «бібліологія» (невипадково в усталеному вже на той час контексті понять «богословська наука», «церковно-богословська наука» та «богословсько-біблійна наука») застосовував у першій половині ХХ ст. М. Н. Глубоковський в узагальнюючій праці, присвяченій еволюціям богословських досліджень [385, с. 43, 46, 47, 48]. Цей термін був трансльований і до сучасної біблієзнавчої енциклопедичної літератури. Так, очевидно, як данина традиції, він відтворений у назві енциклопедичного «Бібліологічного словника» прот. О. Меня: «можливо, для збереження наступності О. Мень вніс його до назви укладеного ним словника з бібліології» [724, с. 45]. Термін «бібліологія» вочевидь окреслив предметне поле цього словника; окрім того, в словнику була здійснена спроба розвести та розрізнити поняття «бібліологія» та «біблеїстика» (у статтях із відповідними назвами). Втім, цю спробу важко визнати досконалою: біблеїстика визначена як «сукупність біблійних дисциплін, що включає в себе ісагогіку, екзегезу та герменевтику», а бібліологія визначена теж як «сукупність знань про священні книги СЗ та НЗ, яка включає в себе ісагогіку, екзегезу й герменевтику... дані з ісагогіки, герменевтики, екзегези біблійної критики, а також про зв'язок Біблії з різними сферами культури» [515, т. 1, с. 128, 129]. Попри натяк на дещо

ширший обсяг значень поняття «бібліологія», питання термінологічної невизначеності тут залишилося невирішеним.

Відтак, доволі конкретне розуміння «біблеїстики», що історично склалося – як лише певного напрямку, певних методологій та певних дослідницьких практик, технік – досі співіснує з розширювальним застосуванням цього поняття. Таке суперечливе співіснування знаходимо, не лише зіставляючи згадані вже статті «Бібліологічного словника» О. Мєня, але й в межах різних частин (щоправда, писали їх різні автори) однієї й тієї самої великої біблієзнавчої статті у 5-му томі «Православної Енциклопедії». Так, подекуди термін «біблеїстика» відповідає, скоріше, західноєвропейській «новочасній» традиції означення саме науково-критичного, «історично-філологічного» аспекту біблійних досліджень [236, с. 25]. В інших місцях він вживаний для позначення усієї сфери «біблійних досліджень» [724, с. 45; 515, т.1, с. 128]; детальний опис їх проблематики та здобутків триває під титулом «біблеїстики» та в кращому разі під компромісною назвою «біблійні дослідження» [724, с. 45–48; 678, с. 48–56].

Об'єктивно зберігається ускладнення щодо визначення в термінах раціоналізованої, критично спрямованої «біблеїстики» не лише традиційних церковних підходів до біблійної текстології, але й до формулювання настанов у сфері церковної біблійної герменевтики, біблійної екзегези та богословських експлікацій Святого Письма. Залишається чинною проблема зіставлення в єдиному семантичному полі первісних значень термінів «бібліологія», «біблійна наука» та «біблеїстика» як історично зумовлених позначень системи досліджень Біблії. Також важливим залишається зіставлення цих понять із термінами для означення традиційних «носіїв» і виразників релігійного, суто богословського сенсу знань про Біблію, як-то: «біблійна герменевтика», «біблійна екзегеза», «біблійне богослов'я» [236, с. 26; 515, т.1, с. 128, 129].

Ця понятійно-термінологічна і методологічна колізія спонукає нас запропонувати власне вирішення. Воно насамперед враховує первісне

значення біблеїстики як відображення конкретного історичного етапу становлення дослідницького знання про Біблію та його понятійного відтворення. Також уникаємо розширювальних трактувань біблеїстики щодо різних історичних етапів і предметно-дисциплінарних галузей дослідження Біблії. При цьому, за рахунок інтеграції значень поняття «біблеїстика» та більш традиційних понять «бібліологія», «біблійна наука», максимально повно відтворюємо всю широту змісту предметного поля біблійних досліджень – як в аспекті історичної еволюції їх форм, так і в аспекті їх дисциплінарної структури.

Відтак, вводимо для позначення предмету нашого дослідження поняття та термін «біблієзнавство» з відповідними локалізуючими й уточнюючими термінологічними конотаціями, як-от: «біблієзнавство в Київській духовній академії» або «київське духовно-академічне біблієзнавство». Окреслимо ж методологічні переваги введення й застосування цього поняття та відповідного терміну в контексті нашого дослідження.

Таке застосування дозволяє уникнути неоднозначності розширювального витлумачення терміну «біблеїстика». Поняття «біблієзнавство», на наше переконання, здатне охопити й обґрунтувати термінологічне визначення усієї повноти напрямів і форм дослідження Біблії, що історично склалися з боку їх предметності та дисциплінарної оформленості. Отож, окрім історично-критичних, філологічно-критичних і літературно-критичних дослідницьких практик (власне біблеїстики), воно охоплюватиме ще і такі традиційно сформовані й усталені напрями аналізу та освоєння біблійного тексту, як біблійна текстологія, біблійна археологія, вивчення біблійних мов, церковна біблійна герменевтика, екзегетично-богословське осмислення Біблії.

Семантична відкритість та широта поняття «біблієзнавство» є цінною в контексті нашого дослідження також тому, що допомагає врахувати конфесійну специфіку саме православної культури прочитання, дослідження та інтерпретації Біблії – як сакрального тексту. Йдеться про унікальну роль

та важливість літургійного прочитання й освоєння Святого Письма, а також про пов'язане з цим домінування паралітургійної практики гомілетичної екзегези, яка історично була альтернативною щодо раціонально-критичних практик і вирізняла саме православне біблієзнавство певною дистанцією від т.зв. «книжного біблієзму» як характеристичної ознаки західної, особливо протестантської, біблійно-богословської культури [напр.: 331, с. 90–91].

Ще однією важливою перевагою є можливість теоретичного відтворення інституціональної специфіки аналізованого феномена православної духовно-академічної культури ХІХ – початку ХХ ст. Йдеться про його включеність у процес викладання, коли біблієзнавчі дослідження ідейно конституювалися, дисциплінарно оформлювалися, предметно й тематично визначалися потребами вищої православної богословської освіти, що розвивалася в КДА. Пов'язані з цим дидактичні настанови та викладацькі практики теж цілком можуть бути описані в термінах «біблієзнавства». Означена можливість відповідає визначенню предметної області та завданням цієї роботи з реконструкції цілісного комплексу дослідницьких і викладацьких практик. Поняття «біблієзнавство», окрім максимально широкого кола дослідницьких та екзегетичних, включатиме ще й практики викладацькі. Відповідно, воно зберігатиме семантичний і предметний зв'язок дослідження з поняттями «бібліологія» та «біблієстика», не заперечуючи, а доповнюючи їх за своїм змістом.

У зв'язку з зазначеним вище пропонуємо *базове робоче визначення* київського духовно-академічного біблієзнавства (ХІХ – початку ХХ ст.). Визначаємо це явище як *особливий тип інтелектуальної та освітньої практики, інституціалізований у системі вищої православної богословської («духовної») освіти Російської імперії ХІХ – початку ХХ ст., який через персональний внесок вихованців та викладачів Київської духовної академії:*

– *виявив себе дослідницькою та дидактично-педагогічною діяльністю у спеціалізованих дисциплінарних галузях біблієзнавчого знання;*

– був трансльований у часі протягом вказаного періоду через відносини «учитель-учень», визначені стандартизованими ідейно-методологічними, герменевтичними, дидактично-методичними процедурами дослідження й викладання Біблії;

– поширився за межі самої КДА через систему зовнішніх контактів із загальнодержавною системою духовної та світської освіти й просвітницької діяльності.

Це визначення, як вважаємо, можна поширювати і на супутні термінологічні комплекси, як-то: «київська духовно-академічна традиція біблієзнавчих досліджень ХІХ – початку ХХ ст.»; «біблієзнавство в КДА ХІХ – початку ХХ ст.»; «київська духовно-академічна традиція ХІХ – початку ХХ ст. у російському православному біблієзнавстві».

При цьому належність тих чи інших представників православного біблієзнавства до київського духовно-академічного біблієзнавства визначається комплексною взаємодією низки суттєвих ознак. З *формально-інституційного* боку – це дослідження й виклади, здійснювані в КДА як церковному та духовно-освітньому закладі духовними й світськими представниками РПЦ ХІХ – початку ХХ ст. В *ідейно-догматичному* сенсі розуміємо тут відданість київських духовно-академічних дослідників православним віросповідним засадам і церковним герменевтичним, екзегетичним та ідейно-апологетичним настановам (насамперед йдеться про святоотцівську, особливо східну, традицію). Ця вірність нормативно визначала формування власних дослідницьких програм, характер, спрямування, ступінь і наслідки ідейно-методологічного контакту з «інославною» дослідницькими стратегіями й практиками, коли такий контакт став актуальним. Нарешті, *предметно-дисциплінарна* своєрідність виявлялася у специфічній структурній організації біблієзнавчих досліджень та викладів, зокрема: у місцевій специфіці вивчення оригінальних біблійних мов; текстологічного і філологічного опрацювання церковнослов'янської Біблії; участі у створенні й екзегетичному освоєнні (академічному й

популярному) низки російських перекладів (головним чином синодального); місцевої взаємодії з західною протестантською та католицькою т. з. «високою» біблійною критикою.

Персональний вимір цієї належності визначається такими документованими параметрами, як-то: навчання в КДА; викладання в Академії, особливо дисциплін, пов'язаних із вивченням Святого Письма; підготовка й захист переважно магістерських і докторських дисертацій з біблієзнавчої тематики; написання та публікація науково-богословських досліджень Біблії, зокрема в академічних періодичних виданнях (скажімо, «Труды Киевской Духовной Академии»). Зважаємо і на суб'єктивні аспекти персональної належності: відданість конкретних дослідників професії, переконаність у неминущій важливості вивчення Біблії для духовно-релігійного, морального й інтелектуального розвитку особи та суспільства.

Через такі уточнення, як вважаємо, виникає можливість розв'язати суперечність між вживанням позначника «російський» у переважній масі наявних історіографічних джерел і власної необхідності шукати по-сучасному адекватних маркерів культурної приналежності київської духовно-академічної традиції в цілому та її біблієзнавчої галузі зокрема. Також уникаємо тут двозначності у сучасному застосуванні позначника «вітчизняний» щодо київського духовно-академічного біблієзнавства ХІХ – початку ХХ ст.

Застосування означених термінів і визначень відповідає задекларованим у вступі та аналізованім далі методологічним прагненням відтворити київське духовно-академічне біблієзнавство в динамічній інституціоналізованій формі персоналізованого вироблення, нагромадження та трансляції інтелектуального і духовного досвіду освоєння Біблії на православних світоглядних засадах.

Наостанок відзначимо, що застосоване у цій роботі термінологічне позначення низки дисциплін науково-богословського освоєння Біблії, наприклад: «біблійна ісагогіка», «біблійна герменевтика», «біблійна

екзегеза», «біблійне богослов'я», «біблійна археологія», «біблійна історія», «біблійна текстологія (текстуальна критика)», «філологічна/літературна/історична критика Біблії» – та терміни для позначення інших суміжних феноменів у цілому визначається загальноприйнятими академічними нормами [515, т. 1, с. 93–94; 128–129; 561; т. 3, с. 451]. Згадуваний вже раніше термін «біблійна наука» у нас виконує радше допоміжну роль; залежно від контексту вживання, він відтіняє значення, охоплені термінами «біблієзнавство», «бібліологія» та «біблеїстика». Специфічно ж він здатен вказувати на помітно артикульоване у ХІХ ст. намагання вітчизняних православних дослідників Біблії вибудувати систему досліджень і викладів Святого Письма за зразками новоевропейської науки. Тут термін «біблійна наука» постає в єдиному семантичному полі з ширшим за значенням терміном «богословська наука» [385, с. 5, 43, 46, 47, 48].

Нарешті, вивчення розмаїття ідеологій і практик прочитання, дослідження й викладання Біблії в КДА саме в термінах «біблієзнавства» та похідних від нього дозволить уникнути історично забарвленого в «конфесійні кольори» протиставлення традиційно-церковного релігійно-богословського і раціонально-критичного напрямів її прочитання й освоєння. Це водночас дозволить і врахувати культурно-конфесійну й інституційну своєрідність православної київської духовно-академічної культури, і методологічно максимально дистанціюватися від ідеологічно та конфесійно забарвлених підходів та оцінок. Вважаємо, що така дистанція цілковито відповідає нашій зорієнтованості на відзначені вище методологічні принципи і підходи наукового академічного релігієзнавства.

Теоретичні проблеми вивчення біблієзнавчої спадщини КДА. Окрім наведених вище поняттєво-термінологічних визначень та уточнень, досвід попередніх досліджень різних аспектів православної духовно-академічної культури дозволив визначити коло теоретичних проблем вивчення київського духовно-академічного біблієзнавства ХІХ – початку ХХ ст.

Відзначені у попередньому підрозділі історичні й богословські рефлексії авторів, які працювали на теренах Російської імперії, відомих діячів православної еміграції ХХ ст., праці сучасних дослідників демонструють існуючу проблемність висвітлення біблієзнавчої спадщини професорів Київської духовної академії.

З одного боку, цінною для розробки нашої теми є інтенція на загальне висвітлення православного біблієзнавства ХІХ – початку ХХ ст. у кількох контекстах: спадковості з киево-могилянською традицією; еволюції та реформ православної духовної освіти; розвитку православної богословської науки в цілому; еволюції духовно-інтелектуальної й ідейної атмосфери в православному середовищі Російської імперії, зокрема ідеологічної та політичної цензури, апологетичних викликів і завдань у царині богослов'я, церковної просвіти та місії. Щодо православної біблійної науки в цілому, то відзначено низку специфічних рис та чинників розвитку. Серед внутрішніх факторів – це насамперед філологічне й екзегетичне освоєння «прийнятих» Церквою біблійних текстів – церковнослов'янського (як літургійного) та російського (як перекладного тексту для просвітницького й повчального читання). Найпотужнішим зовнішнім чинником став контакт із зарубіжним (переважно західноєвропейським, завжди «інославному») біблієзнавчим досвідом, що відбувався саме у ХІХ–на початку ХХ ст. у контексті еволюції духовно-інтелектуального і суспільно-політичного життя Російської імперії тих часів та відповідна апологетично спрямована рецепція цього досвіду. Відбулися також попередні, доволі спорадичні спроби певним чином виокремити коло київських біблієзнавців та бодай фрагментарно висвітлити їх персональний науковий і педагогічний доробок.

Протягом останніх років в Україні була відновлена наукова модель дослідження, осмислення та викладу історії київської духовно-академічної традиції; апробована вона насамперед у таких галузях, як історія філософії [726; 727; 728]; історія та філософія педагогіки [494]. Цю модель вважаємо добре фактологічно обґрунтованою, опертою на глибокий контекстуальний

аналіз культурно-історичних, ідейно-інтелектуальних та духовних чинників розвитку київського православного духовно-академічного осередку. Відтак, вона є актуальною для історичної та теоретичної реконструкції київського духовно-академічного біблієзнавства.

Зокрема, це підходи до визначення київського духовно-академічного біблієзнавства як «феномену», апробовані на історико-філософському матеріалі; понятійне визначення ознак «академічності», «шкільного» характеру, типів «інституалізованої інтелектуальної діяльності» в культурі духовних академій; віхи, суттєві риси історичного становлення та проявів київської духовно-академічної культури в загальноросійському контексті; фундаментальні методологічні принципи дослідження, зокрема, культурологічний підхід і контекстуальний аналіз; важливий для осмислення можливостей визначення київської духовно-академічного біблієзнавства як «школи» чи «традиції» історико-філософський досвід [726, с. 6–92, 115–120, 142–161, 179; 728, с. 238–242; 494, с. 48–50, 55–58].

Водночас попередні дослідження ніколи не робили саме біблієзнавство в КДА XIX – початку XX ст. спеціальним предметом систематичної фактологічної і теоретичної реконструкції. Дотичні до його еволюції факти й оцінки наводилися лише в контексті розвитку інших богословських дисциплін або богословсько-освітньої системи в цілому. Розвиток біблійної науки й викладання знань про Біблію саме в КДА завжди розглядався тут лише як елемент загальноросійського процесу – чи то в царині богословського розвитку, чи то в аспекті еволюції духовної освіти.

Отже, нагальною і головною теоретичною проблемою є потреба визначити біблієзнавчу спадщину професорів Київської духовної академії та їх роль у становленні системи дослідження і викладання Біблії на вітчизняних теренах *спеціальним предметом дослідження*. У зв'язку з цим – подолати явлений у попередніх дослідженнях специфічний «загальноросійський погляд», або ж переважну орієнтацію на доробок «двох

столиць», сфокусувавшись на розвитку, місці й ролі власне київської духовно-академічної біблієзнавчої традиції.

Далі, відзначаємо *проблему цілісного та системного дослідження і реконструкції київського духовно-академічного біблієзнавства*. Воно може бути адекватно досліджене та реконструйоване лише у повноті сприйняття її інтелектуальних (наукових, богословських) і духовно-практичних (освітній і просвітницький) вимірів. Як демонструє, зокрема, досвід дослідження філософської духовно-академічної культури [726, с. 112, 179; 728, с. 238–239, 240–242], важливим є проторувати шлях від збірок нарисів життя і творчості окремих київських дослідників Біблії до цілісного уявлення про сутність і специфіку цього феномену як особливого типу інтелектуальної й освітньої практики. Саме це і постає ключовим виміром змістового наповнення та специфіки цього феномену.

У зв'язку з цим для дослідження київських духовно-академічних біблієзнавчих студій нагальною проблемою стає *вивчення їх у контексті інституціалізації в системі духовної освіти* – відповідно до завдань і вимог цієї освітньої системи – і конкретно КДА в ній, з урахуванням її негативних та позитивних чинників, а також особливостей її еволюції. Тут цінним є досвід дослідників XIX – початку XX ст. у висвітленні загальноросійських вимірів такої еволюції – освітніх реформ 1808–14, 1869, 1884 та 1910–11 рр., ознаменованих появою відповідних академічних статутів, їх позитивних і негативних рис; відповідних справджених та несправджених сподівань на розвиток біблійної освіти і науки [456, 1901, т. I, с. 5–28, 633–638; 485, 1881, № 9, с. 82–83; 511, с. 78, 81; 517, с. 22–29, 30–34; 527, с. 187–188, 192–193; 682, с. 190, 798–799, 818–822; 723, с. 340–341, 366, 400; 758, с. 190, 249, 257–270, 272–274, 277–278, 294–296, 442–459, 460–462, 526–528, 530–537, 573–579, 598–604, 611–614, 636–637]. Також слід врахувати новітній досвід цілісного історико-культурологічного аналізу становлення й розвитку київського культурно-освітнього середовища та його духовно-академічної компоненти в загальноросійському контексті XIX – початку XX ст.

[726, с. 21–92], зокрема в контексті розвитку духовної освіти в імперії [726, с. 38–51]; панорамне висвітлення організаційно-правових засад КДА за статутними реформами ХІХ–початку ХХ ст. [791, с. 91–142]; культурологічні реконструкції київського освітнього середовища тієї доби [494, с. 129–185]; виявлення проблемних питань, що виникали в ході трансформацій у системі вищої духовної освіти в контексті освітніх реформ ХІХ ст. [711, с. 512–518; 713, с. 145–527; 714, с. 143–144]; аналіз науково-навчальної діяльності й активності академічних корпорацій у контексті вироблення та прийняття академічних статутів, особливо на початку ХХ ст. [714, с. 144–154; 730, с. 149–165].

Водночас існує проблема дослідження досі не вивченої трансляції біблієзнавчих знань, які продукувалися в КДА, за межі академічного освітнього процесу – у формі *популярного апологетичного викладу*, включеного в гомілетичні, просвітницькі, місіонерські церковні практики.

Під кутом зору синтезу наукового та релігійно-богословського знання в генезі та структурі біблієзнавства – як загальному сенсі [527, с. 189–191; 462, с. 30;], так і в конкретнішому контексті простеження зв'язку герменевтики та екзегези з комплексом критично зорієнтованих текстологічних, лінгвістичних, історичних дисциплін [710, с. 75–76] – для дослідження київського духовно-академічного біблієзнавства постає проблема його *дисциплінарного структурування* як системи наук і предметів викладання. Тут теоретично значущим став акцент на еволюції біблієзнавства від емпірично-описової фіксації історично явленого розмаїття дисциплін (які реалізовували у відношенні до Біблії ті чи інші критично-дослідницькі чи інтерпретативні практики, зокрема апологетичні) до визнання внутрішньої єдності й динамічної міждисциплінарної взаємодії.

З теологічного боку така взаємодія можлива на ґрунті «халкидонського» синтезу ієратичного, персоналістично-містифікованого сприйняття біблійного тексту як особисто адресованого в літургії «Слова Божого» з раціоналізованою оцінкою Біблії як «слова людського», історична

реальність якого доведена традицією «священних письменників». Цей синтез обґрунтовує гносеологічний оптимізм щодо осягнення біблійних сенсів та чинності застосування наукових підходів і практик, а також можливості їх несуперечливого синтезу зі знанням релігійним, «одкровенним», а також «натурально-теологічного» обґрунтування духовної цінності наукового пізнання в цілісній системі біблієзнавчого знання як пізнання природи й світу для глибшого розуміння їх як «творіння Божого» та Біблії як «символічного відбитку» цього творіння. З точки зору науково-релігієзнавчої, так «працює» конкретне застосування принципу дуальності, яке враховує «надприродно-природні» смислові зв'язки і конотації, чинні для релігійної свідомості й проєктовані історично на процес релігійного пізнання та відповідні богословські дослідницькі практики.

Тож існує необхідність конкретнішого та більш поглибленого дослідження еволюції в КДА системи бібліологічних дисциплін; особливостей їх змісту та методики викладання; жанрової і предметно-тематичної структури біблієзнавчих досліджень, як вона повставала в Академії у зв'язку із загальним дисциплінарним розподілом біблійної науки та конкретними потребами київської православної богословської та церковної культурі.

Наступна проблема, актуальна для цього дослідження – аналіз особливостей *критичної реценції біблієзнавчих здобутків Заходу* в стінах КДА. Контакт із західною біблійною наукою у ХІХ ст. став чинником самовизначення православного біблієзнавства та фундаментальною підставою його розвитку [486, с. 11, 19, 20; 511, с. 121–122; 723, с. 400; 758, с. 296]. Тодішні спроби критично зіставити православні методи біблійної критики і біблійного тлумачення із західними; усвідомити й використати апологетичний потенціал західної біблійної ортодоксії в боротьбі з раціоналістичною, тобто «негативною», біблійною критикою, водночас долаючи «некритичну залежність» від західної біблійної науки, «компілятивність», «західницьку інерцію» та «віру в чужі відповіді»

[485, 1881, № 7, с. 336–338; 517, с. 20–22, 28; 518, с. 124–125, 134–135, 138–139, 141–149, 184, 187–188; 682, с. 817; 758, с. 257–259, 448–450, 460–462], були здійснені переважно в загальноросійському контексті. Відтак, нагальним є дослідження особливостей критики й рецепції західного біблієзнавчого досвіду саме в стінах КДА – як у зв'язку з формуванням власних науково-дослідницьких та герменевтичних програм, так і в зв'язку зі становленням «київської версії» православної біблійної апологетики.

Чинником інтенсивної критичної рецепції іноземного досвіду вже з ХІХ ст. поступово ставав методологічний поворот світового біблієзнавства в бік теоретичного розрізнення у дослідженнях Біблії догматичних проблем від науково-історичних, своєрідного догматичного «розвантаження» науково-історичних питань до біблійного тексту [514, с. 284–285; 515, т. 1, с. 63, 66]. Відстеження проявів цього методологічного повороту в творчості тих чи інших київських дослідників Біблії ХІХ – початку ХХ ст. також є важливою теоретичною проблемою.

Відзначена вище проблема розвитку конкретних бібліологічних напрямів і дисциплін має вирішуватися через реконструкцію їх персональної репрезентації у творах провідних біблієзнавців КДА ХІХ – початку ХХ ст. Деякі православні богослови, вчені та педагоги, протягом цього періоду були причетні до освоєння й викладання Біблії в КДА, їх відзначали попередні дослідники духовно-академічної культури, в т. ч. київської [385, с. 48–49, 160–162; 456, 1901, т. I, с. 6, 7, 11, 19–22; 639–640, 646–655; 1902, т. I, с. 41–48; 504–524; 1902, т. II, с. 107–125; 485, 1881, № 12, с. 504; 1882, № 9, с. 76–79, 106–107, 109, 111–112, 118–119; 1882, № 12, с. 451, 453, 455–458, 462; 486, с. 2–3, 5–7, 8–21, 33–37, 38–41, 47, 53; 511, с. 84, 89, 94, 99, 125–126; 527, с. 185; 682, с. 812, 814; 723, с. 359–364, 376, 385, 397, 426–428, 434; 758, с. 448, 477–478; 787, с. 317–319]. Сучасні компіляції біо-бібліографічних відомостей, що залишилися від історіографічної та енциклопедичної спадщини ХІХ–початку ХХ ст. [515, т.1, с. 72, 73, 131, 156–157, 186–187, 204, 215–216, 217, 247–248, 260–261, 299, 373–374, 468, 526–527, 559–560;

т. 2, с. 69, 163–164, 166, 171–172, 220, 215–217, 247, 287, 304–306, 449, 457, 465–466, 470–471; т. 3, с. 72–73, 77, 101, 113, 122–123, 125, 144–145, 178–180, 239, 304–305, 312–313, 324–325, 379–380, 441, 453–454; 611, с. 37–44, 69–73, 103–107, 133–137, 155–159, 191–194], розширивши коло персоналій, творчість яких можна розглядати в контексті київського духовно-академічного біблієзнавства, водночас хибують неповнотою і подекуди неточністю наведених відомостей.

Отож, важливим є вирішення проблеми *уточнення та якомога повнішої реконструкції кола київських дослідників і викладачів Біблії* цієї доби, докладнішого дослідження й оцінки їх місця та ролей становленні й розвитку біблієзнавчих досліджень та освіти. Насамперед, це «штатні» біблієзнавці, які протягом кількох поколінь забезпечували викладання в Академії відповідних предметів. Але це також вихованці та викладачі КДА, котрі, навіть працюючи в інших предметних галузях богословської науки або освіти, все ж долучалися до розробки біблійної проблематики, збагачуючи основні сфери своєї фахової діяльності.

У реалізації першої спроби цілісної реконструкції київського духовно-академічного біблієзнавства актуальною стає ідея важливості *становлення в біблійній науці «наукової школи»* в її інституціональному та персонально-творчому вимірі, де продукується, нагромаджується і транслюється в часі живий досвід наукового пошуку [462, с. 32]. Це спостереження, висловлене радше на рівні «методологічної інтуїції», зіставляється з більш раціоналізованим і концептуалізованим досвідом, що реалізувався у світовій соціології науки. Йдеться про застосування для аналізу «комунікативних форм наукової традиції» понять «*когнітивна та соціальна інституціалізація*», вже апробованих у вивченні та реконструкції різних аспектів київської духовно-академічної традиції. Когнітивна інституціалізація передбачає усвідомлення спільного пізнавального інтересу і консенсусу щодо природи наукового пізнання, критеріїв релевантності проблем, оцінки способів їхнього розв'язання, методів дослідження тощо.

Соціальна інституціалізація означає внутрішню самоорганізацію наукової дисципліни, визначення свого особливого місця в системі наук та інтегрування до соціальних структур. При цьому, якщо формування дисципліни штучно не стимулюється й не стримується ззовні, то когнітивна інституціалізація зумовлює соціальну [494, с. 56–58; 739, с. 222–229].

Введення означеного концепту, на перший погляд, відкриває евристичні можливості представлення і київського духовно-академічного біблієзнавства як «традиції», або ж «школи». Адже йдеться про певну єдність професорів-академістів (у нашому випадку – біблієзнавців) як певної корпорації, особливої професійної та інтелектуальної спільноти – носіїв спільних ідейно-світоглядних настанов; про інтелектуальне середовище, утворене одностудентами на ґрунті певного спільного розуміння вихідних методологічних засад і принципів своєї діяльності, пов'язаних взаєминами «вчитель-учень», «засновник-послідовник»; про виразників окремих спільних дослідницьких і дидактичних практик [494, с. 48–50, 55–58; 726, с. 146–149, 153]. І, як вже було зазначено, застосування елементів просопографічного аналізу затне сприяти історичній та теоретичній реконструкції означеної спільності.

Проте, у максимально можливій на цьому етапі дослідження формі має бути здійснена *проблематизація представлення київського духовно-академічного біблієзнавства в термінах «традиції» чи «школи»*. Як вже доведено на історико-філософському матеріалі дослідження київської духовно-академічної культури [726, с. 142–161], таке представлення має бути серйозно скориговане пошуком «необхідних експлікацій», уникненням «розширених тлумачень», спричинених лише «прагненням виявити спадкоємний зв'язок» [726, с. 142, 145]. Вважаємо, що і стосовно нашого предмету дослідження, потрібна постійна перевірка дійсної спільності ідейних настанов, мотивацій та практик; перевіркою ступеня формальності відносин «вчитель-учень» або «засновник-послідовник» (враховуючи, що останнє часто навряд чи може бути напевне встановлено [726, с. 159–160]).

Нарешті, можливість вписати історію київського православного духовно-академічного біблієзнавства (як локальної традиції) в світовий та загальноросійський культурно-конфесійний, духовно-освітній і науково-богословський контекст актуалізує проблему визначення *культурної ідентичності київських духовно-академічних біблієзнавчих студій*. До цього спонукає теоретична необхідність у контексті цієї традиції адекватного зіставлення «загального» (взаємодії православного та західнохристиянського досвіду дослідження Біблії; спільності типу богословствування та релігійно-культурної уніфікації духовно-академічного середовища за зразками надетнічної імперської ідентичності) й «особливого» (історичної прив'язаності до культурного локусу власного становлення й функціонування; особливостей київського регіону як перехрестя різних культурно-релігійних традицій, специфіки його обміну впливами з навколишнім культурним середовищем) [див, напр.: 514, с. 274–276; 515, т. 3, с. 64; 726, с. 121–142]. Іntenція до вирішення цієї проблеми суттєво доповнить та уточнить застосування визначень «київський» та «вітчизняний» щодо нашого предмету, допоможе уникати позаісторичних, заснованих на анахронізмах, етнокультурних та етнополітичних конотацій.

Постановка означених проблем, спроектована на вирішення відповідних дослідницьких завдань, є теоретичною підставою цілісної контекстуальної реконструкції біблієзнавства в КДА ХІХ–початку ХХ ст., зокрема: змісту й дидактики бібліологічної освіти; предметного поля, герменевтики й методології наукових досліджень у різних галузях наукового дослідження Біблії, її богословсько-екзегетичного опрацювання, апологетичного і просвітницького застосування. Фактологічною ж підставою для цього є опрацювання актуальної джерельної бази репрезентованого дослідження. Її визначенню, а також висвітленню відповідних джерелознавчих проблем буде присвячено наступний підрозділ.

1.3 Київське духовно-академічне біблієзнавство XIX – початку XX ст.: джерельна база дослідження

Загальні джерелознавчі питання вивчення київської духовно-академічної культури. Враховуючи спільність дослідницького контексту, беремо до уваги актуальний і для нашої роботи попередній (часто піонерський) досвід формування джерельної бази й осмислення джерелознавчих проблем вивчення спадщини Київської духовної академії, започаткований у 1990-ті рр. [726, с. 162–176; 727, с. 45–49; 729, с. 213–214], апробований та розвинений протягом останніх років [494, с. 60–66; 567].

Так, солідаризуємося з твердженням про важливість «шляху самостійного опрацювання джерел», відсутність якого не зможе заступити компіляцій із попередньої історіографії, представники якої часто «не мали на меті спеціального дослідження» і не були вільними «від певних фактичних помилок і однобічності» [726, с. 109]. Тож особливої гостроти набуває розв’язання усього комплексу завдань, що стосуються джерельної бази – починаючи з пошуку джерел і закінчуючи їх введенням у науковий і культурний обіг [726, с. 162; 727, с. 45]. Серед важливих і методологічно значущих положень та принципів, вже сформульованих для структурування й вивчення джерел з історії КДА, враховуємо наступні настанови.

Насамперед, це необхідність у структурі джерел особливо відзначити дослідження опублікованих та рукописних *першоджерел*, їх адекватну текстуальну й бібліографічну реконструкцію. Сьогодні ж, в умовах раритетності й недоступності для дослідників більшості творів професорів КДА, чи не єдиною реальною можливістю знайомства з оригінальними джерелами та із значною кількістю матеріалів до історії викладання в ній залишається дослідження дореволюційної журнальної періодики. Окрім головного академічного періодичного джерела – ТКДА, це низка богословських, філософських, релігійно-просвітницьких, освітянських

часописів, що виходили як у Києві, так і на теренах Російської імперії ХІХ – початку ХХ ст. Для дослідження загального контексту суттєвим є значення *епістолярного жанру і мемуаристики* (листування та спогадів вихованців і професорів КДА). Тут є також важливим аналіз в якості джерел узагальнюючих *праць з історії КДА*, зокрема ювілейних видань. Нарешті, безперечно й очевидно значущим чинником зміцнення джерельної бази постійно залишається вивчення *рукописної спадщини*.

В цьому контексті особливої ваги набувають *архівні дослідження*, насамперед у фондах Центрального державного історичного архіву у м. Києві (ЦДІАК) та Інституту рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (НБУВ), що містять більшість джерел з історії КДА. У цьому архівному корпусі передовсім є цінними: програми курсів; навчальні програми; розклади занять; студентські конспекти; переліки тем курсових і кандидатських робіт; студентські праці; рецензії та відгуки викладачів; формуляри викладачів; звіти викладачів і професорських стипендіатів; іменні справи; щорічні академічні звіти; журнали академічної конференції; накази Святішого Синоду та місцевих архієреїв; доповідні записки, «особливі міркування» окремих професорів; заяви, скарги, прохання; щоденники, звіти про побут і поведінку, про бібліотечні надходження тощо [726, с. 163–166, 174–176; 727, с. 46–47, 49–50].

Перспективи подальшого формування джерельного фундаменту досліджень спадщини Київської духовної академії пов'язуються з перевиданням першоджерел, в т. ч. рукописних, з якісним науковим апаратом та коментарями; зі спеціалізованими археографічними та бібліографічними студіями (впорядкуванням джерел й укладанням спеціальних покажчиків) з упорядкуванням довідкових та енциклопедичних видань; підготовкою до друку літературних пам'яток, мемуарів, епістолярію, що вийшли зі стін КДА [730, с. 214]. Висловлені оцінки, принципи та завдання вважаємо актуальними і для дослідження біблієзнавства в КДА.

Тож вони стали підставою для визначення джерельної бази, її структурування й опрацювання джерел у ході нашого дослідження.

Джерелознавчі виміри та джерельна база представленої роботи.

Основу джерельної бази нашого дослідження склали ті елементи, що поступово нагромаджувалися ще з ХІХ ст. в сукупності надрукованих та рукописних текстів, створюючи підстави для тодішніх і майбутніх досліджень.

Для реконструкції структури і тематики досліджень, герменевтичних програм й екзегетичних здобутків надзвичайно значущим виявився бібліографічний аналіз книжкових фондів, що репрезентували в КДА масиви європейської і вітчизняної біблійної книжності та біблієзнавчої літератури, актуальні в КМА–КДА з кінця ХVІІІ та протягом ХІХ – початку ХХ ст. Саме їх наявність та можливість фахового застосування створювали для академічних дослідників специфічно «київське» духовно-інтелектуальне тло розвитку їхніх власних науково-критичних і богословських пошуків. Серед таких бібліографічних джерел у цій роботі використані були насамперед біблієзнавчі розділи наступних книжних каталогів і покажчиків: *Catalogus Librorum* (кін. ХVІІІ ст.) [232]; «Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии» під ред. А. С. Криловського – т. І, вип. 1 (К., 1890), т. ІІІ, вип. 7 (К., 1907), т. V, вип. 13 (К., 1915) [648–651]; а також «Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Труды Киевской Духовной Академии» (К., 1905, 1915), укладений редакцією цього академічного часопису [652; 653].

Персональна репрезентація київської духовно-академічної традиції у галузі біблієзнавчих викладів і досліджень з необхідністю базувалася на розгляді й аналізі біблієзнавчої спадщини насамперед провідних викладачів Київської духовної академії та її видатних вихованців, а також інституційних документах КДА, котрі відобразили процес дослідження й викладання Біблії.

Так, ми використали для аналізу значний масив публікацій вихованців та викладачів КДА в богословських (академічних і популярних) періодичних

журналах. Особлива увага була приділена творчості дослідників, які у своїй професійній науково-богословській, педагогічній і просвітницькій діяльності були спеціально орієнтованими на біблієзнавчу проблематику, зокрема: єп. Філарета (Філаретова), С. М. Сольського, Я. О. Олесницького, А. С. Царевського, Ф. Я. Покровського, В. П. Рибінського, прот. О. О. Глаголева, архієп. Василя (Богдашевського), М. Е. Поснова та ін. Однак не залишилися поза оглядом й аналізом і біблієзнавчі публікації ряду вихованців та викладачів КДА, які так чи інакше зверталися до біблієзнавчої проблематики, збагачуючи цим свої власні ділянки наукових і богословських досліджень або академічних викладів. Тут згадаємо передовсім публікації в ТКДА робіт єп. Порфирія (Успенського), архім. Антоніна (Капустіна), єп. Іринія (Орди), єп. Георгія (Ярошевського), М. Д. Благовещенського, Й. О. Бродовича, С. О. Булатова, М. М. Дроздова, В. І. Екземплярського, М. К. Маккавейського, М. Ф. Мухіна, С. О. Песоцького, М. М. Скабаллановича, М. Ф. Оксюка, Ф. І. Титова.

Насамперед, це численні академічні публікації київських авторів із біблієзнавства передусім у ТКДА. Увага приділялася ідейно та теоретично значущим науково-богословським статтям, репрезентативним із точки зору фахової критичної рефлексії бібліографічними оглядами та рецензіями. Виявленню персональних особливостей творчості представників київського духовно-академічного біблієзнавства XIX – початку XX ст. сприяло також звернення до їхніх авторських монографій. Розкриттю науково-методологічних уподобань і богословсько-екзегетичних позицій київських авторів-академістів допомагав аналіз їхніх статей у «Православной Богословской Энциклопедии» під ред. О. П. Лопухіна й М. Н. Глибоковського та коментарів у «Толковой Библии Лопухина» [603, т. I, с. 909–927; т. VI, с. 191–194, 194–205, 205–208, 209–211, 211–219, 274–289, 443–484, 587–602; т. VII, с. 200–213, 250–254, 831–835; т. VIII, с. 1–8; т. XII, с. 189–204; 233–237; 734, т. 2, с. 357–582; т. 3, с. 324–361; т. 7, с. 86–200; 235–269; 270–298; т. 10, с. 3–361;].

Ще одна група джерел допомагає реконструювати теоретичні пошуки київської академічної професури у сфері дидактики і методики викладання знань про Біблію в КДА. Це твори, так чи інакше спрямовані на пошук засад оптимізації викладання і дослідження Біблії, тексти, де специфічним чином здійснювалася рефлексія над навчально-дидактичною організацією біблієзнавчого матеріалу, аналізувався відповідний досвід, зокрема і власний.

Окрім суто академічних текстів, ми звернулися до масиву ще досі докладно не проаналізованих популярних творів просвітницького й релігійно-дидактичного характеру, розрахованих не лише на академічного читача чи студента-богослова, але й на «підвищення кваліфікації» парафіяльного духовенства – або призначених із метою повчального читання для православних мирян. Тут в якості джерела прислужилися біблієзнавчі публікації деяких вже названих вище київських академістів, насамперед у таких часописах, як «Православное Обозрение», «Христианское Чтение», «Воскресное Чтение», «Руководство для сельских пастырей» [напр.: 507; 549; 578; 681; 683; 684; 693–696; 698; 755].

Для найповнішого розкриття особливостей формування в КДА методологічного базису, герменевтики біблієзнавчих досліджень і для увиразнення практикованих тут засадничих дидактичних принципів та організаційно-педагогічних прийомів викладання знань про Біблію цінним стало введення до наукового обігу й аналіз академічних т. зв. «інституційних» документів. Як на джерела спираємося тут на кілька груп документів і текстів.

По-перше, це академічні Статути 1814, 1869, 1884 та 1910/11 рр., які стали базовими інституційними документами для постановня наукового й освітнього процесу в Київській духовній академії [120; 224–226]. По-друге, найважливішими локальними інституційними документами-джерелами для нас стали щорічні «Отчеты о состоянии Киевской духовной академии», регулярні «Отчеты Церковно-исторического и археологического общества при КДА» [162–183]. Саме в цих документах вимальовувалася загальна

структура наукового й освітнього процесу конкретно в КДА, а також її еволюція, зокрема у сфері біблієзнавства. Окрім щорічних загальних академічних звітів, конкретніші питання стосовно персонального внеску до біблієзнавчих досліджень і викладів містили звіти викладачів та професорських стипендіатів з «бібліологічних» кафедр.

Третя група інституційних джерел, які ми використали – регулярні «Протоколи (та «Журнали») засідань Совета Киевской духовной академии», що публікувалися у вигляді «Извлечений» як додатки до ТКДА та окремим накладом [133–142]. Тут розкривалися важливі конкретні організаційні, теоретичні й методичні питання розвитку біблієзнавчих досліджень і викладів, що поставали та розв’язувалися протягом академічного року.

Означені джерела виявилися цінними і для відтворення важливих аспектів персонального внеску київської духовно-академічної професури до наукового поступу й викладацької справи з біблієзнавства. Адже саме протоколи і журнали засідань Ради КДА (в рукописах, у вигляді додатків до ТКДА й окремими виданнями) виявилися єдиним матеріальним джерелом такої досі ще належним чином не опрацьованої групи документів, а саме: дотичні до нашої теми відгуки та рецензії, доповідні записки та стенограми дискусій з «особливими міркуваннями» академічної професури [107; 109–118; 121–126; 128; 132; 143–148; 150; 151; 153–159; 161; 184–190; 199–204; 207–217; 228–231]. Ці тексти значно доповнюють масив опублікованих у більш традиційний спосіб – в академічних часописах – бібліографічних оглядів та рецензій. Особливо значущими для нашого дослідження стали відгуки та рецензії академічних професорів на кандидатські роботи, магістерські та докторські дисертації з біблійних студій, що в різні роки розглядалися на засіданнях Ради КДА та фіксувалися у відповідних «Протоколах» та «Журналах». Тут знаходимо промовисті приклади опертого на живий досвід навчального процесу творення герменевтичних принципів, методичних вимог і критеріїв оцінки дослідницького опрацювання Біблії, що

пропонувалися вихованцям Академії як взірець та базис їхньої самостійної інтелектуальної праці.

Джерелами цього дослідження стали також опубліковані в різні роки історичні праці, де висвітлювалася історія Київської духовної академії. Це, з одного боку, «макроісторія» – дослідження, що містили факти чи оцінки еволюції дослідницького й освітнього процесу в галузі біблієзнавства на тлі загальних процесів у КДА та ширше – в російській православній духовній школі. З текстів, створених власне в XIX – на початку XX ст., відзначимо праці С. М. Сольського [682], І. Г. Малишевського [511], М. В. Нікольського [527, 528], єп. Михаїла (Лузіна) [517; 518], І. П. Королькова [485; 486], І. О. Чистовича [787], Ф. Г. Елеонського [456], В. Н. Мищина [524], прот. Ф. І. Титова [723], М. Н. Глибоковського [385], прот. Г. В. Флоровського [758]. Особливо вагомими джерелами для реконструкції власне київського біблієзнавчого досвіду тут стали історичні та історико-бібліографічні нариси викладачів КДА: «Обозрение трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени» С. М. Сольського (1869 р.); «Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие» І. Г. Малишевського (1869 р.); «Двадцатилетие журнала «Труды Киевской духовной Академии» (1860–1879)» та «Преосвященный Филарет, еп. Рижский, как ректор КДА» І. М. Королькова (1881–1882) рр.; «Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Историческая записка» прот. Ф. І. Титова (1915 р.). З творів сучасних дослідників це праці, які демонструють: спроби панорамного висвітлення різноманітних виявів київської духовно-академічної культури [791]; виявлення проблемних питань, що виникали в ході трансформацій системи вищої духовної освіти в контексті освітніх реформ XIX ст. [714, с. 145–527]; аналіз науково-навчальної діяльності й активності академічних корпорацій у контексті вироблення та прийняття академічних статутів, особливо на початку XX ст. [714; 729]. Цінним джерелом, актуальним для історичної та теоретичної реконструкції київського духовно-академічного біблієзнавства,

виявилася також створена протягом останніх років наукова модель дослідження, осмислення та викладу історії київської духовно-академічної традиції, вже апробована в галузях історії філософії [726–731]; історії та філософії педагогіки [494].

Ряд джерел, які ми використали, допомагає реконструювати і своєрідну «мікроісторію» творчої діяльності професорів-біблієзнавців КДА в сучасному їм духовному, культурному й інтелектуальному контексті. Так, ми аналізували документи специфічного жанру, що характеризують київських дослідників Біблії як вчених та викладачів: прижиттєві ювілейні та пропам'ятні виступи та некрологи, які написали учні й колеги, а також спогади про них. Особливо відзначимо тут приклади висвітлення доробку кількох відомих біблієзнавців, вихованців та викладачів КДА: єп. Філарета (Філаретова), І. П. Максимовича, С. М. Сольського, Я. О. Олесницького, В. П. Рибінського [258; 259; 279; 324; 341; 370; 384; 455; 486; 505; 569; 571; 631; 720].

У межах цього досі, на жаль, повною мірою не впорядкованого та докладно не проаналізованого масиву джерел свого часу були здійснені перші вагомі кроки в бік бодай попереднього визначення, узагальнення й оцінки, а відтак – вивчення і збереження спадщини низки провідних київських духовно-академічних біблієзнавців. Можна віднайти тут зародки розкриття місця та ролі тих чи інших персоналій у становленні змісту і дидактики бібліологічної освіти, предметного поля й методології наукових досліджень у різних галузях біблієзнавства; оцінки апологетичного та просвітницького значення їхньої біблійно-екзегетичної праці, насамперед у царині релігійної публіцистики і церковного проповідництва.

Джерелами, через опрацювання яких продовжувала розкриватися персоналізована «мікроісторія» досліджень та викладання Біблії в КДА ХІХ – початку ХХ ст., стали також опубліковані сучасні біобібліографічні матеріали, дотичні до предмету нашого дослідження. Найповнішим на сьогодні енциклопедичним зібранням таких матеріалів є «Библиологический

словарь» О. Меня [515], де були узагальнені й стисло подані бібліографічні відомості, що залишилися від історіографічної й енциклопедичної спадщини ХІХ – початку ХХ ст.

Так, ми віднайшли в цьому словнику відомості про близько як 50 вихованців або викладачів КМА та КДА, які в різні роки та періоди ХVІІІ – початку ХХ ст. (беремо до уваги також кількох визначних та «знакових» для подальшого розвитку діячів киево-могилянської традиції) були пов’язані тут із розвитком біблійних студій, а саме: як автори випускних чи магістерських творів із цього предмету, науково-богословських чи публіцистичних праць, або, понад усім тим (як нам вдалося визначити в ході подальших пошуків), як штатні викладачі в КДА Святого Письма або окремих бібліологічних дисциплін (разом із біблійними мовами).

Йдеться про таких діячів, як єп. Антонін (Грановський) [515, т. 1, с. 72], архім. Антонін (Капустін) – викладав біблійну герменевтику [там само, т. 1, с. 73], М. Д. Благовещенський [там само, т. 1, с. 131], Й. О. Бродович [там само, т. 1, с. 156–157], архієп. Василій (Д. І. Богдашевський) – викладав Святе Письмо Нового Завіту [там само, т. 1, с. 186–187], М. Й. Вержболович [там само, т. 1, с. 204], прот. О. М. Воскресенський [там само, т. 1, с. 217], О. Д. Воронов [там само, т. 1, с. 215–216], митр. Георгій (Г. Г. Ярошевський) [там само, т. 1, с. 247–248], прот. О. О. Глаголев – викладав єврейську мову та біблійну археологію, Святе Письмо Старого Завіту [там само, т. 1, с. 260–261], М. С. Гуляєв – викладав єврейську мову, перекладав старозавітні книги [там само, т. 1, с. 299], М. М. Дроздов [там само, т. 1, с. 373–374], В. Ф. Іваницький – викладав біблійну історію [там само, т. 1, с. 468], архієп. Інокентій (Борисов) – робив виклади з біблійної історії [там само, т. 1, с. 526–527], єп. Іриней (Х.М. Орда) [там само, т. 1, с. 559], єп. Іриней (Фальковський) [там само, т. 1, с. 559–560], Г. М. Ключарєв [там само, т. 2, с. 69], митр. Макарій (М. Ф. Оксінок) [там само, т. 2, с. 163–164], М. К. Маккавейський [там само, т. 2, с. 166], І. П. Максимович – викладав єврейську мову [там само, т. 2,

с. 171–172], Ф. І. Міщенко [там само, т. 2, с. 220], єп. Михаїл (Лузін) – викладав Святе Письмо Старого Завіту [там само, т. 2, с. 215–217]³, М. Ф. Мухін [там само, т. 2, с. 247], О. М. Новицький [там само, т. 2, с. 287], Я. О. Олесницький – викладав єврейську мову та біблійну археологію [там само, т. 2, с. 304–306], М. О. Олесницький [там само, т. 2, с. 306], єп. Платон (Рождественський) [там само, т. 2, с. 449], Ф. Я. Покровський – викладав біблійну історію [там само, т. 2, с. 457], єп. Порфирій (Успенський) [там само, т. 2, с. 465–466], М. Е. Поснов – викладав Святе Письмо Нового Завіту [там само, т. 2, с. 470–471], Д. В. Поспехов [там само, т. 2, с. 471], В. П. Рибінський – викладав Святе Письмо Старого Завіту [там само, т. 3, с. 72–73], С. В. Савинський [там само, т. 3, с. 77], архієп. Сергій (Спасський) [там само, т. 3, с. 101], архієп. Симон (Тодорський) [там само, т. 3, с. 113], М. М. Скабалланович [там само, т. 3, с. 122–123], К. І. Скворцов [там само, т. 3, с. 125], С. М. Сольський – викладав Святе Письмо Нового Завіту [там само, т. 3, с. 144–145], прот. М. С. Стеллецький [там само, т. 3, с. 178], митр. Стефан (Яворський) [там само, т. 3, с. 179–180], прот. Ф. І. Титов [там само, т. 3, с. 239], архієп. Феоктист (Мочульський) [там само, т. 3, с. 304–305], архієп. Феофілакт (Лопатинський) [там само, т. 3, с. 312–313], єп. Філарет (Філаретов) – викладав Святе Письмо Старого Завіту [там само, т. 3, с. 324–325], А. С. Царевський – викладав Святе Письмо Старого Завіту [там само, т. 3, с. 379–380], Н. І. Щеголев [там само, т. 3, с. 441], В. І. Екземплярський [там само, т. 3, с. 453–454].

У використанні цього джерела позитивною стала можливість, значно спростивши механізм власного біобібліографічного пошуку, розширити коло персоналій, творчість яких розглядатимемо в контексті київського духовно-академічного біблієзнавства. Вадодою цих статей, зумовленою часом вимогами енциклопедично-словникового жанру, а інколи все-таки браком або неповнотою даних, якими володів автор, є очевидна неповнота і подекуди неточність наведених відомостей. Відповідно, відзначаємо потребу та

³У словнику прот. О. Меня не згадано про його працю в КДА

можливість подальшого дослідження як біографічного компоненту, так і творчого доробку відзначених персоналій.

Короткі біографічні нариси та бібліографічні списки, присвячені деяким біблієзнавцям із КДА, також маємо з сучасного біобібліографічного покажчика, присвяченого дослідникам Біблії в дореволюційній Російській імперії. Так, це нариси про архієп. Василя (Д. І. Богдашевського) [611, с. 37–44]; прот. О. О. Глаголева [там само, с.69–73]; еп. Іринія (Х. М. Орду) [там само, с. 103–107]; еп. Михаїла (Лузіна) [там само, с. 133–137]; Я. О. Олесницького [там само, с. 155–159]; С. М. Сольського [там само, с. 191–194]. Відзначаючи певну цінність такого видання в контексті відзначеної на початку дисертації «відтворювальної», «пригадувальної» парадигми, водночас зазначимо притаманний цій праці надто загальний, а також компілятивний характер викладу біографічних відомостей (що, наприклад, вкотре призвело до ігнорування періоду праці та ректорства в КДА еп. Михаїла (Лузіна), а також суттєві вади у реконструкції та викладі бібліографічного матеріалу.

З сучасних українських досліджень теж дізнаємося про роль біблійних студій у становленні прот. Ф. Титова як особистості та вченого [744, с. LIII–LXV], а також про місце бібліологічних досліджень та викладацьких практик у ширшому полі наукової, педагогічної, адміністративної та церковно-громадської діяльності архієп. Василя (Богдашевського) [732].

До джерельної бази вивчення київського духовно-академічного біблієзнавства були долучені окремі архівні й рукописні джерела. Така можливість з'явилася у нас протягом останнього десятиліття завдяки участі у виконанні кількох науково-дослідних проектів із розширення та освоєння кола можливих архівних джерел дослідження філософської та богословської спадщини КДА. Тут відзначимо, що наразі найменшою мірою опрацьовані в контексті цієї теми архівні фонди, що містять матеріали з історії КДА. Насамперед, це Ф. 711 (Київська духовна академія) ЦДІАК України. Також це фонди Інституту Рукописів Національної бібліотеки України

ім. В. І. Вернадського (ІР НБУВ):Ф. XIII, Ф. 160 (Київська духовна академія); особові фонди вихованців КДА, що зберігаються в ІР НБУВ, зокрема, Ф. 175 (Ф. І. Титова), Ф. 191 (Д. І. Богдашевського); Ф. 304 (Дисертаційний фонд Київської духовної академії); фонд ДА (рукописи Церковно-археологічного музею при КДА).

Деякі з неопублікованих архівних документів із названих фондів (академічні інституційні документи, формуляри викладачів-біблієзнавців, листи та спогади вихованців КДА про них, підготовчі матеріали та чернетки статей і монографій, програми й конспекти окремих бібліологічних курсів тощо) увійшли до кола джерел цієї дисертації. Це, зокрема:

– машинописні копії журналів засідань конференції Київської духовної академії за 1856–1869 рр. [36–49];

– доволі значний масив рукописних документів про діяльність Я. О. Олесницького з Ф. 711 ЦДІАК; Ф. 160, Ф. XIII та фонду ДА ІР НБУВ (його магістерська дисертація, рукописи опублікованих та неопублікованих праць із різних галузей біблієзнавства, чернетки проповідей, підготовчі матеріали для монографії, програми курсів та конспекти лекцій із біблійної археології та єврейської мови, листування) [53–81];

– документи С. М. Сольського з Ф. 711 ЦДІАК, Ф. 304 (дисертаційного) ІР НБУВ (формулярний список за 1879 р., магістерська дисертація) [87; 96];

– документи В. П. Рибинського з Ф. 711 ЦДІАК, Ф. 160 та Ф. 304 ІР НБУВ (формулярний список за 1908 р., конспекти лекцій зі Святого Письма Старого Завіту за 1902/1903 та 1914/1915 навчальні роки, кандидатська дисертація) [84–86; 95];

– документи прот. О. О. Глаголева Ф. 711 ЦДІАК та Ф. 160 та Ф. 175 ІР НБУВ (анкета за 1915 р., формулярний список за 1918 р., програма та конспекти з біблійної археології за 1900/1901 та 1902/1903 навчальні роки, рукопис поминального слова про проф. Я. О. Олесницького) [32; 33; 92];

– ще один значний масив документів, присвячених діяльності Д. І. Богдашевського (згодом архим., єп. Василя) з Ф. 711 ЦДІАК та Ф. 191 ІР НБУВ (формулярні списки за 1892 та 1914 рр., програми курсів, огляди читань та конспекти лекцій і білети з Нового Завіту й окремих його книг за різні роки, підготовчі матеріали (виписки, конспекти, замітки) до екзегетичних праць із Нового Завіту за різні роки, списки студентів Д.Б., його листування тощо) [1–31; 90; 91];

– анкетні дані та формулярні списки архим. Антоніна (Капустіна), М. М. Дроздова, В. Ф. Іваницького, М. Е. Поснова, єп. Філарета (Філаретова), А. С. Царевського з Ф. 711 ЦДІАК та Ф. 175 ІР НБУВ [34; 35; 50; 51; 82; 83; 90–98];

– рукопис зі спогадами В. Ф. Іваницького про В. П. Рибінського з Ф. 33 ІР НБУВ [52].

Застереження щодо формування та опрацювання історіографічної і джерельної бази. Здійснене дисертаційне дослідження є спробою актуалізувати цей напрям наукових досліджень саме в сучасному вітчизняному академічному середовищі – як світському, так і церковному. Ми намагалися лише загально окреслити широту проблемного поля та значущість наукової розробки питань, пов'язаних із реконструкцією історії київської духовно-академічної традиції біблійних досліджень та викладів. Дозволимо ж зробити кілька застережень у зв'язку з власним опрацюванням друкованих та архівних джерел.

Так, ми змушені обмежитися у формуванні масиву творів київських авторів із біблієзнавства, прийнятих для аналізу. Вирішено зосередитися на публікаціях у ТКДА як найбільш репрезентативному джерелі оригінальних публікацій. Обраний масив аналізуємо в цілому з точки зору предметно-тематичної структури і тенденцій дослідницької праці. Докладніше зупинимося на малодосліджених творах з біблієзнавства, які, втім, репрезентують промовисті тенденції еволюції цієї галузі досліджень і викладання в КДА. Тож у майбутньому на часі набагато детальніший та

глибший аналіз біблієзнавчих публікацій київських авторів-академістів в інших періодичних виданнях.

Аналогічно, формально вкрай невеликою мірою до дисертації включено опрацювання архівного матеріалу –попри визнану важливість його ретельного опрацювання. Тут ми були сконцентровані лише на пошуку й уточненні певних біографічних деталей професійної діяльності деяких найвідоміших професорів-біблієзнавців з КДА, а також на змісті, тематиці та характері організації навчального процесу з бібліологічних дисциплін, які вони формували. Водночас залишаються лакуни в опрацюванні вже доступних на сьогодні матеріалів із фондів ІР НБУВ (особливо, біографічних даних з Ф. 175 (Ф. І. Титова); повнішого опрацювання вимагає масив документів із Ф. 160 та 191 (Д. І. Богдашевського). Проте ці завдання з подальшого опрацювання архівної джерельної бази теж вважаємо перспективними і пов'язаними з деталізацією та поглибленням дослідження персонального внеску конкретних київських дослідників і професорів до біблійної науки в КДА. Також перспективним джерелом для реконструкцій стану біблієзнавчих досліджень початку ХХ ст. могло б стати листування між професорами кафедр Нового Завіту Санкт-Петербурзької та Київської духовних академій М. Н. Глибоковського та Д. І. Богдашевського (архієп. Василя); на важливість аналізу цього джерела вже вказано [441, с. 250–251].

Нарешті, ми поки що свідомо не торкаємося досліджень, виконаних в українських та зарубіжних православних духовних закладах і присвячених, як правило, апологетичному висвітленню богословського внеску до православного біблієзнавства окремих дослідників Святого Письма ХІХ – ХХ ст. Те саме стосується й ситуації в сучасних київських православних духовних школах різної юрисдикції. Вважаємо це завданням наступних етапів нашої дослідницької роботи у цьому напрямі. Сьогодні найбільш цікавою для нас є можливість представлення насамперед загального погляду на предмет, який дав би можливість проводити подальші наукові дослідження

– як у межах світської історичної, історико-філософської, культурологічної та релігієзнавчої науки, так і в руслі історичних та богословських досліджень, які здійснюють церковні дослідники.

Висновки до першого розділу

Попри відзначені історичні й богословські рефлексії авторів, які працювали на теренах Російської імперії, видатних діячів православної еміграції ХХ ст., та доволі важливі спроби церковних і світських дослідників останніх десятиліть – київська духовно-академічна традиція біблієзнавчих студій досі не ставала предметом систематичної фактологічної і теоретичної реконструкції. Проте віднедавна в Україні відновилося систематичне дослідження біблієзнавства у КДА: змісту й дидактики бібліологічної освіти; предметного поля герменевтики та методології наукового й богословського опрацювання Біблії, шляхів її просвітницького застосування.

Нині ця праця вимагає спеціального, цілісного, системного вивчення реконструкції біблієзнавчої спадщини КДА ХІХ – початку ХХ ст. у контексті її інституціалізації в системі духовної освіти і популярного викладу; дослідження її в контексті вітчизняної традиції (насамперед «могилянської») та рецепції біблієзнавчих здобутків Заходу; виявлення у київському духовно-академічному біблієзнавстві елементів «традиції» чи «школи»; визначення його культурної ідентичності. Тож мають бути глибше розкритими: структурна еволюція, зміст і методика викладання у КДА бібліологічних дисциплін; жанрова і предметно-тематична еволюція біблієзнавчих досліджень у КДА; особливості засвоєння тут киево-могилянської спадщини і рецепції західного біблієзнавчого досвіду; розвиток напрямів наукового дослідження Біблії та її богословсько-апологетичного й просвітницького опрацювання. Відповідно, заслуговує уваги персональний біблієзнавчий доробок київських академістів – як «штатних», які викладали у КДА відповідні предмети, так і тих вихованців та викладачів, котрі,

працюючи в інших галузях богословської науки або освіти, збагачували їх біблійною проблематикою.

Актуальність для цього дослідження саме релігієзнавчої методології полягає у тому, що еволюція біблієзнавства вивчається як засіб відтворення релігії як символічної знакової системи через прочитання, освоєння й витлумачення сакрального тексту, домінуючого в релігійній культурі європейських народів. Фундаментальні принципи об'єктивності, історизму, загальнолюдськості й дуальності визначили такі засади релігієзнавчої методології, як позаконфесійність, плюральність, цілісність, конкретність, актуалізація, а також контекстуальний і герменевтичний підходи. Їх застосування забезпечило конкретно-історичній толерантне сприйняття світоглядних і теоретичних мотивацій досліджуваних персоналій для адекватного розуміння суті й характеру їх ідейних та наукових позицій.

Внаслідок уточнення базових категорій і понять дослідження був запропонований понятійно-термінологічний апарат, ядром якого стали поняття «біблієзнавство», «біблієзнавство в Київській духовній академії», «київське духовно-академічне біблієзнавство». Їх застосування дозволило уникнути вад розширювального витлумачення поняття «біблеїстика», термінологічно охопити повноту напрямів і форм дослідження Біблії, що історично склалися, уможливило теоретичне відтворення визначеності біблієзнавчих досліджень у КДА ХІХ – початку ХХ ст. потребами вищої православної богословської освіти. Поняття «біблієзнавство», окрім максимально широкого кола дослідницьких та екзегетичних практик, включає ще й практики викладацькі.

Актуальний попередній досвід осмислення джерелознавчих проблем вивчення спадщини КДА визначив формування джерельної бази цього дослідження. Її основу склали книжкові фонди європейської та вітчизняної біблієзнавчої літератури в КДА; масив публікацій в академічній і популярній богословській періодиці, насамперед у ТКДА»; академічні інституційні документи (статути, щорічні звіти про стан КДА та її окремих установ, звіти

викладачів і професорських стипендіатів, протоколи засідань Ради КДА, викладацькі відгуки й наукові рецензії на твори та дисертації з біблійної проблематики, доповідні записки і стенограми дискусій академічної професури). Важливими джерелами стали праці з історії КДА з фактами чи оцінками еволюції біблієзнавства на тлі загальних процесів у російських духовних школах. Творчість професорів-біблієзнавців допомагали відтворювати прижиттєві ювілейні виступи, спогади, некрологи, сучасні біобібліографічні матеріали. Неабияке значення отримали архівні та рукописні джерела з низки фондів, що містять матеріали з історії біблієзнавства у КДА (академічні інституційні документи, формуляри викладачів-біблієзнавців, листи та спогади про них, підготовчі матеріали й чернетки статей і монографій, програми й конспекти курсів).

Формальна обмеженість опрацювання архівних даних і зосередженість на аналізі біблієзнавчих публікаціях у ТКДА викликана формуванням на цьому етапі загального погляду на предмет. Насамперед створюється можливість для подальших наукових досліджень як світських, так і церковних⁴. Актуалізується важливий напрям наукового пошуку; загально окреслюється широта проблемного поля та значущість наукового вивчення київської духовно-академічної традиції біблійних досліджень і викладів.

⁴Стосовно церковно-богословського наукового дискурсу, то плануємо в майбутньому проаналізувати дослідження, виконані в українських та зарубіжних православних духовних закладах і присвячені, як правило, апологетичному висвітленню богословського внеску до православного біблієзнавства окремих київських дослідників Святого Письма XIX–XX ст.; те саме стосується і ситуації в сучасних київських православних духовних школах різної юрисдикції.

РОЗДІЛ 2 БІЛЯ ВИТОКІВ КИЇВСЬКОГО ПРАВОСЛАВНО-АКАДЕМІЧНОГО БІБЛІЄЗНАВСТВА ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

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 і вітчизняним духовно-інтелектуальним простором. Важливим аспектом такої реконструкції є відтворення особливостей становлення й еволюції традиції поширення та інтерпретації Біблії [387, с. 259 ; 388, с. 87–88] – бо ж процес збереження й опрацювання Біблії як сакрального тексту і літературного феномена, універсально «присутнього» в європейській культурі, є одним із підмурівок становлення й розвитку також і релігійно-філософського освоєння світу, особливо у вітчизняній традиції.

Історичне й теоретичне відтворення цього процесу уможливорює і водночас вимагає дослідження джерел і «технологій» інтерпретації як зі сторони особливостей їхньої «локалізації» в місцевій традиції, так і зі сторони відтворення загальноєвропейського контексту. Ідеться, таким чином, про діалог із «вселенською» традицією, де кожен духовно-інтелектуальний «локус» є повноправним учасником.

Київська духовно-академічна біблієзнавча (та й в цілому богословська) культура має в цьому процесі важливого й потужного попередника у вигляді давньоукраїнської та особливо києво-могилянської традиції відтворення, збереження, трансляції та освоєння біблійного тексту. Евристична цінність звернення до попереднього досвіду не лише у встановленні внутрішнього генетичного стрижня, що в цьому випадку надає цілісності історичному поступові. Неабияке значення також отримує можливість встановити суттєві зв'язки вітчизняної біблієзнавчої культури з ширшим культурно-конфесійним й інтелектуальним контекстом, насамперед європейським. Адже специфічна зануреність до європейського культурного поля завжди

вирізняла київську духовно-академічну традицію. Тому наступний розділ присвятимо вітчизняним, головним чином «могилянським», джерелам київського духовно-академічного біблієзнавства, охопивши їх суттєві, системні зв'язки з європейською богословською та біблієзнавчою культурою.

2.1 Поширення Святого Письма в Україні: домогилянський та ранньомогилянський періоди

Особливості поширення й освоєння біблійного тексту у церковному і культурному житті України: взаємодія вітчизняного та європейського досвіду. У перекладах на церковнослов'янську мову в давній Україні поширювалися передовсім ті збірки біблійних текстів, які, за церковною традицією, призначалися для використання в православному богослужінні: Службові Євангелія, Апостоли, Псалтирі, Паремії [387, с. 181–187]. Деякі книги призначалися також і для приватного настановного читання – т. зв. «чет'ї». Створювалися і «тлумачні» Біблії, де тексти Писання були у вигляді цитат, супроводжуваних слов'янськими перекладами святоотцівських богословських коментарів – Тлумачні Псалтирі та Пророки, Тлумачні або Учительні Євангелія, «Бесіди» та «Гомілії» на окремі біблійні книги. Були популярними та поширювалися коментарі Афанасія Великого, Василя Великого, Йоана Златоуста, Григорія Ниського, Григорія Великого, Кирила Олександрійського, Ієроніма Стридонського, Ісихія Єрусалимського, Іполита Римського, Єфрема Сирина, Феодорита Кирського, Феофілакта Болгарського [235, с. 74–77; 743, с. 14].

Учительні Євангелія, створені у Візантії протягом IX–XII ст., у слов'янському перекладі XIV ст. стимулювали появу подібних збірок і в Україні. У другій половині XVI та у XVII ст. вони стали писемним джерелом масового вжитку, яке формувало релігійні уявлення широких православних верств, відбиваючи прагнення ортодоксії пристосуватися до потреб часу й

модернізувати православ'я в умовах боротьби Реформації та Контрреформації. Подекуди відрізняючись від канонічних візантійських текстів, запозичуючи й адаптуючи іновірні концепції, українські Учительні Євангелія засвідчували відгук православних на пропаганду протестантів і відбивали породжені Реформацією зрушення у свідомості та традиційному типі релігійності [443, с. 230–236; 444, с. 26–27; 743, с. 7–8, 52–53].

Особливості застосування Біблії православними визначили те, що до кінця XV ст. Святе Письмо церковнослов'янською мовою існувало лише у фрагментах, у вигляді окремих збірок. Перше повне рукописне Писання церковною мовою з'явилося лише 1499 р. у Новгороді Великому за ініціативи місцевого митрополита Геннадія, який потребував повної Біблії для полеміки з іновірцями та єретиками. Підґрунтям т.зв. «Геннадіївського списку» стали відомі тоді на Русі церковнослов'янські рукописні копії біблійних текстів. Переклади відсутніх книг здійснювалися наново, з використанням латинської Вульгати, чеських перекладів і, можливо, масоретського тексту. Вперше на Русі в біблійному тексті відбулася спроба розподілити текст на книги та розділи, подібно до західних видань (зокрема, до німецького біблійного першодруку Й. Гутенберга) [332; 387, с. 97–98].

На початку XVI ст. над приведенням церковнослов'янської Біблії у тіснішу відповідність до грецького тексту, виправленням вад перекладу, розбіжностей і викривлень, що громадилися століттями через використання різних рукописних версій та помилок переписувачів, у Москві працював грецький монах Максим Грек. Він скористався однією з перших у Європі друкованих грецьких Біблій – Альдинською, а також копіями кількох стародавніх грецьких біблійних перекладів (ймовірно, Аквіли, Симмаха, Феодотіона). У 1519–22 рр. на базі кількох версій тексту книжник створив коментований переклад Псалтирі та Євангелій із грецької на церковнослов'янську [387, с. 98]. Праця грецького перекладача не завершилася через загострення церковно-політичної боротьби, але вплинула на пізніші видання Святого Письма. На підставі Геннадіївського списку,

перекладів та коментарів Максима Грека склалася традиція, що стала підґрунтям появи вже Україні славетної Острозької Біблії.

Ще у другій половині XVI ст. у московських, галицьких і волинських друкарнях першодрукар Іван Федоров видавав богослужбові й учительні книги, базовані на церковнослов'янському біблійному тексті: Апостол (Москва, 1564 р.); Учительне Євангеліє та Псалтир (Заблудів, 1569–70 рр.); Апостол (Львів, 1573–74 рр.). Проте кульмінацією просвітницької та видавничої діяльності І. Федорова стало створення повного церковнослов'янського біблійного першодруку. Він побачив світ 1581 р. в Острозі на Волині. Ініціатором та «патроном» видання став князь Костянтин Острозький – головний тоді захисник православної віри, слов'янської культури й освіти. Видання готували члени багатонаціонального богословсько-філологічного «Острозького гуртка» – русини Герасим Смотрицький, Памво Беринда, сам Іван Федоров, грецькі книжники Дионісій Палеолог-Раллі, Євстафій Нафанаїл – «мужи у божественном писании искусны, в греческом языке и латиньском, паче же и в руском» [743, с. 65]. Метою видання, як свідчить передмова до нього, була допомога в духовному зростанні читачів та зміцнення православної віри. Тут йдеться про передмову, написану від імені князя Костянтина Острозького; у її складанні, припускають, брав участь Іван Федоров. Ще одну передмову, богословського й екзегетичного характеру, написав член Острозького гуртка Герасим Смотрицький.

В основу Острозької Біблії була покладена одна з копій Геннадіївського списку, котру привіз в Україну писар Великого князівства Литовського Михайло Гарабурда як дарунок від московського царя Івана Грозного. Цікаво, що цей список вважали саме тим текстом Писання, яке було привезено на Русь «еще за Великого Владимира, крестившаго землю Рускую». Були використані також Септуагінта, слов'янські списки, переклади Максима Грека, списки чеських перекладів, старобілоруський переклад Франциска Скорини, а також текст Вульгати. Біблійні списки і

друковані видання добувалися в Римі, Константинополі, в монастирях Греції, Сербії, Болгарії. Передмова свідчила: «Сего ради посланьми и писаньми своими, много стран далеких вселенныя проходя, яко римския пределы, тако и кандийския острова, паче же много монастырей грецких, сербских и болгарских, даже и до самого... Иеремия архиеп. Константина града, новаго Рима... доидох, требуя с тщанием и молением прилежным: тако людей, наказаных в писаниях святых, еллинский и словенских, якоже и зводов добре исправленных... И сицевым всеильный Бог... сподобитимися благоизволи: книг бо и книгочий настоящему делу пресвятому по достоянию изобретох» [там само].

Церковнослов'янський текст Писання, що знаходився у розпорядженні видавців, був зіставлений і звірений із цими джерелами, ґрунтовно відредагований та виправлений. Також варто зазначити, що це видання виконувалося на дуже високому на той час художньому і поліграфічному рівні. Поява Острозької Біблії підняла престиж слов'янської християнської культури та зміцнила ґрунт для біблійної екзегези й богословської праці в православному середовищі [322; 323; 475, с. 90–103; 438; 489; 490; 523; 743, с. 8, 62–66].

Біблії народною мовою: європейський контекст та європейська спадщина. Ще одним важливим і потужним явищем було постійне проникнення до релігійного життя народної мови. Церковнослов'янські богослужбові й біблійні тексти часто переписувалися і редагувалися, зважаючи на місцеві мовні особливості. Це було властиво вже таким рукописам XII ст., як Галицьке та Добрилове Євангелія. Вживання народної мови в біблійних перекладах, створюваних в українських землях, тривало й далі (наприклад, Бучацьке Євангеліє XII–XIII ст., Луцьке Євангеліє XIV ст.).

Сильний поштовх до появи у нас перекладів народною мовою дала європейська Реформація з її прагненням зробити Писання зрозумілим кожному. Глибока потреба у таких перекладах виходила з мотивів релігійно-національного самовизначення – саме у загальноєвропейському контексті.

Велику популярність в українських і білоруських землях Речі Посполитої у XVI ст. мали переклади «чеських братів» кінця XV–початку XVI ст., польська реформатська Радзивілова (Берестейська) Біблія 1563 р., польські ж переклади антитринітаріїв Симона Будного 1570–72 рр., Мартіна Чеховича 1577 р. З польської, чеської, сербської, латинської мов перекладалися апокрифи. Набувала поширення місцева практика перекладання цілої Біблії та її окремих книг [340, с. 18–39; 387, с. 99–100; 743, с. 52, 55].

Влітку 1517 р. у Празі був виданий Псалтир – «руськими словами, а словенским языком». У 1517–19 рр. там само вийшов слов'янський переклад Біблії – «Біблія Руска». Автором і видавцем цих книг був білорус Франциск Скорина – вчений-гуманіст, який отримав вищу освіту в Краківському і став доктором у Падуанському університеті. Ставши католиком заради навчання, зберіг приязне ставлення до батьківської віри та культури, був прихильником єдності християнських народів. В основі «Біблії Рускої» був переклад 23-х книг Старого Завіту на слов'янську мову із сильним старобілоруським впливом. Ф. Скорина застосував гуситські чеські переклади та, можливо, Вульгату, чим і пояснювалися відповідні вкраплення і впливи. Наступне видання Скорининою Біблії вийшло у Вільні 1525 р. й містило також Новий Завіт. Передмови та післямови до біблійних книг, ілюстрації-гравюри виконав сам видавець. У Вільні Скорина також видав 1523 р. т. зв. «Малую подорожню книжицу» для приватного читання віруючих, із Псалтирем та молитвами, а 1525 р. – Апостол. Біблійні видання Ф. Скорини зрозумілою для народу мовою були прикладом піклування про духовну просвіту співвітчизників. Популярність цих книг у русько-українських землях була величезною. Вони переписувалися і навіть перекладалися – вже місцевими діалектами. Наприклад, 1575 р. Біблія Франциска Скорини була перекладена місцевою говіркою у Вецинському монастирі в Галичині. «Біблія Руска» Скорини сприяла загальноєвропейському синтезу західних і східних напрямів у розвитку вітчизняної духовної культури [339; 474; 743, с. 59–61].

Проникнення народної мови до біблійної книжності особливо відчувалося у XVI–XVII ст. в українських і білоруських землях Речі Посполитої, звідки у ті часи по всьому православному світові поширювалася біблійна й богослужбова література. Найвідомішим і шанованим біблійним перекладом стало рукописне Пересопницьке Євангеліє. Мовою, близькою до літературної староукраїнської («из языка болгарского на мову рускую»), його виконали у 1556–61 рр. під патронатом княгині Анастасії Гольшанської (уродж. Заславської) архімандрит Пересопницького монастиря на Волині ієромонах Григорій та чернець-переписувач Михайло Василієвич. В основі лежав церковнослов'янський текст Святого Письма; були використані польський і, можливо, чеський переклади. Євангеліє призначалося як для використання у церковному храмовому богослужінні, так і для релігійного навчання: «для читання церквей Божих, а для науки люду християнського» [цит. за: 743, с. 59]. Цьому сприяли зміст і побудова рукопису: крім канонічних Євангелій, тут були передмова й післямова переписувача, а також вказівки щодо богослужбових читань, зокрема і за місяцями року. Текст був розбитий і по-православному, на службові «зачала», і за західним зразком, на розділи. Додавалися пояснення слів і виразів, стислі виклади змісту розділів. Це мало допомогти православним у полеміці з католиками й протестантами. Рукопис був якісно виконаний і вишукано оздоблений за звичаями того часу та на знак доброї волі багатой патронеси. Оздоблення, орнаменти, малюнки успадковували як традиції італійського Ренесансу, так і місцеві художні мотиви. Пересопницький переклад вплинув і на інші рукописні видання кінця XVI ст., зокрема на Волинське та Литківське Євангелія. Наприкінці XVII ст. Пересопницьке Євангеліє потрапило до бібліотеки гетьмана Івана Мазепи. У 1701 р. він подарував книгу Переяславському кафедральному собору. Далі воно протягом тривалого часу зберігалося в Переяславській духовній семінарії та церковних установах Полтави. Нині зберігається у Києві, є національною святинєю [439; 457; 533; 778].

Відомим рукописним біблійним перекладом, на якому відбився вплив народної староукраїнської мови, був також Крехівський Апостол (1560-1570 pp.), створений під впливом кальвінізму: основним джерелом перекладу була Радзивіллова Біблія 1563 р.; використовувався, можливо, і грецький новозавітний текст. При написанні пояснень і коментарів також використовувалася європейська спадщина: автор перекладу звертався до польських протестантських видань, до перекладу Ф. Скорини, до церковнослов'янських джерел, до богословських праць італійського походження. Вплив народної мови проявився і в перекладах Василя Тяпинського 1570 р. та Валентина Негалевського 1581 р. Тяпинський подав свої переклади Євангелій як «білінгву» – паралельно церковнослов'янською та «простою» мовами. Він, як вважається, користувався перекладом соцініаніна С. Будного. В. Негалевський перекладав Новий Завіт із польського тексту М. Чеховица під патронатом соцініанської громади у Хорошеві на Волині. Попри це, книга увійшла до української православної культури: нею володіли священники, козаки, вона зберігалася в київському Свято-Михайлівському монастирі [496; 525; 743, с. 55–57].

Духовна та культурна атмосфери, в якій поширювалося Святе Письмо. Найвідоміші в історії українського народу біблійні рукописи і друки створювалися в особливій духовній і культурній атмосфері. Саме з кінця XVї особливо спочатку XVI ст. під впливом європейської Реформації відбувся сплеск зацікавленості у читанні Святого Письма, тлумачної та морально-учительної літератури. Серед мирян з'являлося все більше бажаючих мати власну Біблію й інші релігійні книги. Це засвідчувало інтенсивні особисті духовні пошуки, що не обмежувалися рамками храмового богослужіння.

Тож у переписуванні, перекладі, виданні біблійних книг віруючі вбачали релігійне служіння, духовний подвиг, рятівну для душі справу, ознаку вшанування Церкви. Миряни жертвували на це кошти, як, наприклад, брацлавський каштелян Василь Загорівський у своєму заповіті 1576 р.

Власноруч переписавши на престольне Службове Євангеліє, один князь подарував його монастирю: «Сие св. Евангелие, рукою власною, Юрий Юрьевич Олелько, княжа Слуцкое, во имя Пресвятыя Живоначальныя Троицы, Отца и Сына и Св. Духа, вечными часы... для вечнаго богомолия и спасения души своея, во незабытую память прародителей своих, родителей, самого себя, Анно 1581 выписал, року Р.Х. 1582, надал» [цит. за: 743, с. 50–51]. Монах-переписувач середини XVI ст. написав про свою працю: «Писах в великою нуждею, болех главою силне и душею» [там само, с. 51]. Першодрукар Іван Федоров у післямові до львівського видання Апостола 1573–74 рр. писав про себе, що залишив спокійне життя, «паче изволих всяких предреченныя скорби и беды претерпети, умножая слово Божие и свидетельство Иисусово Христово» і працював «в славу всемогущия и живоначалныя Троица Отца и Сына и Святаго Духа» [цит. за: 743, с. 50]. Перекладач Євангелія В. Тяпинський відзначив: «радо покажу веру мою, котору маю, а злация народу своему рускому» [там само, с. 55].

Ще одним дуже сильним мотивом для поширення Святого Письма, особливо зрозумілою народу мовою, було прагнення до просвіти і духовного зростання співвітчизників.

Так, переклад Пересопницького Євангелія здійснювався «для лепшого выrozumлєня люду христіанского посполитого» [там само, с. 53]. Той же В. Тяпинський сумував із приводу занепаду рідної мови й освіти і закликав до відродження «науки слова Божего для братії вашої» [там само, с. 56]. В. Негалевський визнавав, що перекладав Новий Завіт «не сам з своєю власною хути», а «за намовою и напомниманием многих богобойных, а слово Божее милующих людей, которые писма полского читати неумеют, а языка словенского, читаючи, писмом руским выкладу з слов его не разумеют». Він, як і багато інших наших предків, своєю працею прагнув кожного християнина «участником властного выrozumєня слова Божого вчинити» [там само, с. 57]. Псалтир Ф. Скорини був призначений «детем малым як початок всякое доброе науки грамоты»; його народна мова слугувала

«к пожитку посполитого доброго, наиболее с тое причины, иже мя милостивый Бог с того языка на свет пустил» [там само, с. 59]. Його «Біблія Руска» була створена «Богу ко чти и людем посполитым к доброму научению» [там само, с. 60]. У передмові до Острозької Біблії, укладеній за участі І. Федорова, зазначено, що видання це – «дело честна и всяка превосходяща», замислене «ради любви и душевная ползы» читачів, які закликалися за допомогою Писання «путь прав своего спасения изобретати» [там само, с. 65].

Поширеність та популярність біблійної книжності у православних культурних центрах Речі Посполитої, зокрема на її українських землях, у XVI–XVII ст. була вельми високою; у реєстрах монастирських і братських бібліотек Святе Письмо та Учительні Євангелія посідали найважливіше місце поряд із богослужбовими книгами й творами грецьких отців Церкви [106, № 115, с. 137; 108, с. 52–55; 431, № 2]. Ще кілька важливих особливостей функціонування та поширення Святого Письма в Україні також можна реконструювати, розглядаючи біблійну літературу, яка в різні часи належала до церковного майна і богослужбового храмового начиння. Промовистим тут є приклад описів майна й бібліотеки київсько-академічної Конгрегаційної Благовіщенської церкви станом на кінець XVIII ст.

Серед специфічних ознак, що відрізняли ці біблійні видання від власне бібліотечних (призначених переважно для богословської і навчальної праці), можна відзначити: кількісну перевагу саме православних богослужбових текстів (Євангелія, Псалтирі, Апостоли) церковнослов'янською мовою; їх відповідне оздоблення, що вводить їх до кола культових предметів; переважно не «західний» (не європейський) – а московський або києво-печерський (лаврської типографії) видрук.

Ще ці видання вирізняло особливе символічне значення. Вони, по-перше, функціонували у літургійному просторі, були безпосередніми знаряддями церковного священнодійства. По-друге, вони слугували символами церковної єдності й богослужбової спадкоємності, будучи, як

правило, символічними пожертвами до академічної конгрегаційної церкви відомих православних ієрархів, пов'язаних із Київською академією. У наведеному вище прикладі це відомі пожертви митроп. Стефана Яворського, Тимофія Щербацького, Йоасафа Кроковського, єп. Іларіона Григоровича; у XVII ст. найвідомішим жертводавцем був митроп. Петро Могила. Це були не просто дарунки на згадку (хоча цього мотиву не варто виключати). Роль цих книг у літургії зрівнювала їх передачу до конгрегаційної церкви з відповідним жертвуванням богослужбового начиння (скажімо, євхаристійної чаші-потира). Такий дар архієрея символізував освячення храму, його включення до священного церковного простору.

Символічними також ставали пожертви біблійних богослужбових книг (наприклад, Євангелій), що здійснювали миряни: Біблії дарували повноважні представники київської міської влади; кошти на їх оздоблення жертвували міщани й козаки. Ці пожертви виявляли загальногромадянську символіку: визнання значущості храму і загалом Академії як духовного осередку цілого Києва, були знаком покровительства-«патронату» міської громади над академічною громадою-конгрегацією та її церквою. Це сприймалося як наслідування старовинних братських, козацьких і ктиторських традицій. Українська церковна традиція, як вже зазначалося, знала практику участі духовних і мирян різного стану у відтворенні й збереженні тексту Святого Писання та церковно-службових книг. Така участь вважалася проявом благочестя, громадянської солідарності й патріотичним діянням. Усі ці мотиви спеціально відзначалися у посвяченнях до виготовлених власноруч або власним коштом рукописних Євангелій, біблійних перекладів народною мовою, друкованих видань Біблії [102, № LXIX, с. 204–205, 209–210; 105, № CXXIX, с. 687].

Духовно-інтелектуальна ситуація, герменевтичні й дидактичні мотиви староукраїнських книжників домогилянської та ранньомогилянської доби. Українське богослов'я, яке у XV ст. перебувало загалом під впливом східної містичної традиції, з XVI ст. ставало ареною змагання греко-

візантійського та римсько-західноєвропейського богословських напрямів і окремих шкіл. Це стало відбитком загальної політичної, етнокультурної та конфесійної ситуації, коли дилема «Схід-Захід» набула чинного вияву.

Активно застосовували біблійні тлумачення у полеміці з католиками та протестантами члени Острозького богословського гуртка – «Академії». Так, Василій Суразький у трактаті «Про єдину істинну православну віру» заперечував свавільне тлумачення Біблії за допомогою «силогізмів» і «людської філософії», представлених у католицькій раціоналізованій схоластичній теології; для обґрунтування численних богословських тез він рясно цитував Біблію, спираючись саме на святоотцівську традицію її тлумачення [197, стлб. 601–938].

Важливим засобом духовного пізнання й наближення до Бога острозькі вчені вважали уважне читання Біблії. Але не «тілесне», тобто обґрунтування її істин світськими науками і «силогізмами», а духовне сприйняття Святого Письма, де буквальне прочитання тексту поєднане зі сповненим вірою щиросердним сприйняттям його вищого, містичного сенсу. Така герменевтична позиція була лейтмотивом передмови до Острозької Біблії, котру написав Г. Смотрицький; її підтримав інший член Острозького гуртка – Клірик Острозький, який, слідом за східними святыми отцями прославляв «жродло» (джерело) писма», «самоє сонце тексту», закликаючи стояти «на певном фундаменті, на моцном ґрунті письма святого доводах і свідоцтвах». Ці заклики вінчалися риторичним застосуванням «світлової символіки», що поєднувала неоплатоністські мотиви святоотцівської традиції та відповідні ренесансні й барочні ремінісценції: «Кґды нам светит самое солнце тексту, промени звезд гаснут... Кґды маємо самое жродло писма, о струмене не дбаем» [198, стлб. 447]. Духовні висоти даються людині через Біблію і через самопізнання. Цей шлях до Бога як істини зауважували інші мислителі доби бароко в Україні. Так, біблійними цитатами й тлумаченнями рясніє «Алфавіт духовний» Ісайї Копинського, де славиться «умное деланье», самопізнання, яке веде до єднання людини з Богом і приносить спокій та радість [477].

Сприйняття Святого Письма в термінах вітчизняної православної культури успадковувало містичну традицію східнохристиянського духовного життя й означало найтісніше сполучення читання і тлумачення біблійного тексту з його літургійним освоєнням у богослужінні. Це поєднання часто викликало культурологічне та богословське нерозуміння раціоналістично й «по-книжному» налаштованих католицьких або протестантських теологів, які закидали православним консерватизм, культурно-інтелектуальну відсталість, ритуалізм, зовнішнє благочестя [743, с.6]. Проте вже у православних братських школах кінця XVI ст. спостерігається намагання зародити викладання біблійних знань. Так, у провідній на ті часи Львівській братській школі Святе Письмо разом із давніми мовами, богослов'ям та гомілетикою викладали такі діячі, як Лаврентій Зизаній-Тустановський і Кирило Транквіліон-Ставровецький [743, с. 75]. Члени Острозького гуртка, зокрема перекладач текстів для Острозької Біблії й автор передмови до неї Герасим Смотрицький, перекладач «бесід» Йоана Златоуста на Послання апостола Павла грек Кипріан, автор віршованого біблійного календаря Андрій Римша, викладали ще в одному відомому навчальному закладі тієї пори – Острозькій школі [743, с. 82–83].

Одним із важливих аспектів канонічного тлумачення Біблії було прообразне-«перифігуральне» бачення співвідношення Старого й Нового Завітів – як співвідношення «Закону» й «Благодаті». Давню традицію, вкорінену ще у богослов'я апостола Павла, актуалізував Мартін Лютер, і вона склала один із потужних мотивів європейської Реформації. Прообразне тлумачення було міцно вкорінене у вітчизняній традиції – ще серед давньоруських книжників (з огляду на пієтет перед універсалізмом Павлової теології) – починаючи зі «Слова о Законе и Благодати» Іларіона Київського та «Послання пресвітеру Фомі» Климентя Смолятича.

Староукраїнська книжність домогилянської доби, а згодом і рання києво-могилянська підтвердила цей мотив у творах Тарасія Земки, Петра Могили, Захарії Копистенського, Йоаникія Галятовського, Йоасафа

Кроковського, Стефана Яворського, Дмитрія Ростовського (Туптала) [733, с. 69]. Активно застосовували гомілетичне моральне тлумачення Біблії, створюючи т.зв. «Учительні Євангелія», знамениті тоді богослови-книжники Кирило Транквіліон-Ставровецький (Учительне Євангеліє 1619 р.) та митрополит Київський Петро Могила (Учительне Євангеліє 1637 р.) [387, с. 196]. Стосовно загальної оцінки творчості Петра Могили зазначимо, що біблійний текст і його святоотцівські коментарі склали найширший богословський та літературний контекст богословсько-катехитичних, літургійних, гомілетичних, моралістичних творів й еклезіологічних настанов святителя. Митрополит активно застосовував типологічне, аналогічне, акомодативне, тропологічне витлумачення Біблії. Так, за системою біблійних аналогій і прообразів архієрейське служіння для Могили було типологічним втіленням служіння апостольського; прототипом його богословських і моралістичних настанов, проповідей, численних передмов-звернень-посвячень до києво-печерських церковних видань були саме новозавітні апостольські Послання з їхнім христоцентричним пафосом [389, с. 62–63].

Подальший огляд витоків і передумов становлення київської біблієзнавчої традиції передбачає, зокрема, визначення й аналіз мовно-культурного контексту київської й загалом вітчизняної біблійної та біблієзнавчої книжності, а також конкретних форм включення біблійного тексту до богослужбової і богословсько-дидактичної практики Церкви. Важливим є дослідити, які біблійні й біблієзнавчі тексти європейського походження і ваги були доступними в Києво-Могилянській академії та у колі її вихованців; як у цьому міг виявлятися зв'язок київського освітнього і богословського простору з європейською традицією дослідження Біблії. Цікавий досвід такого дослідження на своєрідному джерельному матеріалі пропонуємо у наступному підрозділі.

2.2 Біблієзнавство у Києво-Могилянській академії та європейська традиція дослідження Біблії: тексти і контексти

У цьому підрозділі визначимо, на якому культурному, ідейному та теоретичному тлі виголошувалися й реалізовувалися погляди знакових представників «пізньої» могилянської традиції у царині дослідження та викладання Святого Письма. Відтворення європейського контексту київського академічного біблієзнавства могилянської доби потребує конкретнішої характеристики доступних у Києві в XVII, XVIII та на початку XIX ст. біблійних і біблієзнавчих видань із точки зору репрезентованих їх авторами культурно-конфесійних та герменевтичних традицій.

Питання жанрового та ідейного розмаїття європейських біблієзнавчих творів, доступних у Києво-Могилянській академії. Одним із цікавих і своєрідних «референтів», що дозволяють здійснювати реконструкцію джерельної й текстологічної бази київської біблієзнавчої традиції, вважаємо академічне бібліотечне зібрання, розглянуте (за мірою можливості, за доступними джерелами) в його історичній еволюції. Сформоване в Києво-Могилянській академії протягом XVIII ст. та успадковане відновленою Київською духовною академією, воно значною мірою демонструє, як тут був представлений біблійний текст і його інтерпретації; які саме з текстів створювали найкращі можливості для його вивчення; які герменевтичні принципи й екзегетичні традиції залучалися при цьому; яка культурно-конфесійна й дослідницько-методологічна взаємодія тут могла відбуватися.

Наголошуємо на важливості цього джерела, згадуючи про традиційно велику роль бібліотечних зібрань у давні часи, зокрема в монастирях і навчальних закладах. Метафора, яку застосував Феофан Прокопович у «Духовному регламенті», – «без бібліотеки, як без душі Академія» [цит. за: 99, № 1, с. 6] – могла виникнути саме на основі досвіду Київської академії. Адже академічну бібліотеку, котра у 1770-х рр. нараховувала 3300 книжок;

на початку 1790-х рр. – понад 6200 екземплярів; на початку XIX ст. – до 8000 примірників, сучасники й пізніші дослідники вважали «значним і цінним книжковим зібранням», «київською визначною пам'яткою», «хіба не найкращою в науковому відношенні бібліотекою усєї Росії» [99, с. XXVII; 101, № LXXVII, с. 470; 723, с. 328]. Формування її фондів, яке відбувалося з різних джерел (в основному пожертви, спеціальна закупівля, зокрема з-за кордону) [102, с. XXVIII; 723, с. 328], хоча й переривалося або гальмувалося стихійними лихами або матеріально-організаційними негараздами [105, № LXXV, LXXIX–LXXXVI, XC, XCI, XCV, XCVI, XCVIII, XCIX, CVI; 723, с. 328–329], вже на початок XIX ст. призвело до появи потужного книжкового зібрання, значно зміцненого протягом наступного століття [232; 648–651].

Наявність у цьому зібранні різноманітних книжних джерел, пов'язаних із відтворенням оригінальних і перекладних текстів Біблії, з традиціями її богослужбового використання, вивчення, богословської та наукової інтерпретації, розглянемо, використовуючи археографічні й бібліографічні свідчення, що дійшли до наших днів. Це, наприклад: згаданий вже *Catalogus librorum Bibliothecae Academiae Kiioviensis*; деякі описи книжних пожертвувань на користь академічної бібліотеки початку XIX ст., як-то, єпископа смоленського (після 1805 р.) Димитрія (Устиновича) [102, с. 542–560]; опис т.зв. «бібліотеки Марковича» – колишнього вихованця Академії, полтавського поміщика Йосипа Марковича (1811 р.) [104, № LIV, с. 344–368]; книги, придбані для академічної бібліотеки 12 лютого 1813 р. у московського купця А. Колотіліна [105, № III, с. 3–5]; опис видань, що надійшли від п. Скорописницького (1816 р.) [105, № LXXVI, с. 438–440]; каталог книг від типографа киево-печерської лаврської друкарні ієром. Єрофея (Нащинського) [105, № LXXVIII, с. 445–463]; описи бібліотеки та майна академічної Конгрегаційної Благовіщенської церкви, складені після пожеж 1880 і 1811 рр. [102, № LXIX, с. 191–214; 105, № CXXIX, с. 680–691].

У цьому зібранні було представлено історично сформоване коло різноманітних книжних жанрів, пов'язаних із відтворенням оригінальних і перекладних текстів Біблії, з традиціями її богослужбового використання, вивчення, богословської й наукової інтерпретації. Жанрова структура допоміжних і коментуючих джерел в основному відповідає структурі ісагогічних й екзегетичних дисциплін, що постала у новочасну добу внаслідок розвитку та взаємодії попередніх герменевтичних традицій, синтезу досвіду патристичної, середньовічної, ренесансної, реформаційної і постреформаційної (барочної) екзегези, а також зародків новочасної біблійної критики: філологічної, літературної, історичної.

Сформовані в християнському богослов'ї основні жанри коментарів на біблійний текст бачимо достатньою мірою представленими в академічному «інтерпретаційному фонді». І жанрова структура, і географія представлених і доступних на той час видань, а також персональний склад їх авторів та видавців засвідчує можливість найтіснішого залучення київського академічного середовища до загальноєвропейського культурного контексту – в усій складності його конфесійних, богословських, герменевтичних репрезентацій і тенденцій розвитку. Як побачимо далі, це й відбувалося – у суперечливій взаємодії всеєвропейського духовно-інтелектуального потенціалу та доволі визначених меж його застосування [390].

Насамперед, були доступними видання Біблії оригінальними мовами (як єврейською, так і грецькою), друковані протягом XVI–XVIII ст. у Венеції, Гамбурзі, Галле, Лейпцігу, Лондоні, Амстердамі, Віттенберзі, Базелі, Берліні, Роттердамі. Багатомовні видання – т.зв. «поліглоти», де єврейські й грецькі тексти Біблії зіставлялися з давніми та новими перекладами, – видані у Парижі, Гамбурзі, Лейпцігу, Базелі, Амстердамі, також створювали значний потенціал текстологічного опрацювання біблійного матеріалу і формування бази для герменевтично-екзегетичних вправ. Видання Біблії латиною, серед яких переважала Вульгата, друкована в Ганновері, Антверпені, Парижі, Готі, Дрездені, Лейпцігу, Гамбурзі, Франкфурті, Гаазі протягом XVII–XVIII ст.,

підкреслювали мовно-культурну специфіку київського регіону, особливе місце латиномовної книжності, а також міру засвоєння тут загальноєвропейської богословської і культурної спадщини. Біблії новоевропейськими мовами, видані в Празі, Гаазі, Базелі, Галле, Магдебурзі, Кракові, Кролевці, Гданську [232, с. 302–303, 330, 360–362], демонстрували потенційні можливості прилучення київської біблієзнавчої культури до постреформаційної й новочасної традиції.

Свого роду «перехідною формою» від власне біблійного тексту (оригінального або перекладного) до інтерпретативних «шарів» біблійної книжності ставали т.зв. «біблійні симфонії», або «конкордації», як одні з перших допоміжних джерел для вживання Святого Письма в богословській і проповідницькій праці. В Академії були відомі твори цього жанру до Біблій оригінальних та перекладних, створені протягом XVI–XVIII ст. та видані у Базелі, Антверпені, Відні, Амстердамі, Санкт-Петербурзі, Москві (в російських столицях – до церковнослов'янських Біблій) [там само, с. 302, 330, 331, 360].

Наявність останніх спонукає до питання про слов'янську біблійну літературу в київському академічному книжковому колі кінця XVIII ст. Адже тут не було слов'янських біблійних версій, які виникли у XVI–XVII ст.: ані видань Ф. Скорини, ані Пересопницького Євангелія, ані Крехівського Апостола, ані новозавітних перекладів В. Тяпинського та В. Негалевського, ані навіть Острозької Біблії. З одного боку, це стало наслідком московської церковної цензури створених у Києві книжок XVII–XVIII ст. [напр.: 432, с. 482] з метою уніфікації за «всеросійськими» зразками. Проте можливо, такі видання, якщо і були в академічних фондах (зокрема і пожертви самого Петра Могили), не збереглися до кінця XVIII ст. через руйнівну дію стихій і пожеж; маємо свідoctво на користь такого припущення [723, с. 328]. Серед наявних церковнослов'янських видань знаходимо: санкт-петербурзькі та московські видання – повної Біблії, Нового Завіту, Псалтиря (1663, 1745, 1751, 1756, 1757, 1758, 1759, 1766, 1778); київські видання

печерсько-лаврського друку – 2-томні Біблії (1758); Псалтир та Новий Завіт (1780) [232, с. 302–302, 331, 360].

Розлогим був масив видань, присвячених *критичному дослідженню та коментуванню* Біблії. Була представлена патристична і середньовічна традиція екзегетичного опрацювання Святого Письма. Проте найпомітніше місце посідали багатотомні коментарі, переважно німецькі, голландські, італійські, французькі, англійські видання XVII – початку XVIII ст., написані латиною. Їх авторами були як протестантські, так і католицькі богослови; їхній екзегетичний матеріал був породжений сплеском міжконфесійної боротьби, в центрі якої було ставлення до Писання і пошук шляхів його інтерпретації [там само, с. 303–310, 313, 324, 331–333, 339, 362–366]. У низці посібників спеціально розглядалися герменевтичні проблеми та правила екзегези [там само, с. 337, 382].

Необхідним компонентом новоєвропейської біблійної науки стали перші спроби опрацювання біблійного матеріалу як історичного джерела [там само, с. 306, 364]. Дослідження історії в контексті біблійних координат також уможливлювалися через використання таких традиційних жанрів, як «хронографи» та «синопсиси», де біблійні компіляції посідали не лише помітне місце, але були смислотворчим стрижнем [там само, с. 315]. Також цю роль здатні були відігравати курси церковної історії на біблійному матеріалі [там само, с. 417, 421, 423–424, 427–428], які демонстрували перевагу в академічному вжитку традиційного, власне церковно-дидактичного викладу.

Можливості для набуття та вдосконалення лінгвістичних знань; опрацювання оригінальних біблійних текстів; здійснення компаративних досліджень у царині стародавніх і сучасних перекладів, історико-культурних інтерпретацій створювала наявність *словників, граматик й інших посібників із давніх біблійних мов* [там само, с. 329, 356–357, 447–448, 450, 452–460], а також перших *біблійних словників* (лексиконів, ономастиконів тощо) [там само, с. 327, 447–448, 465].

Біблійні й біблієзнавчі видання, які потрапляли до академічної бібліотеки з зібрань приватних осіб (як пожертви), попри відзначену дослідниками недосконалість описів [102, с. 560, прим.], демонстрували зацікавленість у вивченні та дослідженні Святого Письма різних категорій духовно-інтелектуальної еліти (кін. XVIII – початку XIX ст.): вищих ієрархів й освічених ченців, пересічних «інтелігентів» – поміщиків та міщан. Знову зазначимо видання Біблії та її частин грецькою, латиною, різними європейськими мовами [102, с. 549, 554–555, 558–559; 104, № LIV, с. 344, 351, 353; 105, № LXXVI, с. 438–439, 440, 443; № LXXVIII, с. 445–446, 453]; біблійні «гармонії», «тезауруси», «лексикони», «демонстрації», симфонії-конкорданції, біблійні літературні «парафрази» [102, с. 543, 545, 546; 104, № LIV, с. 344, 348, 349, 359; 105, № LXXVIII, с. 447]. Найбільше ж було *коментарів* на Біблію, а також *герменевтичних* посібників: патристичних, середньовічних, реформаційних та постреформаційних [102, с. 542, 543, 545, 547, 550; 104, № LIV, с. 344, 345, 347, 349, 350, 351, 359]. Загалом, цей масив корелюється за структурою, сукупністю основних авторів і географією видань із «великим» академічним зібранням. Це свідчить про існування сталого «європейського контексту», що визначило можливість рецепції у царині біблієзнавчих студій.

Особливо слід відзначити богослужбову біблійну літературу, яка в кінці XVIII та на початку XIX ст. належала до майна і бібліотеки академічної Конгрегаційної Благівіщенської церкви [102, № LXIX, с. 204–205, 209–210; 105, № CXXIX, с. 687]. Ці видання вирізняло особливе символічне значення. Вони, по-перше, були безпосередніми знаряддями церковного священнодійства, насамперед літургії. По-друге, вони слугували символами церковної єдності й богослужбової спадкоємності: будучи жертвами православних ієрархів, пов'язаних із Київською Академією, вони позначали собою освячення храму, включення його до літургійного простору помісної та вселенської Церкви.

Розгляд богослужбової біблійної літератури як чинника становлення академічного біблієзнавства в Києві видається не менш вмотивованим та доцільним, ніж розгляд іноземних і вітчизняних біблійних видань, перекладів, допоміжної й коментаторської літератури. Це так, насамперед, з огляду на особливі герменевтичні процедури, властиві православній традиції, які акцентують саме на літургійному прочитанні Святого Письма.

Відповідно ж до цієї умови, склалася традиція гомілетичного й морально-настановчого коментування богослужбових біблійних видань. Конкретно цей аспект біблійної екзегези, як показують вже попередні огляди освітньої біблієзнавчої практики в Академії того часу, постійно був актуальним тут у повсякденній навчальній праці і прямо корелював із духовними й дидактичними цілями і завданнями. Так, загальним предметом для академічних класів богослов'я, філософії та риторики було гомілетичне тлумачення-«роз'яснення» недільних і святкових («апракосних») біблійних читань (Євангелій та Послань), а також регулярне практикування студентів у цих вправах [102, № XIX, с.80; № XXXV, с.133–134; № XCII, с. 362–362; № CII, с. 390–391; № CXXXVI, с. 653–654; 104, № XIV, с. 134–135; № LXIII, с. 414, 429; № XCIX, с. 573, 626; 105, № XLVII, с.191, 216].

Традицію *екзететично-гомілетичного (проповідницького) опрацювання богослужбового біблійного тексту* репрезентували «роз'яснення» святкових і недільних євангельських читань (т.зв. Апракосів, *Evangelia festivalia*) – латиномовні й російськомовні видання [232, с. 310, 375, 378, 390]. За допомогою цих видань, попри їх нечисленність, відбувалося дуже актуальне для православ'я (як, до речі, і для католицького християнства) літургійне прочитання Святого Письма – як самоцінна герменевтична процедура.

Зазначимо, що сама поява і розвиток відзначених вище жанрів біблійної та біблієзнавчої книжності нерозривно пов'язані зі становленням різноманітних підходів до освоєння поліструктурності й полісемантичності Біблії, що відбувався в лоні основних шкіл, традицій біблійної екзегези, що історично склалися. Це іудейська й іудаїстична екзегеза; патристична

екзегеза, середньовічна її еволюція в православ'ї та католицизмі; екзегеза протестантизму в її спірітуалістично-містичному, догматично-буквалістському і ліберально-раціоналістичному варіантах; різні форми «історичної критики» тощо. Їх розвиток був історично явлений через культурно-конфесійне розмаїття. У цьому розмаїтті відбувалося критичне співставлення різних «герменевтичних програм», які декларували окремі особистості або конфесійні течії.

Свідченням спадкоємності давньої української культурно-богословської традиції стала присутність у *києво-могилянському духовно-інтелектуальному просторі* творів представників *патристичної екзегези*: Орігена, одного з засновників християнської текстуальної критики Біблії [там само, с. 308–309, 331–332]; Йоана Златоуста [там само, с. 324] та Феодорита Кирського [там само, с. 303], класиків гомілетичної екзегези, популярних у русько-українській, русько-білоруській і великорусько-московській культурах; Євсевія Кесарійського [102, с. 543], чия знаменита «Церковна історія» містила цінні біблійно-ісагогічні відомості; відомого коментатора Кассіодора Сенатора [232, с. 364–365], одного з фундаторів компаративної літературної критики Біблії; популярного у нас ісагога й екзегета архієп. Феофілакта Болгарського [там само, с. 303–310; 331], чії праці, як і праці Йоана Златоуста, переважно створювали «патристичний контекст» вітчизняної біблієзнавчої культури; Екуменія Трікського, коментатора та автора перших ранньосхоластичних компіляцій-«катен» на біблійні теми.

Текстуальною основою присутності в Академії *ренесансної та реформаційної екзегези* стали видання Біблії оригінальними мовами й перші переклади новоєвропейськими народними мовами, а саме: публікації єврейського П'ятикнижжя як приклад запозичення реформаційної традиції, яку репрезентував, зокрема, відомий видавець Даніель Бомберг; видання Біблії латиною, які підкреслювали особливе місце латиномовної книжності в київській культурі; чеська («богемська») Біблія, що справила сильний вплив на біблійні переклади інших слов'янських народів; перевидання греко-

латинських білінгв Нового Завіту [там само, с. 353], що походили від відомого першодруку Еразма Роттердамського, предтечі реформаційної текстології й екзегези, твори якого [там само, с. 313, 339] уможливлювали знайомство з позицією мислителя; твори класичних представників реформаційної екзегези Мартіна Лютера й Жана Кальвіна [там само, с. 307–308, 362–363]. *Конттреформаційну католицьку екзегезу* репрезентували праці єзуїтів Корнелія Лапіда (ван ден Стеена) і кардинала Роберто Белларміно. *Елементи новочасної біблійної критики*, полеміку з приводу неїта відповідні герменевтичні пошуки містили праці протестантських біблієзнавців ГутоГроція [там само, с. 308–309, 331], Абрагама Калова [104, № LIV, с. 351; 232, с. 302–303, 332], Йогана Августа Ернесті [232, с. 366], пієтиста Йоахіма Ланге, католицького екзегета Августина Кальмета [там само, с. 306].

Традиція гомілетичної інтерпретації Біблії презентувалася коментарями протестантів Егідія Гуннія та Й. Я. Рамбаха [102, с. 545–550; 232, с. 303–310, 339]. Тут важливо підкреслити становлення в Київській Академії кінця XVIII – початку XIX ст. традиції гомілетичного і морально-настановчого коментування богослужбових біблійних видань – як навчального предмету й учбових практик [102, № XIX, с. 80; № XXXV, с. 133–134; № ХСІІ. с. 362–362; № СІІ, с. 390–391; № СХХХVІ, с. 653–654; 104, № XIV, с. 134–135; № LXІІІ. с. 414, 429; № ХСІХ, с. 573, 626; 105, № XLVІІ, с. 191, 216]. Європейська традиція застосування біблійного матеріалу для церковно-дидактичної, катехитичної церковної практики, яка справила вплив на започаткування православних викладів Закона Божого на біблійному матеріалі, була репрезентована працями Йогана Гюбнера, які активно використовувалися в Київській Академії [232, с. 417, 421, 427–428; 723, с. 268]. Водночас новочасна традиція філологічного й історико-літературного опрацювання біблійних текстів була представлена працями видатних сходознавців і гебраїстів Йогана Буксдорфа та Йогана-Генріха Міхаеліса [232, с. 329, 356–357, 448, 450, 452–460].

Тенденції розвитку біблійної екзегези та біблійної критики, актуально репрезентовані різними традиціями у книжному колі Києво-Могилянської академії. Показовою вважаємо виявлену раніше «європейськість» київського джерельного фонду досліджень Біблії – з огляду на жанри біблійних і біблієзнавчих видань, їх авторський склад та географію публікацій. Вписувалися у загальноєвропейський контекст і пізнавальні інтереси освічених верств: православного духовенства – вищих ієрархів та освічених ченців, а також пересічних «інтелігентів» – поміщиків і міщан. Ця «європейськість», виявлена і в академічних книжкових зібраннях, і в приватних бібліотеках тодішньої духовної й світської еліти [102, с. 542–543, 545–547, 549–550, 554–555, 558–559; 104, № LIV, с. 344–345, 347–348, 349–351, 353, 359; 232, с. 438–439, 440, 443, 445–447, 453; 390, с. 55–64], може розглядатися як передумова, можливість впливів і рецепцій у царині біблієзнавчих студій. Існували передумови для функціонування певного комунікаційно-інтерпретаційного простору, який через текстовий обіг органічно вводив київську богословсько-екзегетичну й біблійно-критичну традицію до загальноєвропейського культурно-інтелектуального контексту. Цей процес, що забезпечував рецепцію або критичне освоєння, сам, у свою чергу, визначав текстуальну й ідейну присутність у київському духовно-інтелектуальному колі певних персоналій, які генетично та концептуально репрезентували найвизначніші тенденції в історії європейської і світової біблійної критики й екзегези.

До них відносимо передусім розмаїття конфесійної репрезентації: Біблія освоювали і православні, і католики, і протестанти. Це породжувало багатий екзегетичний матеріал, доступний для залучення в Київській академії вже в «могилянські» часи. Це і строкатість герменевтичних підходів, прийомів, методів, що завжди визначалося визнанням поліструктурності та полісемантичності біблійного тексту, наявності в ньому багатьох смислових шарів, що відкриваються тлумачеві через застосування спеціальних засобів.

Найзначнішим же став «водорозділ» між ортодоксальною і реформаційною традиціями. Патристично-середньовічне допущення у кожному фрагменті Біблії *sensus plenior*, прихованого від «профана» за багаторівневою символікою, зіткнулося із наголосом на тотально-безпосередньому персональному сприйнятті Слова Божого. Виявлення адекватного смислу Писання лише внаслідок містичного колективного надзусилля Церкви в цілому, де персональна інтерпретація завжди перевіряється шляхом вибудови герменевтичного ланцюга-«катени» відсилань до попереднього інтерпретативного досвіду традиції, було зіставлене з впевненістю в реальність особистісного осягнення змісту Біблії через персональний зв'язок із Богом. Це, у свою чергу, відкривало шлях науковій біблійній критиці – у формі раціоналізованої перевірки біблійних повідомлень із застосуванням методології даних новоєвропейської науки (історії, культурології, археології, лінгвістики, літературознавства тощо).

Відзначаємо серед цих тенденцій і «персональну репрезентацію» тих форм біблійної екзегези, що диктувалися теологічно орієнтованими цілями і завданнями, по-різному формульованими у різних християнських конфесіях. Так, в «ортодоксальному» – східному й західному – християнстві це могла бути практика богослужбового (літургійного) освоєння біблійного тексту як самодостатня герменевтична процедура [387, с. 181–185, 320], а їй відповідав інтерпретативний шар навколобіблійної книжності – скажімо, тлумачення «святкових» або «недільних» службових Євагелій – Апракос. У протестантизмі це – буквальне тлумачення, проте реально – з активним застосуванням традиційних засобів: типологічного підходу, акомодативних інтерпретацій і принципу єдності Старого й Нового Завітів як певної інтерпретативної моделі, яка уможлиблює здійснення реформаційного герменевтичного принципу «Писання тлумачиться Писанням». Цей принцип у сполучі з богослов'ям *Sola Scriptura* та *Sola Fidei* визначав активні пошуки в протестантизмі книжної альтернативи патристично-середньовічним

практикам «Тлумачень», «Бесід», «катен», що занурювали читача Біблії до інтерпретативного контексту церковної традиції-Передання.

Дещо «нетрадиційно» виглядали новочасні спроби історико-критичного опрацювання Біблії. Проте вони насправді базувалися на стародавній традиції представлення тексту Писання як «священної історії», та, відповідно, осмислення будь-яких історичних фактів передовсім із точки зору їх відповідності зафіксованим у Біблії зразкам і тенденціям – прообразам, аналогіям, пророцтвам тощо. В рамках заданої тоді парадигми, з одного боку, «священна історія» та її тлумачення були уміщені до сфери буквального розуміння Біблії, поступово позбавляючись, можливо, надмірно символізованої у добу середньовіччя прив'язки до земної історії та повсякденності. Історія ж і повсякденність через те емансипувалися для позалітургійного, позабогословського, загалом позацерковного освоєння, що й склало пафос новочасної науки.

З іншого ж боку, сам текст Писання почав розглядатися як «власне текст» (тут, до речі, поява і розвиток у Європі книгодрукування відіграли вирішальну «культурну» роль). До того ж він почав розглядатися як одне з багатьох «джерел», як корпус повідомлень, що сам мав власну історію написання, збереження, збирання, утвердження-канонізації; який, врешті-решт, був писаний людьми і тому ніс у собі інформацію, доступну для раціоналізованої критичної перевірки – історичної та наукової (коло наук тут не обмежувалося). Ці новочасні трансформації в бік раціоналізованого сприйняття й освоєння біблійного тексту, як покажемо у наступному підрозділі, далися взнаки і в діяльності вітчизняних дослідників та інтерпретаторів Біблії.

І, нарешті, спільним для усіх конфесійних течій і богословсько-герменевтичних програм завжди була установка на практично-настановчий характер біблійних інтерпретацій, коли тропологічне (моральне) й акомодативне тлумачення реалізуються в контексті гомілетичної екзегези, через застосування екзегетичного досвіду та результатів у практиці

християнської проповіді, яка в ортодоксальних традиціях є раціоналізованою настановною комплементациєю літургійного освоєння Слова Божого, а в протестантизмі – разом із проповіддю та молитвою як «чутним таїнством» (М. Лютер) – складає смисловий центр священнодійства реформованої церкви-конгрегації.

Багатоконфесійність європейського біблієзнавчого спадку у київському інтелектуальному світі: толерантність і прагматизм. Нарешті, помітною тенденцією видається ще одна важлива риса традиційної відкритості київського інтелектуального світу до європейської біблійної науки та богословської культури в цілому. Це – толерантне сприйняття конфесійного розмаїття позицій і підходів західних біблієзнавців. Очевидно, це була реакція загалу вірян на спільність усіх конфесійних герменевтичних стратегій та екзегетичних практик у визнанні святості біблійного тексту як Святого Письма Церкви, у визнанні літургійно-містичного, сотеріологічного та морально-дидактичного значення Біблії.

Поруч на полицях публічних і приватних бібліотек у Києві стояли і видання Біблії, і біблійні коментарі, котрі створили як протестантські, так і католицькі автори. Окрім згаданих вище представників різних конфесійних шкіл реформаційної та новочасної біблійної екзегези, можемо відзначити одночасну увагу киян до творів католицьких ієрархів-богословів архієпископа гнєзненського Йоана (Яна) Тарнувського, єпископа суассонського П'єра Данієля Гуета (Юе); до лютеранських теологів Мартіна Геєра, Йогана Георга Прітса, Вольфганга Франца, Соломона Глассія; до хрещеного єврея Еммануеля Трємеллія, який, прийнявши християнство, працював у протестантських університетах Кембріджа та Гейдельберга. Припускаємо, що і толерантність, і прагматизм освічених киян тією чи іншою мірою відбивалися в їхніх намаганнях скористатися з надбань тодішньої європейської культури.

Змалювавши це культурне, ідейне і теоретичне тло, звернемо увагу на герменевтичні концепції, екзегетичні стратегії, освітні практики, які

демонстрували у XVIII – на початку XIX ст. ряд знакових представників «києво-могилянської» богословської та біблієзнавчої культури.

2.3 Київське біблієзнавче середовище XVIII – початку XIX ст.: постаті й здобутки

Києво-могилянська традиція на порубіжжі XVII–XVIII ст. у контексті європейської богословської та церковно-політичної контрверзи: Дмитрій Ростовський, Феофан Прокопович і Стефан Яворський. Давній досвід «зустрічі із Заходом» – реформаційний та києво-могилянський – зріс на тривалій традиції вільного навчання у католицьких та протестантських школах і університетах Речі Посполитої й інших європейських країн. Зокрема, це був досвід рецепції герменевтичних принципів, що виникли в європейському богослов'ї через розв'язання дихотомії «Писання-Передання», яка драматично, а то й трагічно повставала в Європі у добу Реформації та Контрреформації, а в вітчизняному просторі актуалізувався на початку XVIII ст., коли в контексті т.зв. «петровських реформ» постали завдання реформування богословської освіти і науки. В умовах, коли «поширення освіти серед духовенства набувало дедалі більш правильного вигляду» та, відповідно, «знайомство з книгами Святого Письма не обмежувалось одними механічними прийомами» і поширювалося намагання «науково знайомитися зі змістом священних книг», саме вихованці києво-могилянської освітньої й богословсько-мисленевої культури були «первоначальними провідниками на цьому шляху» [682, с. 566]. Серед породжених києво-могилянським середовищем знакових постатей виділялися свт. Дмитрій Ростовський (Туптало, 1651–1709), Феофан Прокопович (1681–1736) та Стефан Яворський (1658–1722).

Перший – видатний церковний діяч, ієрарх, духовний письменник і проповідник. Проте, як один із «первоначальних керівників» на шляху

«наукового знайомства зі змістом священних книг», він був відомий своїми «келейними літописами», або «порядком історій біблейних» – своєрідним посібником із біблійної хронології та історії. Окрім власне оповідей із біблійної історії, свт. Димитрій помістив туди «багато богословських, екзегетичних та хронологічних досліджень стосовно Святого Письма». Відомі видання цієї праці 1784 та 1805–07 рр. [682, с. 567].

Другий – видатний православний діяч, богослов, «духовний батько» петровських церковно-політичних реформ. Вихованець Києво-Могилянської колегії, вчився у Польщі та Німеччині; викладав у київській *alma mater* богослов'я, філософію, риторику, поетику. Екзегетичні погляди Ф. Прокоповича формувалися під реформаційними впливами (симпатії до протестантизму і критичне ставлення до католицизму він виніс із досвіду навчання у Європі). Так, перебуваючи в Галле, Прокопович зблизився з професором гебраїстики, видатним богословом, систематизатором і пропагандистом пієтизму А.-Г. Франке та потім довго листувався з ним. Ці впливи проявилися у тлумаченні новозавітної проблематики закону та християнської свободи. Це часом давало можливість поцінувати Ф. Прокоповича як тип «протестантського професора-богослова» [758, с. 125]. Як і протестанти, він вважав Писання самодостатнім і самодостовірним першоджерелом віровчення; закликав тлумачити Писання через само себе [там само, с. 126]. Реформаційний потяг до читання Біблії зрозумілою мовою визначив і позицію богослова щодо перекладацьких проблем. Будучи знавцем латини, Прокопович знаходив похибки у Вульгаті. Церковнослов'янський переклад він також вважав недостатньо зрозумілим і рекомендував роз'яснювати Біблію «юношам» рідною мовою.

Прокопович, як представник доби Просвітництва, підтримував науку й культуру в Російській імперії, протегував наприклад, молодого Михайла Ломоносова, серед його протезе були києво-могилянці, такі як Симон Тодорський. Зацікавлення природничими науками поставили перед Ф. Прокоповичем проблему зіставлення наукових і біблійних повідомлень.

Ортодоксальне визнання Об'явлення як джерела релігійного досвіду поєднувалося у нього з прагненням обмежити претензії розуму й науки на пізнання світу і перевірку Божественних істин, уміщених у Святому Письмі. Так, наука не заступить Об'явлення, єдине, що вона може, це визнати у Бозі першодвигун Всесвіту. Біблія ж не повинна розглядатися як джерело наукових знань; т. зв. «похибки» в її тексті мають оцінюватися не згідно з дослідженнями наук, а згідно з мовними і культурними ознаками доби. Водночас, лояльність архієп. Феофана щодо православної святоотцівської екзегези виявилася, зокрема, у цілком традиційному апологетичному тлумаченні ним Пісні над Піснями або «проповідей Христових про блаженство» [227; 530; 682; 751; 752; 753; 718; 779–781; 786]. Важливе місце посіли настанови щодо вивчення Біблії в його «Духовному регламенті»: «щоб читав вчитель богословський Святе Письмо і вчився би правил, як пряму істинну знати силу і толк писань, і всі догмати підкріплював би свідченням писань. А на допомогу тієї справи, читав би належно святих отців книги... А хоча й може богословський вчитель і від новітніх іновірних вчителів допомоги шукати, але повинен не вчитися від них і не покладатися на їх «казки», але лише ті настанови їхні приймати, які ті від Писання і від древніх вчителів доводи вживають» [цит. за: 99, № I, с. 5; 758, с. 123–124].

Стефан Яворський – видатний православний церковний діяч, богослов, філософ. Навчався у Києво-Могилянській колегії, в польських і литовських школах, задля чого мусив прийняти католицизм. Згодом повернувся до православ'я, став ченцем, викладав у Києво-Могилянській колегії, був ігуменом, помічником Київського митрополита. На церковній службі в Росії, ставши митрополитом, а після введення синодального управління (з 1721 р.) навіть головою Святішого Синоду, критично ставився до церковних реформ Петра I, зокрема, до скасування патріаршого устрою. Митр. Стефан вважав фатальною орієнтацію Петра на протестантську традицію (критичність до протестантизму, вважається, була вихована під впливом католицької освіти). «Богословствуючи від Белларміна», Яворський демонстрував «полемічну

налаштованість проти Реформації» [758, с. 130–131]. У зв'язку з цим він належав до партії опонентів Прокоповича – і з боку церковно-політичного, і з боку богословсько-екзегетичного.

Екзегеза Яворського базувалася на критиці протестантського принципу «тлумачити Писання через Писання» та на утвердженні єдності Писання і Передання, необхідності тлумачити Біблію у світлі церковного вчення. Тут богослов, вочевидь, спирався на латинську традицію, особливо у її тридентській «контрреформаційній» інтерпретації. Вважається, що С. Яворський уособлював дух європейської схоластичної науки – одну з ліній богословського розвитку, що поширювалася через Києво-Могилянську академію [459; с. 707–709]. Причому вшанування Яворським києво-могилянської екзегетичної спадщини та введення її у вітчизняний біблієзнавчий контекст виявилось актуальним саме в першій половині XVIII ст., під час перших спроб реформування духовної освіти та богословської (зокрема і біблійної) науки: митр. Стефан виправив і підготував до перевидання у 1709 р. переклад бесід св. Йоана Златоуста на Послання ап. Павла, створеного Захарією Копистинським та виданому в Києві вперше у 1623 р. [682, с. 565].

Києво-Могилянська «позаакадемічна» екзегеза. Символізм Г. С. Сковороди та європейська спадщина: патристично-бароковий синтез. У царині прочитання, розуміння та тлумачення Біблії бароко, не пориваючи з традицією християнської ортодоксії, еволюціонувало від жорсткої церковної регламентації стосовно позицій читача і коментатора до поліваріантності прочитання та сприйняття Святого Письма. Внаслідок цього ортодоксія – чи то католицька, чи то православна – в рамках цієї культури розвивалася через критичну взаємодію з сучасним тоді реформаційним досвідом прочитання Біблії. Водночас відбувалася актуалізація минувшини – зокрема, досвіду символічної екзегези в її філонівській і патристичній версіях. Ця еволюція була ознаменована появою такої фігури, як Г. С. Сковорода (1722–1794). Вихованець Києво-Могилянської академії, де вивчення Святого Письма було

однією з першооснов, Сковорода вивчав Біблію детально, вбачав у ній «поняття вічної натури», джерело Богопізнання та самопізнання. Він вважав, що Бог у всій Біблії, а вона вся у Ньому, називав Біблію «змієм», згорнутим у кільце, чи таким, що в'ється; це були образи герменевтичного кола, способи виходження до якого шукав мислитель.

Коріння уявлень Сковороди відшукуються ще в намаганнях ранньої Церкви узгодити елліністичну філософію й міфологію з біблійною мудрістю, освоїти той сплав іудейських, грецьких, східних вчень, що відбувався в перші століття нашої ери. «Патристичні згадки» схрещувалися у нього з «мотивами платонічного Ренесансу» та «впливами латинських поетів», будучи водночас «співзвучними з німецькою містикією XVI–XVII ст.» [758, с. 159–160]. Проте саме доба барокко, занурена як у класичне середньовіччя, так і у Відродження з його зверненням до античності, дозволила Сковороді здійснити власний синтез античної культури і Біблії. Символізм та алегоризм мислителя були причетні до традиції, уособленої постатями Філона Олександрійського та Орігена; «уся його містична філологія узята у Філона» [там само, с. 160]. Водночас, усе в Біблії, що суперечило законам розуму чи природи, Сковорода відкидав як таке, що не підлягає інтерпретації: так мислитель прагнув позбавитися марновірства й фантазування при тлумаченні. Це певним чином суперечило і філонівській, і патристично-середньовічній алегористиці. Але Сковорода відкидав і будь-яку дослівність, буквалізм тлумачення; для нього вся Біблія утворена «з тайнотворених фігур, притч і подобизн», є «ковчегом емблем та ієрогліфів», а спроби дослівного її прочитання ведуть до «марновірства», бо мова Біблії наче ріка, що «в'ється як змії, а заплутує хід свій, як хороми лабіринт».

Мета пізнання Біблії – навчатися й ушляхетнювати своє серце; для Сковороди Біблія є «райская пища и врачество моих мислей»; її наука веде до духовних висот; лише її символи відкривають у людському розумі «розум нетлінний». Значення Біблії пояснюється також теоретичними передумовами: вона виступає і як методологічна необхідність, що уособлює

своєрідну «символічну медіацію» у процесі пізнавального зіставлення макрокосму та мікркосму («світ-світів» і «світик» у термінах мислителя). Екзегеза світу символів, що відбиває глибинний сенс макро- і мікркосму, є тим шляхом, на якому богослов здатен урозуміти сутність речей. Вхід людини до символічного світу, осягнення його духовних засад є справжнім народженням людини. Сковорода вказує на багатозначність символіки, якою сповнена Біблія («фігури», що здатні бути «фігурами фігур»). «Біблія є для нього саме книгою філософських притч, символів та емблем, таким собі ієрогліфом буття»; він шукає «духовного розуміння, бачить у Біблії керівництво у духовному самопізнанні» [там само, с. 160]. Розв'язання біблійних «фігур», пізнання дійсного під зовнішністю захованого сенсу є для Сковороди найвищим завданням людини. Сам же «символічний світ», репрезентуючись книгами Старого й Нового Завітів, для Сковороди не зводився лише до них, а включав у себе також єгипетську й еллінську міфологію, писання античних філософів, вітчизняний (генетично «язичницький») фольклор. Щоб увійти «в священний храм Біблії», богослов-філософ мусить вступити в діалог і з «язичеськими» філософами, і з «отцями вселенськими». Сковорода розумів внутрішню єдність духовних засад усієї культури людства, символічно репрезентованої Біблією, наближаючись до осягнення символічної природи культури як такої.

В інтерпретації Біблії як Святого Письма Сковорода піддавав практичній критиці сучасну йому методу шкільної теології: так, філософ часто витлумачував біблійні образи всупереч перефігуральній, прообразній традиції. Для нього вони ставали однопорядковими: усі «фігури» Святого Письма репрезентують Божественне начало; смисл перебуває поза часом, тож мислитель висловлюється на користь всезагального алегоризму. Відхід від «перефігуральної» екзегези певною мірою знаменував собою перегляд ставлення до церковного Передання. Шлях самочинної інтерпретації біблійних текстів був спричинений персоналістичним намаганням вивільнитися з-під офіційної церковної опіки, мати над собою лише Бога; тут

виявилися як реформаційні, так і барокові мотиви. Крім того, маючи вихідною позицією святоотцівську екзегезу, Сковорода зі своїм алегоричним і символічним тлумаченням потрапляв у ситуацію конгеніального збігу з німецькою післяреформаційною містикою новочасної доби з її ідеями духовного і сердечного сприйняття сенсу Писання, поєднання «духу та літери», єдності «трьох світів» (світу природи, світу людини й світу Біблії), у яких розгортається Боже Об'явлення – ідеями, котрі згодом підхопив німецький пієтизм [516; 733; 745].

Біблійна поетика як смислова та стилістична домінанта творчості Григорія Сковороди. Домінування біблійної поетики у творчості Сковороди було вкорінене як до традиції, так і до сучасності мислителя. З одного боку, цілковита традиційність виростала з характерного ще з часів патристики та середньовіччя «занурення» будь-якого значущого літературного тексту до «метаісторичного», символічного, жанрового і лексико-синтаксичного світу Писання – через численні жанри біблійних компіляцій і різноманітні форми цитування й тлумачення. Тому застосований Сковородою образ Біблії як «третього світу» видається найвдалішим і «найпрактичнішим». Метафори, символи, ритміка, композиція тексту, наголоси, жанрова «зразковість» – були з Писання; стилістична своєрідність біблійної поезії пробивалася навіть через «сито» перекладів, які часто її перетворювали або приховували, але все ж таки не до кінця. Зокрема, вплив оригінальних біблійних мов тут був доволі опосередкованим. Проте він ставав гідною уваги реальністю з огляду на киево-могилянське та пізніше київське духовно-академічне культурне середовище, де і гебраїстика – саме як частина вивчення і дослідження Святого Письма – була предметом, що посідав гідне місце, і грецька мова вивчалася досить інтенсивно (хоча й не як біблійна мова, а на зразках переважно античних), і відповідні біблійні видання оригінальними мовами (як вище показано) були у XVII–XVIII ст. доволі доступними [100, № CVII, с. 356–358; 101, № XIV, с. 73–74; 135, с. 75–77; 149–150; 136, с. 3–6; 390, с. 56, 60; 392, с. 239; 531, с. 12, 26, 27, 29, 30, 34, 36; 723, с. 358, 377–378].

З іншого боку, домінування біблійної поезики у творчості Сковороди, проростання там жанрово-стилістичних особливостей тексту Писання могли бути наслідком і своєрідним знаком теж по-своєму унікальної барокової духовно-культурної ситуації. «Бароковість» сквородинівського тексту виявляється, ймовірно, передовсім у його долученості до одного з ключових мотивів барокової культури – актуалізації Традиції – і церковного Передання, і його історико-культурних передумов, підстав, засад, «аргументів та контраргументів». Звідси і своєрідне «переплавлення» античності, відмінне від її ренесансного обожнювання, а скоріше схоже на «пригадування» синтезів ранньопатристичних – проте вже «новою мовою», вірніше, «мовами» – через народно-мовне багатоголосся, через легалізоване добою Реформації перекладання Писання водночас із поверненням до його мовних першоджерел. Здійснена ж у відповідь на виклик протестантів канонізація латинської Вульгати Тридентським собором (Decretum de canonicis Scripturis від 8 квітня 1546 р.) та папська авторизація цього тексту у виданні 1596 р. (т.зв. Clementinae) не суперечили допущенню цієї культурної поліфонії, а, здається, були необхідними «запобіжниками» саме в його умовах, оптимальним пристосуванням конкретно до нього.

Якщо ж відволіктися від конфесійно забарвленого догматично-ідеологічного смислу барокової культури як католицько-контрреформаційної у своїх витоках та у частині своїх глибинних мотивів, то побачимо ширший зміст її «католичності»: соборну універсальність – ключ до можливості Традиції бути «вірною» й «актуальною» будь-якою мовою. Цікаві наслідки така культурна парадигма мала в православному середовищі, яке в русько-українських землях воліло подолати (і це вдавалося) законсервованість у грецько-слов'янській двомовності, що часто загрожувала обернутися німотою.

«Бароковий ключ» до багатомовної поліфонії тексту став актуальним і для творчості Сковороди. Цілком природним для філософа було розгорнути перед читачем лексико-семантичне віяло значень і смислів того чи іншого

біблійного слова, вкоренивши його семантичні концепти (ось тодішні «нові часи»!) у ґрунт цілої низки мов: грецької, латинської, турецької, польської, української, церковнослов'янської – однаково актуальних для тодішнього українського читача. Власноручні примітки-пояснення Сковороди до слова «піраміди» є промовистим прикладом цього [671, с. 394].

Нарешті, своєрідна поетичність сквородинівського слова була прямим наслідком перебування мислителя у духовному полі біблійної традиції. Таке перебування в органічній єдності Святого Писання і Святого Передання поширює дію біблійних аналогій на реальну духовну, культурну і суспільну історію, за системою біблійних типологій, роблячи мандрівного богослова прямим і водночас безпосереднім спадкоємцем старозавітного профетизму і новозавітного апостольського служіння: «ангел, апостол та істинний богослов є одне й те ж» [672, с. 370]. А пиття «соку Вічності», «найсолодшого й ненаситного» – є самовідданим розмірковуванням «у законі Вишнього», стягуванням «премудрості усіх стародавніх», повчанням «у пророцтвах», дотриманням «розповідей знатних мужів» [там само, с. 390].

Так, історія тут витікає з метаісторії, освячуючись-осмислюючись належністю-прилученістю до всезагального сакрального процесу співтворення світу. Тут людина й Творець усього суцього в синергійному русі утверджують реальність, можливість такого спільного акту креації як спасіння від гріха, дійсність, проявлену в житті Боголюдини та її Тіла, у житті, яке у вірі в істинність воскресіння Спасителя світу й усього людства утверджує надію на реальність набуття вічного життя. Це виявляється на шляху християнської любові, що поєднала людей із Богом та водночас із самими собою. Саме ці віра та надія, які, за апостолом Павлом, роблять не марним благовістя про Бога, і осмислювали рух Сковороди шляхом пізнання, настанови та навчання саме мовою Біблії – як Словом Божим: «Усе Писання Богом натхнене, і корисне до навчання, до докору, до направи, до виховання в праведності» (2 Тим. 3:16).

Для офіційної церковної науки й освіти, репрезентованої православними духовними семінаріями та академіями Російської імперії кінця XVIII–початку XX ст., «позаакадемічна екзегеза» Г. С. Сковороди стала проблемою насамперед світоглядною та культурною, а згодом вже й пізнавальною. Появою такої фігури, як Сковорода, були ознаменовані еволюція барокової культури від жорсткої церковної регламентації тлумаченні текстів Святого Письма до поліваріантності їх бачення.

Відповідно, як і власний життєвий шлях Григорія Сковороди, «невловленого світом», так і доля його спадщини, виявилися закарбованими печаткою «дисидентства». До того ж «неофіційний» філософ і богослов був одним з останніх помітних представників оригінальної національної української духовної та мисленнєвої культури, яка в імперську добу церковного і культурного «купночинія» піддавалася асиміляції, а її текстуальні джерела поступово вилучалися з обігу й забувалися [400].

Початки в Києво-Могилянській академії біблійної гебраїстики, перекладання, текстологічної та філологічної критики Біблії: Симон Тодорський, Феофілакт Лопатинський, Яків Блонницький, Варлаам Лящевський. Увага до перекладання Біблії, до вивчення та застосування у тлумаченні оригінальних біблійних мов, звернення до філологічно-критичних методів актуалізувалися в європейській біблеїстиці ще й у зв'язку з поширенням у XVIII ст. пієтистського руху. Ці тенденції були представлені в київському богословському та екзегетичному просторі текстами Йогана-Генріха Міхаеліса, Йоахима Ланге, Августа-Германа Франке, Франца Буддея. Згадані визначні богослови, філософи, вчені належали до найвідоміших німецьких пієтистських шкіл, що розвивалися в університетах Галле та Йєни. Там же отримував освіту вихованець і протеже Феофана Прокоповича Симон (Тодорський). Відомий у Європі орієталіст і гебраїст Й.-Г. Міхаеліс високо поцінював свого учня Симона Тодорського і дарував йому чимало книжок єврейською й іншими східними мовами з власної бібліотеки. Навчаючись із 1727 р. у Гальському університеті у

Міхаеліса, Тодорський також контактував з А.-Г. Франке, перекладав твори німецького вченого. Велику роль у перекладацькій праці Тодорського відігравали єврейські та грецькі тексти Біблії [247, с. 428; 531, с. 12, 26, 27, 29, 30, 34, 36, 40; 784, с.1–30; 830, с. 243–251].

З іменем Симона Тодорського пов'язаний своєрідний етап вивчення і дослідження Святого Письма в Києво-Могилянській академії. Це стосувалося насамперед біблійної гебраїстики, яка розвивалася особливо систематично з 1730-х рр., коли С. Тодорський власне очолив процес опанування в Академії біблійних мов. Із 1738 р. він викладав тут грецьку, давньоєврейську та німецьку мови. Характерною рисою цих мовознавчих викладів була граматична практика, найтісніше пов'язана із читанням, розбором й аналізом давньоєврейського біблійного тексту, передусім П'ятикнижжя. Це відіграло неабияку роль у створенні в Києво-Могилянській академії потужної традиції біблійної гебраїстики, успадкованої та розвиненої в ХІХ ст. вже реформованою Київською духовною академією. Тож зовсім не випадково у панегірику на честь імператриці Єлизавети, створеному могилянцями у 1744 р. з ініціативи митроп. Рафаїла (Заборовського), згадувалися «іскусні вчителі», які викладали в Академії «священну єврейську», «премудру грецьку» та німецьку мови [723, с. 172]. Безперечною новацією для православної традиції, ґрунтованій на тексті Септуаґинти, було те, що Тодорський для виправлення церковнослов'янського тексту Біблії старозавітних перекладів використовував не лише грецьку, але й давньоєврейську. Припускаємо, це була данина Тодорського філологічній критиці та перекладацьким практикам, засвоєним під час навчання у німецьких пієтистів [531, с. 40; 481, с.75, 535–536]. Під впливом пієтизму в нього актуалізувалися філологічні та моралістичні мотиви дослідження Біблії, прочитаної в її оригінальних мовах [758, с. 143].

Аналогічно до цієї праці підходив сучасник Феофана Прокоповича та Стефана Яворського, вихованець Києво-могилянської академії, німецьких, польських шкіл і римського Колегіуму св. Афанасія, архим., а згодом і

еп. Феофілакт (Лопатинський). Він у 1714–1726 рр. співпрацював із відомим вченим греком ієром. Софронієм Ліхудом та його учнями над подальшою підготовкою виправленого видання церковнослов'янської Біблії. Використання водночас і грецької Септуагінти, і латинської Вульгати, і масоретського тексту для такої «справки» було, безперечно, текстологічною новацією і творчо розвивало попередній досвід, відображений у геннадіївському списку та у першодруку Острозької Біблії [682, с. 556–557; 785]. Саме тут і знаходимо знаменний досвід такого «успадкованого передання» православної біблійно-богословської науки, коли, незважаючи на богословські розходження єврейського масоретського та грецького LXX текстів стосовно «власне месіанського змісту», православна бібліологія не жертвує одним текстом заради іншого, допускає «власний незалежний перегляд текстів». Єврейська масоретська редакція тут виступала повноправним учасником текстологічного опрацювання Біблії; говорилося навіть про «контролююче значення єврейського оригіналу, санкціоноване застосуванням його під час різночасових виправленнях нашої слов'янської Біблії» [385, с. 45–47]. І, як побачимо далі, в XIX ст. цей самий принцип був авторитетно узаконений російським Синодальним перекладом.

Праця Симона Тодорського мала значення і для всеросійського православного церковного загалу. Знання біблійних мов і біблійної філології допомогли Тодорському виховати покоління видатних мовознавців і представників православної біблійної текстології й екзегетики, наприклад, ієромонахів Якова (Блоницького), Варлаама (Лящевського), Гедеона (Сломинського), які були поціновані як «головні розповсюджувачі мовознавства» на московських землях, що підготували там багато гарних знавців грецької мови [682, с. 554–555], а також продовжили і завершили за імператриці Єлизавети працю з виправлення церковнослов'янської Біблії (Петровсько-Єлизаветинської, перше видання 1751 р.) [там само, с. 562–563] Крім того, архім. Варлаам (Лящевський), відзначений ще і як один із

перекладачів Псалтиря з єврейської мови на російську, тобто як один із предтеч майбутньої російської Біблії [481, с. 338; 682, с. 803].

Імена Тодорського, Блонницького, Лящевського як родоначальників систематичної філологічної освіти в церковних навчальних закладах, вважаються «незабутніми в історії нашої духовної освіти». Саме ж підвищення рівня філологічної освіти, насамперед у сфері давніх біблійних мов, став вирішальним чинником появи у другій половині XVIII та на початку XIX ст. багатьох перекладних та частково самостійних екзегетичних творів [682, с. 577]. Ці «останні справщики слов'янської Біблії, знавці, трудівники, любителі цієї справи» спричинили в Москві як у новому центрі церковної освіти кінця XVIII–початку XIX ст. «перший сильний поштовх до руху і доволі швидкого розвитку наукового вивчення й тлумачення Біблії» [517, с. 10–11].

Відзначаємо тут як спільну рису розвитку київського академічного біблієзнавства цієї доби реалізацію його мовознавчого, текстологічного та перекладацького потенціалу під час здійснення загальноросійських церковних проєктів. Передусім йдеться про контрапункт у становленні самостійному розвитку православної біблійної науки – «остаточне встановлення багато разів правленого слов'янського тексту Біблії» [517, с. 8], захист «догматичного достоїнства» і вдосконалення «текстуальної справності» якого «з усією науковою серйозністю були поставлені і в XIX столітті» [385, с. 43].

Вправи з біблійної герменевтики та екзегези, створення засад академічного викладання бібліологічних дисциплін: архієп. Феоктист (Мочульський), єп. Іриней (Фальковський). Серед діячів кінця XVIII – початку XX ст. слід згадати Івана Мочульського (архієп. Феоктиста, 1729–1818), вихованця Переяславського колегіуму та Києво-Могилянської академії. Скрізь, де Феоктист (Мочульський) ніс церковне служіння (останньою була Курська кафедра), він опікувався реформуванням системи духовних училищ і семінарій, брав участь у діяльності Російського біблійного товариства,

заснувавши в Курську одне з перших його відділень [720]. Запровадивши в духовних закладах курси з вивчення та тлумачення Біблії, архієп. Феоктист створив чи не перший у Російській імперії посібник із біблійної герменевтики. Призначений для ознайомлення із способами роз'яснення Слова Божого, цей посібник був зібранням найзагальніших та елементарних відомостей про смисли, які містяться в книгах Святого Письма, і про правила, котрими слід керуватися для їхнього розкриття [682, с. 574; 747].

Іван Якимович Фальковський (1762–1823; єп. Іриней з 1807 р.), богослов та екзегет, випускник КМА, викладав там широке коло предметів: богослов'я, математику, словесність, біблійну екзегетику. Екзегетичні вправи єп. Іриней визначалися загальноцерковними настановами впроваджувати в духовно-навчальних закладах читання Святого Письма з роз'ясненням найскладніших місць, а також тлумачити публічно по неділях перед літургією апостольські послання за правилами герменевтики з додаванням моральних повчань. Під впливом цих вимог єп. Іриней і склав тлумачення на всі апостольські послання, з яких були надруковані лише два: на Послання апостола Павла до римлян та до галатів. Ерудиція та розмаїття інтересів сполучалися у Іриней з відкритістю як до патристики та середньовічної церковної традиції, так і до досягнень західної науки; це відобразилося в його опублікованих екзегетичних працях. Так, поруч із викладом буквального смислу слов'янського тексту апостольських послань, слід відзначити використання у Фальковського західного коментатора Корнелія Лапіда [472; 473; 682, с. 572–573]. Його коментарі на Послання апостола Павла були виконані на достатньо високому рівні, що визначило їх схвалення Святійшим Синодом [103, № LXXV. с. 137]. Однак більша частина праць богослова й екзегета залишилася у рукописах. Варто відзначити, що авторитет єп. Іриней (Фальковського) серед біблеїстів Російської імперії початку XIX ст. був настільки значним, що йому запропонували стати віце-президентом Російського біблійного товариства [330; 481, с. 558; 660; 723, с. 290–292].

Ці персони стали найвидатнішими серед «мужів вихованців» і професорів Київської академії, які зробили помітний внесок до тодішньої біблійної науки [517, с. 16–17]. Саме вони поєднали традиції, започатковані в києво-могилянську добу, з духовно-академічним біблієзнавством ХІХ ст.

Новочасні європейські трансформації шляхів і способів освоєння Біблії та їх відображення у творчості діячів «могилянської» доби. Києво-могилянська епоха, поза сумнівом, є фундаментом як доби Київської духовної академії ХІХ – початку ХХ ст., так і тих тенденцій, які дозволили зберегти вітчизняну православну бібліологію протягом усього складного ХХ ст. аж донині – як в еміграції, так і на рідному ґрунті.

Спробуємо оцінити біблієзнавчу творчість плеяди діячів цієї доби (зокрема, митроп. Димитрія Ростовського (Туптала), митроп. Стефана (Яворського), архієп. Феофана (Прокоповича) як представників «завершення могилянського періоду» [758, с. 79]. Проаналізуємо їхні постаті крізь призму тези про відсутність у православ'ї т.зв. «біблеїзму» – тієї «особливої насиченості Біблією», яка часто виступає як формалістичне сприйняття Біблії в її суто «книжній», або точніше, в «книжницькій» формі й веде до бібліолатрії [758, с. 91–92].

Припускаємо зародження на межі ХVІІ–ХVІІІ ст. в лоні вітчизняної православної біблійної та біблієзнавчої культури власної версії «книжного біблеїзму». Вітчизняний «біблеїзм» був, безперечно, спорідненим із західною християнською біблієзнавчою традицією – насамперед, через літературні, герменевтичні й освітньо-дидактичні впливи та рецепції. При цьому він мав і внутрішні підстави в специфіці еволюції вітчизняної православної церковності з боку її «біблійної» складової. Які ж ознаки вирізняють творчість названих представників «могилянської доби» у цьому відношенні?

Так, у структурі творів свт. Димитрія Ростовського [442], побачимо домінування двох традиційних напрямів біблійного осмислення світу природи та людини. Першим напрямом є успадкована від Йоана Златоуста, Василя Великого, Феодорита Кирського, Феофілакта Болгарського,

традиційно популярних у київській культурі, *гомілетична екзегеза* – квінтесенція православного літургійного прочитання й екзегетичного зусилля пастиря саме як «практичного богослова». Другим напрямом постає «*синоптичний*» погляд на світ, основою якого є священна біблійна історія – як генетичне ядро, а також смисловий центр усякої «історичності», та, відповідно, – як модель побудови будь-якого історичного наративу.

Водночас екзегетичні довідники єзуїтів Фоми Млодзяновського та Корнелія Лапіда, одного з найвідоміших в Європі XVII ст. біблійних коментаторів, використовувалися для цитування святоотцівських тлумачень Святого Письма при складанні проповідей [746, с. 343–350]. А своєрідність «синоптичної подачі» в Димитрієвому «Літописі» полягала у поєднанні біблійної оповіді з полікультурним багатоголоссям етноконфесійних наративів, яке фундувало умови для порівняльно-критичного прочитання.

Відповідний досвід можна відтворити також і на прикладі Стефана Яворського та Феофана Прокоповича. У них традиційна догматична й ідейна наступність зі святоотцівською спадщиною вже співіснувала або з протестантськими, або з католицькими «посттридентськими» впливами. Наприклад, Стефан Яворський активно спирався на твори редактора Вульгати кардинала Франческо Ромоло Белларміно, а церковно-реформаторські й богословсько-педагогічні (зокрема біблієзнавчі) погляди Феофана Прокоповича відзначалися протестантсько-пієтистськими ідеями, котрі той сприйняв під час мандрівок Німеччиною [421, с. 63–66; 682, с. 566–567; 758, с. 79]. Багатотомні коментарі (ліонського й антверпенського видань) Корнелія Лапіда, як ми встановили вище, були в бібліотеці Київської академії цілком практичними посібниками і надалі застосовувалися для створення перших місцевих, адаптованих для православної богословської освіти екзегетичних підручників. Отож, саме ними послуговувався єп. Іриней (Фальковський), готуючи для навчально-апологетичних цілей власні коментарі на Послання ап. Павла на початку XIX ст. Мабуть, через це вказувалося (можливо, й дещо тенденційно) на певні зародки «західництва»,

вплив латино-католицького «богословського ложнокласицизму» [758, с. 79] на зміст православної за спрямування творчості «могилянців».

Для нас же важливим є відзначити, що вже на «завершенні могилянського періоду» бачимо початок трансформацій у сприйнятті біблійної книжності. Це зародок конфлікту між «біблійністю», що інтуїтивно сприймається або ж свідомо розуміється в традиційному дусі (мінімум «науки» й «богословій» та максимум самого Писання з його святоотцівськими тлумаченнями), та народженим у західнохристиянській культурі «біблеїзмом» (коли Писання сприймається, зокрема, зі свого літературного боку і прочитується крізь призму «критики»: текстуальної, філологічної, літературної, історичної).

Епоха Дмитрія Ростовського, Стефана Яворського, Феофана Прокоповича – це доба становлення реальних і потужних механізмів проникнення «біблеїзму» до православної культури – як київської, так і московської. Проте, окрім «впливів» та «проникнення», діяли також свої власні, внутрішні чинники кризової зміни парадигми прочитання й освоєння Біблії у вітчизняній православній культурі.

Загалом-то, стосовно кожної «біблійної субкультури» (а інкультурація християнства протягом першого тисячоліття н.е., підтримана перекладами Біблії та заснованих на ній літургійних текстів, створила слов'янську «біблійну субкультуру» серед кількох інших) варто виділяти певний ключовий «момент» чи «період». У його межах виростає реальна потреба «критичної (зокрема з використанням науково-раціональних засобів і технік) перевірки» містично даного, «об'явленого» і силою цього начебто не підлеглого раціональним «тестуванням» тексту. У цей «осьовий» для традиції час догматизоване релігійне знання неминуче звертається до науки, до «критики», до знання раціонального, «такого, що перевіряє» – хоча б для того, щоб захистити й обґрунтувати саме себе. Виникає момент переходу від органічної, часто інтуїтивної «біблійності» до раціоналізованого «біблеїзму». В дисциплінарній перспективі – це відхід від домінування

«екзегези»; вона не зникає, але дещо «поступається» «біблійній критиці», що розширює свої межі. Виникає власне «біблеїстика», яка стає новим, «критичним» елементом «біблієзнавства». Стосовно нашої теми – це період, коли локальна конфесійна субкультура набуває (вже не «одкровенними», містичними засобами, а цілком «культурними», через переклади) власну базову версію сакрального тексту (*textus receptus*).

У вітчизняній традиції це – набуття повного тексту Слов'янської Біблії, віхами якого були: перший повний слов'янський біблійний корпус – Геннадіївська Біблія (1499 р.); першодрук Острозької Біблії (1580–81 рр.); Московська першодрукована Біблія (1663 р.) під редакцією могилянця Єпифанія Славинецького. Першою формою «критики» тут поки що була традиційна для православної культури (ще з часів Орігенових Гекзапл) критика текстологічна, спрямована на реконструкцію «Кирило-Мефодіївського» оригіналу та на «виведення» його (наскільки це було можливим) із зони «міфології» до простору реальної «історії тексту». Повставала також і критика філологічна, пов'язана з перекладацькою практикою; втім, ця критика не виходила в основному за межі зіставлення слов'янського біблійного тексту з грецьким прототипом.

Однак, вже початок і середина XVIII ст. (доба «синодальних» реформ, речниками або провідниками яких і були Феофан Прокопович, Стефан Яворський, Дмитрій Ростовський) демонструють дещо нове. По-перше, тривало «набуття» прийнятого тексту Слов'янської Біблії – але вже ширшим арсеналом засобів. По-друге – відбувалося зростання тенденцій до рецепції західної біблійної критики – філологічної, літературної, історичної. Саме на ґрунті Київської колегії (академії) ця еволюція виявилася особливо з 1730-х рр., коли вишколений у пієтистському університеті Німеччини протеже Ф. Прокоповича Симон Тодорський впровадив тут принципово нову традицію вивчення мов та, як виявилось – прочитання й освоєння Біблії. Він, як вже було сказано, став зачинателем в Київській Академії гебраїстики й філологічних досліджень та викладів Біблії, заснованих на певній новизні. Це

новаторство пов'язувалося з особливим, протестантського коріння, зацікавленням у вивченні давньоєврейської мови як мови Біблії. Така увага, в свою чергу, була породжена прийняттям масоретського тексту Біблії як одного з повноправних джерел традиції. Для православної «біблійності» це означало ініціацію свого роду «культурної революції».

Так, зіставлення слов'янського біблійного тексту вже не лише з грецьким LXX, але й із масоретським, спричиняло потребу порушувати й розв'язувати питання вже не лише текстологічні, а й філологічні, літературні, історико-культурні. Це відбувалося через відмінності LXX та масоретського тексту, які з другої половини XVIII ст. опинилися для православної традиції актуальними з догматичного боку. Так народжувався «біблеїзм» у православної біблієзнавчій культурі, а разом із ним – православна «біблеїстика» як «критична» частина цієї культури (саме з боку вживання т. зв. «високої критики» Біблії).

Відзначена «культурна революція» з її орієнтацією на філологічну, літературну критику й порівняльну текстологію LXX й масоретського тексту вплинула на дискусії, конфлікти та, врешті, на «позитивну», «конструктивну» частину створення православного слов'янського *textus receptus* – Петровсько-Єлизаветинської Біблії. Провідними «діючими особами та виконавцями» цього «конструктивного акту», як було показано, стали саме вихованці «школи Симона Тодорського»: Варлаам Лящевський, Яків Блонницький, Гедеон Сломинський (Слонімський) [518, с. 117; 682, с. 554–557, 562–563, 577, 803].

Проблематика цієї «культурної революції», що прищепила православної «біблійності» книжній раціонально-критичний «біблеїзм», залишилася по-новому актуальною і в XIX ст. у зв'язку з досвідом «набуття» ще одного православного *textus receptus* – російської Біблії. Дискусії та конфлікти, що супроводжували ці спроби й увесь процес (від спроб Російського Біблійного товариства до створення Синодального перекладу), базувалися, окрім іншого, і на зіставленні LXX із «масорою», а також на

визначенні меж застосування текстуальної, філологічної, літературної, історичної критики задля збереження «справжності», «неушкодженості» тексту і смислу Писання на шляху від LXX до російського перекладу. Це актуалізувало питання ставлення до європейського критичного, «біблеїстичного» досвіду і ініціювало пошук шляхів його рецепції [425]. Тож означені новочасні трансформації шляхів освоєння Біблії, що своєрідно виявилися в могилянській академічній культурі, теж здатні бути одним із ключів до розуміння становлення й розвитку біблієзнавства в КДА ХІХ–початку ХХ ст.

Потенціал європейської біблієзнавчої науки та проблеми його реалізації в Києво-Могилянській академії кінця ХVІІІ – початку ХІХ ст.

Протягом цього періоду в стінах Києво-Могилянської академії формувалася текстуальна, джерельна і теоретична база, яка визначала можливість найтіснішого залучення київського академічного середовища до загальноєвропейського культурного, богословського й наукового контексту – в усій складності його конфесійних, богословських, методологічних репрезентацій і тенденцій розвитку біблійно-герменевтичної спадщини.

Показовим свідченням цієї тенденції була цитована вже настанова Феофана Прокоповича з «Духовного регламенту», котра містила визнання можливості «шукати допомоги від іновірних вчителів» – бо ж і там можуть зустрітися настанови, що базуються на істині Писання. Саме таке визнання – попри реальність культурної уніфікації та церковної централізації тих часів – могло виникнути саме у Києві і конкретно на ґрунті академічної культури. Логічно його сприймати наслідком успадкування «феноменального православно-західного культурного синтезу, який сміливо запропонувала свого часу стара Академія», «розімкненості на Європу, на європейський інтелектуальний спадок». Це засвідчувало «іманентну діалогічність української культури, готової до інтелектуальної рецепції навіть в умовах антагоністичного зіткнення ворожих ідеологій», завдяки «конфесійній толерантності, яка виявляється на рівні інтелектуальної праці» і яка веде до

«продуктивного (з точки зору структурування культури) симбіозу західної та східної цивілізації», пропонуючи «нову для традиційної ортодоксії культурну модель» [568, с. 19–22].

У результаті могла виникнути власна інтерпретативна традиція православного опрацювання Біблії – і на основі традиційних герменевтичних принципів, і через залучення до біблієзнавчих досліджень текстологічних, лінгвістично-філологічних й історико-культурних здобутків новочасної європейської біблеїстики. Проте неприпустимою наївністю було би «рапортувати» про реальність такої рецепції, задовольнившись лише фіксацією видимої «присутності» серед київських академічних ресурсів масиву текстів з європейської бібліології та біблеїстики. Перед дослідником із необхідністю постає питання: а якою ж мірою зазначені можливості реалізовувалися, тобто як цей книжковий і теоретичний ресурс використовувався у конкретній практиці науково-богословських досліджень та викладання? Яким чином ця можливість здійснювалась?

Щодо кінця XVIII–початку XIX ст. маємо підстави говорити лише про більшу чи меншу достовірність застосування тих чи інших фрагментів насправді об'єктивно досить потужного біблійного та біблієзнавчого ресурсу. Вважаємо, що таке застосування зростало насамперед у біблійно-гебраїстичних і біблійно-перекладацьких студіях, особливо з середини XVIII ст. Їх характерною рисою була граматична і лексична практика, найтісніше пов'язана з читанням й аналізом давньоєврейських біблійних текстів. Участь могилянських вихованців у створенні Єлизаветинської Біблії 1751 р. тут є показовою і визначається особливим місцем цього тексту в церковних практиках та виключною його роллю для ініціації саме православної традиції «біблеїстичних», біблійно-критичних досліджень.

Також варто підкреслити створення міцної традиції викладання і вивчення давньоєврейської мови як біблійної, коли новаторства, які започаткував та зміцнив Симон Тодорський, продовжилася вже в оновленій КДА працею викладачів гебраїстів, що отримали свою освіту в «старій»

Києво-Могилянській академії. Регулярне обов'язкове вивчення єврейської та грецької мов «дітьми з духовного стану» протягом їхнього навчання у поетичному, риторичному, філософському та богословському класах Академії [723, с. 270] створювало підставу реалізації філологічного потенціалу в біблієзнавчих дослідженнях.

Проте, якщо вести мову про інші сегменти академічної біблієзнавчої освіти і досліджень, то вже наприкінці XVIII – початку XIX ст. навчальний процес явно містив протиріччя між солідним всеєвропейським культурним потенціалом і доволі обмеженим його застосуванням. Так, у загальній системі бібліологічних викладів [723, с. 268] практикувалося лише роз'яснення недільних та святкових євангельських читань і тлумачення апостольських Послань за святыми отцями; з відносно «нових» авторів – постійно вживана була лише герменевтика за Рамбахом та виклад біблійної історії та «священними історіями» Гюбнера [102, № XIX, с. 80; № XXXV, с. 133–134; № XCII, с. 362–362; № CII, с. 390–391; № CXXXVI, с. 653–654].

Водночас, слід відзначити позитивну герменевтичну перспективу у сприйнятті біблійного тексту київською академічною культурою. Попри панування алегоризму та моралістичності в екзегезі, Біблія вже з середини XVIII ст. почала сприйматися «насамперед як книга Священної історії»; прагнення «ухопити та зрозуміти священний текст в його конкретному зв'язку та навіть в історичній перспективі» позитивно поціновувалося як свого роду «біблійний реалізм» у богословському викладанні [758, с. 142].

Також слід зазначити, що розлогий і репрезентативний масив біблієзнавчої літератури в Київській академії створював унікальну можливість «якомога ряснішого читання позанавчальних джерел», що заохочувалося в реформованих на початку XIX ст. духовних академіях, але часто унеможлиблювалося «через нестачу книг та навчальних посібників» [758, с. 190–191].

Як бачимо, Київська академія тут мала особливі можливості, проте вони стосувалися насамперед західних джерел. Адже широке коло

європейських джерел із різних галузей біблійних досліджень різко контрастувало з практичною відсутністю в бібліотечних фондах відповідних видань київських авторів. Це може вказувати як на реально невисокий рівень богословського і науково-критичного опрацювання Біблії в Київській Академії саме на кінець XVIII – на початок XIX ст., так і на незначні можливості публікації таких робіт. Поряд із виконаними на достатньо високому рівні коментарями на Послання апостола Павла єп. Іринєя (Фальковського), схваленими, як вже зазначалося, у 1806 р. Святійшим Синодом, зустрічалися доволі вульгаризовані, фантазійні, «вільні від наукового значення», наприклад, твір ієром. Кандіда (Матушевича), підданий критиці відомим гебраїстом прот. Герасимом Павським [105, Введение, с. LXX–LXXIV].

Причому твори єп. Іринєя, які би могли на той час задати доволі високий стандарт якості біблієзнавчого пошуку й екзегетичної творчості, все одно довго не публікувалися через брак коштів; більшість їх залишилася в рукописах [330, № 7, с. 501–514]. Водночас це могло стати передумовою негативно оціненоговимушеного «західництва» в духовно-академічному «шкільному» навчанні XIX ст. та «найгострішого впливу» західного конфесійного середовища на місцеві дослідницькі практики [758, с. 257–259].

Варто визнати, що то були ознаки певної культурної й освітньої стагнації Києво-Могилянської академії [500, с. 167–171; 723, с. 282–287, 297–299], внаслідок якої вона у другій половині XVIII ст. «втратила те велике значення і вплив в науці, який вона мала до того» [517, с. 9] та котру відомим способом було подолано в процесі реформ 1814–1819 рр. Перетворення Академії з «протоуніверситетської» інституції на суто конфесійний заклад значною мірою було об'єктивно детерміноване внутрішніми церковними потребами і загальними трансформаціями європейського культурно-освітнього процесу. Проте воно визначило певну суперечливість духовно-інтелектуального розвитку, непростий конфлікт між

відкритістю київської біблійної науки до європейського досвіду та конфесійно чітко визначеними умовами його рецепції й застосування.

Аналізуємо тут досить складні питання про інтелектуальний ресурс у царині біблієзнавства, що тією чи іншою мірою дістався у спадок оновленим на початку XIX ст. Київській духовній академії. Тому визначення характеру та ступеня реалізації означених можливостей розвитку протягом наступного XIX ст. потребує подальшого вивчення навчального процесу й дослідницьких зусиль викладачів біблійних знань в Академії. У такому аспекті дослідження необхідно враховувати цілі й завдання цього навчально-богословського закладу як православного, а також реальних шляхів проникнення західноєвропейського досвіду й, відповідно, рецепцій, критики і синтезу різноконфесійних герменевтичних парадигм та можливого освоєння здобутків наукової критики.

Висновки до другого розділу

Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії безпосередньо історично пов'язані з богословською та навчальною практикою духовних шкіл, насамперед Києво-Могилянської академії. Зародки київського православного біблієзнавства ще в «могилянську добу» (XVII–XVIII ст.) повставали в полі взаємодії православ'я як з католицькою, так і з протестантською богословськими традиціями, зростали на історично успадкованих принципах вільного навчання в школах й університетах європейських країн.

Тоді в Київській академії, а також серед приватних книжкових зібрань її вихованців склався потужний фонд біблієзнавчої літератури як потенційне підґрунтя для залучення до європейського богословського й наукового дискурсу в усій складності його конфесійних та герменевтичних репрезентацій і тенденцій розвитку.

Основними формами реалізації цього потенціалу плеядою видатних вихованців Києво-Могилянської академії стали вивчення та викладання біблійних мов, зокрема, розвиток біблійної гебраїстики; текстологічне і філологічне опрацювання Біблії; початки перекладацької праці; розбудова академічної біблієзнавчої освіти; зародки авторських практик біблійної герменевтики й екзегези – насамперед на основі гомілетичного та морально-настановчого коментування богослужбових біблійних видань. Специфічною рисою була інтеграція означених практик до тодішніх загальноросійських церковних проєктів (виправлення церковнослов'янської Біблії, перші спроби реформи духовних шкіл).

На підставі набуття й освоєння вітчизняного *textus receptus* (церковнослов'янської Біблії) протягом «могилянського періоду» в лоні київської біблієзнавчої культури відбувалася трансформація шляхів освоєння Біблії: від «біблійності» традиційної святоотцівської екзегези до новочасного «біблеїзму», заснованого на текстуальній, філологічній, літературній, історичній критиці. Це і в XIX ст. актуалізувало питання про європейський «біблійно-критичний» досвід та шляхи його рецепції. Отож, еволюції могилянської доби склали джерельну базу і створили підстави до розуміння розвитку біблієзнавства в КДА XIX – початку XX ст.

Перетворення Київської академії з «протоуніверситетської» інституції на виразно конфесійний заклад було об'єктивно зумовлене внутрішніми церковними потребами, трансформаціями загальноєвропейського культурно-освітнього процесу, а також визначило окремі колізії духовно-інтелектуального розвитку, певний конфлікт між відкритістю київської біблійної науки до європейського досвіду та конфесійно заангажованими умовами його застосування.

РОЗДІЛ 3 БІБЛІЄЗНАВСТВО В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.: ОСВІТНІЙ ТА ПРОСВІТНИЦЬКИЙ АСПЕКТИ

Для адекватного розуміння сутності київського духовно-академічного біблієзнавства як особливого типу інтелектуальної практики ключовим є визначення освітньої, викладацької діяльності як безпосереднього та специфічного контексту функціонування й аналізу «духовно-академічних» інтелектуальних феноменів, а інституціональної включеності до системи духовно-академічної освіти, підпорядкованості практиці викладання як їх суттєвої інтегральної характеристики, «ключової» у питанні сутності та специфіки [726, с. 112, 179; 728, с. 239–240].

Тому важливим є відтворити досвід інституціалізації біблієзнавчих викладів у київському осередку православної духовної освіти. Відтак цей розділ буде присвячено представленню структури викладання знань про Біблію в КДА в її еволюції упродовж ХІХ та початку ХХ ст. – насамперед з огляду на методичні й адміністративні трансформації за Статутами 1814, 1869, 1884, 1910 рр. Буде проаналізовано та реконструйовано корпус бібліологічних дисциплін як навчальний блок у КДА. На основі аналізу вперше введених до наукового обігу документів розглянемо теоретичні, методичні й дидактичні візії та практичні рекомендації київських професорів-академістів щодо навчального і дослідницького освоєння Біблії вихованцями КДА. Відтворюючи інституціональну структуру й ідейно-дидактичні підвалини біблійної освіти в КДА, простежимо континуальність її засад, забезпечену взаємодією представників кількох поколінь академічної професури.

3.1 Біблієзнавча освіта в Київській духовній академії: становлення змісту, структури й функцій

Система духовно-академічної освіти XIX – початку XX ст. як контекст дослідження київського духовно-академічного біблієзнавства. Для адекватного розуміння сутності київського духовно-академічного біблієзнавства як особливого типу інтелектуальної практики ключовим є визначення освітньої, викладацької діяльності як безпосереднього та специфічного контексту функціонування й аналізу «духовно-академічних» інтелектуальних феноменів. Варто дослідити його інституціональну включеність у систему духовно-академічної освіти, підпорядкованість практиці викладання як суттєву інтегральну характеристику, «ключову» питанні змістової наповненості [726, с. 112, 179; 728, с. 239–240].

Історичний і культурний контекст еволюції православного біблієзнавства складали освітні реформи 1808–14, 1869, 1884 та 1910–11 рр., ознаменовані появою відповідних академічних статутів. Ці реформи, в свою чергу, були наслідками більш масштабних еволюцій системи державного регулювання освітньо-культурної та духовно-ідеологічної сфер.

Освітні реформи, закріплювані прийняттям відповідних академічних статутів, роблячи з духовних академій також і «вчені корпорації» [758, с. 189], здійснювали вплив і на «характер тих наукових прийомів, які застосовувалися для досягнення поставлених перед Академією завдань та цілей» [723, с. 11]. Знаходили свій розвиток насамперед «наукові праці з різних розділів, що входили до складу академічної освіти... до курсу навчання академічного». Суттєвим компонентом жанрової та предметно-тематичної структури біблієзнавчих досліджень ставали «лекції та вчені трактати професорів»; «витяги з уроків»; «твори, написані вихованцями... для отримання вчених ступенів», або ті, що претендували на наукові премії [485, 1881, № 1, с. 112, 113–114, 358–359, 361; 1882, № 12, с. 456].

Отож, зрозумілою і методологічно виправданою стає вимога розглядати й біблієзнавство в КДА у контексті завдань і вимог цієї освітньої системи, закріплених у відповідних документах, передовсім, статутах духовно-освітніх закладів. Адже «сформована на початку XIX ст. на принципах ієрархічності духовних шкіл... та єдиноначалія у керівництві ними, система духовної просвіти на теренах Російської імперії діяла як чіткий механізм» [728, с. 239]. У цій системі діяли спільні для всіх типів інтелектуальної практики, зокрема і для православного дослідження й викладання Біблії, негативні чинники освіти: «цілковита підпорядкованість справи освіти державі та її функціонерам, її залежність від монаршої волі та уподобань; уніфікація та бюрократизація, державний контроль та регламентація, «чітко визначений державний стандарт»; «пріоритет виховних функцій над освітніми та науковими» [726, с. 38–40, 47].

Культивувалися також й ознаки «позитивні і варті наслідування»: предметний теоретичний вишкіл; праця з першоджерелами та новітньою фаховою літературою, навички перекладацької роботи, можливість чого створювалася динамічним книжним обігом і ґрунтовною мовною підготовкою студентів; висока вимогливість до них з боку викладачів, яка виховувала наукову сумлінність. Саме ці якості духовно-академічної освіти XIX – початку XX ст., зокрема київської, зумовили появу в духовно-культурному середовищі імперської Росії кількох поколінь фахівців біблієстів, спроможних забезпечувати у кадровому відношенні систему не лише вищої, але й середньої та початкової освіти (як викладачі, відповідно, бібліологічних дисциплін, Святого Письма або вчителі Закону Божого), а також розвиток науково-дослідницької, богословсько-апологетичної, просвітницької і видавничої діяльності у галузі біблієзнавства [728, с. 240].

Важливим стало виявлення ключових проблемних питань, що виникали в ході трансформацій системи вищої духовної освіти в контексті освітніх реформ XIX ст. Насамперед, це була навчальна площина (мета й завдання вищої духовної освіти; визначення типу вищої богословської

школи; склад наук в академіях в цілому та богословських наук зокрема, їхня ієрархія, спеціалізація та її принципи). Низка питань стосувалася організації наукової діяльності духовних академій (структура наукового богослов'я та його місце в системі наукового знання; методологія богословської науки та її зіставлення з методами інших наукових галузей; вдосконалення системи науково-богословської атестації й вироблення критеріїв науково-богословських досліджень; взаємозв'язок теоретичного богослов'я з актуальними проблемами церковного життя).

Помітними ставали і питання наукової й учбової активності студентів (залучення до наукової роботи; цілеспрямованої підготовки до подальшої діяльності – церковної, наукової, педагогічної; участь студентів у формуванні власної освіти) [див.: 711, с. 512–518; 714, с. 143–144]. З цим пов'язані проблеми розвитку науково-богословської (зокрема біблієзнавчої) діяльності (як-то, підготовка дисертацій) у процесі еволюції системи вищої богословської атестації [див.: 713, с. 145–527].

Нарешті, освітній контекст розвитку київського духовно-академічного біблієзнавства створювався науково-навчальною адміністративною активністю академічних корпорацій у процесі вироблення та прийняття академічних статутів, особливо на початку ХХ ст. Тоді прогресивна частина професорської корпорації КДА робила сміливі спроби вибороти «академічні свободи»: посилити засади академічного самоврядування; подолати стану й фахову замкненість; піднести професійну планку науково-богословської та освітньої діяльності [див.: 714, с. 144–154; 729, с. 149–165].

Тож, безперечно, важливим є врахування духовно-академічного освітнього контексту як для адекватної оцінки тематики, змісту ідейних, методологічних і герменевтичних особливостей тих чи інших дослідницьких творів або дидактичних викладів, так і для реконструкції цілісного образу й визначення справжнього місця київського духовно-академічного біблієзнавства в богословській культурі означеної доби.

Еволюція змісту та структури викладання знань про Біблію в КДА.

Далі висвітлимо загальні обриси становлення структури викладання бібліологічних дисциплін у Київській духовній академії, з'ясуємо, як цей процес відбувався протягом ХІХ (особливо другої половини) та перших десятиліть ХХ ст. Звісно ж, спробуємо розглядати цей процес у зв'язку з тим потенціалом, який створила у попередні століття «стара» Києво-Могилянська академія – правда, лише тією мірою, якою такий зв'язок або вплив був чинним. До того ж розглянемо означений предмет крізь призму ідейних, методологічних і методичних настанов київської академічної професури, сформульованих щодо організації самостійної освітньої, дослідницької та богословсько-апологетичної праці студентів і випускників Академії.

Зауважимо, що валідність даних саме означеної добидля висвітлення заявленої у цьому підрозділі теми визначається, по-перше, тим, що з точки зору організації та адміністрування освітнього процесу саме цей період зазнав ефекту акумуляції кількох попередніх (із середини ХІХ ст.) методичних й адміністративних трансформацій, виявлених в еволюції академічних статутів, зокрема 1869, 1884, 1910 рр. [723, с. 11–12]. По-друге, саме цей сегмент освітньої історії КДА характерний аналогічним ефектом акумуляції енергії «зустрічі поколінь» київської академічної професури. Мова йде про тих її представників, які й у другій половині ХІХ, і на початку ХХ ст. були знаними як своєю активною інтелектуальною позицією у плідній взаємодії російського православного та західноєвропейського біблієзнавства, так і своїм залученням до справи поліпшення викладання Біблії не лише в академічних стінах, але і для широкого загалу, через участь у релігійно-просвітницькій діяльності. Тут візьмемо до уваги міцну традицію ідейно-методологічної наступності (модель «учительства-учнівства») представників «старшого» (єп. Філарет (Філаретов), С. М. Сольський, Я. О. Олесницький, А. С. Царевський, Ф. Я. Покровський), (умовно) «середнього» (Д. І. Богдашевський, В. П. Рибінський, О. О. Глаголев) та «молодшого» (М. Е. Поснов, Г. Г. Попович, В. Ф. Іваницький, М. П. Смирнов,

М. Д. Бессарабов) поколінь київської академічної професури. Представники згаданих генерацій систематично протягом кількох десятиліть співпрацювали у викладанні бібліологічних дисциплін у КДА і фактично вибудували структуру навчального процесу протягом заявленого періоду. Саме у цей час означена «зустріч поколінь» забезпечила, на нашу думку, певну наступність і стабільність ідейних, методологічних, методичних й організаційно-структурних засад бібліологічної освіти в Академії.

Біблієзнавча освіта, оперта на вітчизняну дослідницьку традицію та на доволі інтенсивну рецепцію зарубіжного (переважно західноєвропейського) досвіду в цій галузі, особливо з середини ХІХ до початку ХХ ст. стала важливим і потужним компонентом освітнього процесу в Київській духовній академії. Причому варто відзначити не лише (прямий) генетичний світоглядний, методологічний і структурний зв'язки цього сегменту з богословською освітою, що складала центральну ланку діяльності Академії як православного церковного навчального закладу. Бо ж саме вивчення, дослідження та актуальне застосування Святого Письма й святоотцівської спадщини складала базис православної богословської підготовки. Йдеться ще і про помітний вплив «біблійних відомостей, отримуваних студентами академій... на складання світогляду... та спрямування подальших занять» [456, 1901, I, с. 637]. Простежується чіткий вплив вивчення різних аспектів біблійної книжності на ті елементи загальногуманітарної освіти (передовсім філологічної та культурологічної, а також філософської, історичної, політичної), які теж були реалізовані у навчальному процесі КДА, виходячи з об'єктивної потреби створення загальнокультурного підґрунтя для ефективної праці її випускників на ниві богословсько-апологетичної, місіонерської, освітньо-просвітницької, церковно-адміністративної діяльності. В міру активізації наукових і дидактичних пошуків (особливо з другої половини ХІХ ст.) у православному біблієзнавстві увиразнювалося усвідомлення особливого значення бібліологічної освіти: «богослов-апологет відчуває, що саме на Писання головним чином спрямовані напади

супротивників церковного вчення та усвідомлює необхідність ґрунтовного його пізнання... церковний історик не меншою мірою потребує знання Писання, щоб простежити хід Об'явлення в усіх його фазисах... Потреба релігійної просвіти є непереборною потребою нашого народу, який виявляє її вдячним співчуттям до зрозумілих йому біблійних праць» [527, с. 186].

Початки відносно формалізованої структури викладання бібліологічних дисциплін спостерігаємо вже у другій половині XVIII ст. Так, за статутом 1768 р. у нижчому та вищому граматичному класах (1-му та 2-му) викладалася «священна історія (за Гюбнером)»; у класі риторики (5-му) та філософії (6-му) – «роз'яснення Євангелій недільних і святкових»; у богословському класі (7-му) викладалися «герменевтика», «Святе Письмо з роз'ясненнями найскладніших місць» та проводилися «публічні тлумачення у недільні дні, перед літургією, за правилами герменевтики, апостольських послань, з додатком морального повчання» [723, с. 268]. Біблійні мови, єврейську та грецьку, обов'язково вивчали «учні поезії, риторики, філософії та богослов'я з дітей духовного звання» [723, с. 270].

Відповідно, був суттєвим внесок вихованців КДА у підготовку освітніх реформ початку XIX ст. [517, с. 8–10; 682, с. 552–554; 723, с. 11–12, 268–270]. Прикладом поєднання «правильної методи» викладу та екзегези у її науковому значенні стала поява на початку XIX ст. біблійних коментарів єп. Іринія (Фальковського) та архієп. Феоктиста (Мочульського) саме у зв'язку з задекларованими для православних духовних шкіл потребами навчального процесу з біблієзнавства [682, с. 566–567, 572–574, 576–577].

У зреформованій на початку XIX ст. КДА ідеологія та структура викладання у галузі біблієзнавства цілковито визначалася статусом Академії як православного духовного навчального закладу, зорієнтованого на підготовку богословів і вищого духовенства. Сформована на початку XIX ст. на принципах ієрархічності духовних шкіл та єдиноначалія у керівництві ними, система духовної освіти на теренах Російської імперії діяла як чіткий механізм, де кожен елемент виконував відведену йому функцію [728, с. 239].

Усі трансформації навчального процесу в духовних академіях, зокрема пов'язані з прийняттям та впровадженням Статутів 1814, 1869, 1884, 1910 рр., зберігали домінування богословсько-апологетичних завдань і настанов у викладанні Біблії – як такого, що належало до богословського циклу, та складала його засади. Це стосувалося і Статуту 1814 р., за яким Київська академія реформувалася з 1819 р. як «духовно-становий науково-навчальний заклад» [723, с. 340–341], проте побудований «на дійсно педагогічній основі», здатній «збудити розум слухачів» [758, с. 190]; і Статуту 1869 р., що вводив спеціалізацію студентів за відділеннями (богословським, церковно-історичним, церковно-практичним) та допускав доволі широку загальноосвітню підготовку за зразками тодішньої університетської; і Статуту 1884 р., який скасовував згадану спеціалізацію і загалом послаблював гуманітарну складову богословської освіти, посилюючи на той же час її апологетичне спрямування; і Статуту 1910 р., який додатково поглибив богословсько-апологетичну і церковно-пастирську орієнтованість духовно-академічної освіти. Водночас викладання знань про Біблію в КДА зазнало протягом XIX – початку XX ст. певної еволюції.

Викладання Біблії у першій половині XIX ст.: труднощі та позитивні риси цього часу. Задекларований духовно-освітніми реформами 1808–1814 рр. курс на поєднання науки й богослов'я, на впровадження до викладання не лише патристичних коментарів, але й тогочасних критичних досліджень біблійного тексту, зосібна його різноманітних перекладів, визначив сподівання на підвищення рівня біблійних студій у духовних академіях, зокрема в КДА [517, с. 22; 682, с. 798–800]. Перші роки після реформи 1814 р. поцінювалися як «воістину добрий початок богословської науки», коли наріжним каменем мало стати глибоке вивчення Святого Письма [511, с. 84]. Втім, сподівання, що ожили у 1810-х–1820-х рр., знівельовалися ідейною та освітньою стагнацією середини XIX ст. [456, 1901, с. 5–28, 633–638; 517, с. 23–29, 30–34; 723, с. 340–341, 366; 758, с. 190, 249,

257–270, 272–274, 277–278; 294–296; 442–459, 460–462]. Що можемо відзначити, звертаючись до київського досвіду цього періоду?

Насамперед, це навряд чи була доба систематичної та структурно визначеної біблійної освіти в КДА. Щоправда, вже перший ректор Академії архім. Мойсей (Богданов-Платонов-Антипов) прагнув «поставити на чолі богословської освіти глибоке вивчення Святого Письма» [511, с. 84]; саме він вперше почав читати в КДА богословські лекції на основі Святого Письма російською мовою [723, с. 356–357, 397]. І далі, протягом кількох десятиліть, серед тих, кому доводилося викладати Святе Письмо та суміжні предмети, як-от, біблійну герменевтику, були особистості, пам'ятні для вітчизняної богословської і філософської науки: Н. А. Фаворов, ієром. Антонін (Капустін), архім. Феофан (Авсенєв), ієром. Йоаникій (Руднєв).

Так, Назарій Фаворов уклав «учбові записки» під назвою «руководство к чтению книг св. Писания Нового Завета». Конференція КДА поцінувала цей твір як «чи не першу в наших академіях спробу цільного самостійного викладу науки, відомої в богословських енциклопедіях під назвою «вступ до св. Письма» [41, арк. 1073–1074]; частина цих «записок» друкувалася в тодішньому академічному часописі «Воскресное Чтение». Окрім цього, у 1830–1840-ті рр. серед тих, хто мав звання «бакалаврів Святого Письма», зустрічаємо ієром. Василя (Кульчицького), ієром. Фотія (Щиревського) [218, с. 381, 383, 387]. Проте аж до прийняття академічного Статуту 1869 р., за відгуками сучасників, «наука Святого Письма не посідала тоді в загальному курсі академічної освіти поважного та провідного місця... догматика, викривальне та моральне богослов'я вважалися важливішими предметами, аніж наука про Святе Письмо; а тому й викладачі останнього переважно змінювалися та переходили до інших, так званих головних богословських наук... за швидкої зміни викладачів сильно страждало навчання: і професори розглядали свій предмет, як перехідний ступінь, і студенти ставилися до нього без належної поваги» [486, с. 7]. «Другорядність» біблійних викладів, порівняно з іншими богословськими

дисциплінами, аморфність структури і змісту, відсутність цілісної системи контролю й оцінювання, плинність кадрів заважали встановленню спадкоємності наукової та викладацької праці [511, с. 90–91].

Безперечно, на такий стан справ впливали песимістичні оцінки досвіду діяльності Російського біблійного товариства у 1810–1820-ті рр., скандальні справи, пов'язані з біблійними перекладами архім. Макарія (Глухарєва) та прот. Г. П. Павського, а також посилення на їх ґрунті у 1830–1840-х рр. обскурантистських тенденцій щодо дослідження й вивчення Біблії. Прибічники «зворотнього ходу» прагнули відсунути Біблію далі, ніж на другий план... говорили про те, щоб взагалі заборонити читання Слова Божого мирянам, для уникнення хибних тлумачень» [758, с. 273]. Викладацький персонал духовних шкіл «навіть в академіях... був заляканий та ще більше схильний до мовчання». Боротьба з т.зв. «російською шкільною єрессю» в богословській освіті та науці як проявом західних впливів, вочевидь, хибувала тим, що «перебороти західні спокуси не можна було одними заборонними заходами» [там само, с. 277–280].

Серед позитивних моментів того періоду відзначимо кілька. Передовсім, це бодай формальні намагання визначити центральне місце вивчення Біблії для богословської освіти: «за Статутом 1814 р. в академіях головним предметом викладання стає Святе Письмо... в догматиці утверджується біблійний або екзегетичний метод» [там само, с. 461]. Далі, це статутне артикулювання принципової зорієнтованості бібліологічних викладів у вищій духовній школі на науковість і новітні досягнення науки: «щоб автори та учбові книги професорів обрані були в своєму роді найкращі, і щоб вони завжди трималися на одній лінії з останніми відкриттями та успіхами в кожній науці» [517, с. 22; 758, с. 191].

Надзвичайно важливими також були (хоча й сильно викривлювані зазначеною вже частою зміною викладачів) початки систематичної організації викладання науки про Святе Письмо. Певний стандарт, впроваджений спочатку в Санкт-Петербурзькій ДА, аж до реформи 1869 р.

був чинним і в КДА: «курс науки про Святе Письмо в академіях був чотирирічним, впродовж якого викладалася наука про всю Біблію; про Старий Завіт в першу половину курсу, про Новий в останню, чи навпаки. Після загального вступу до Біблії, під час огляду кожної книги роз'яснювалося: її розташування, буквальній і таємничий смисл тексту, найголовніші місця богословських істин (*sedes doctrinae*), місця важкі, переважно знаменні та спірні... Належало: місця й книги більш важливі прочитувати з особливою докладністю, а інші – коротко. З книг старозавітних належало прочитувати з особливою докладністю книги Буття, Псалмів, Екклезіаста, Пісні над Піснями, Ісайї; з новозавітних – Євангеліє від Йоана, Послання апостола Павла до Римлян, до Коринтян, до Євреїв... багато надавалося особистій розсудливості викладача» [517, с. 29].

Суто київською позитивною тенденцією став початок подолання схоластичної спадщини у богословській науці й викладанні, пов'язаний з адміністративними й освітніми зусиллями архім., згодом єп. Інокентія (Борисова), ректора КДА у 1830–1839 рр. [723, с. 359–364], який і сам не цурався бібліологічних вправ [470; 471]. Важливим процесом стало також проникнення історичного методу вивчення до богословських наук – причому не лише в дослідницькій праці, але й у викладанні курсів, зокрема посиленні ролі викладання біблійної та церковної історії. Увага саме до цих дисциплін мала компенсувати надмірну алегоризацію біблійних тлумачень і спекулятивність богословствування, стати «кращою протиотрутою проти «біблійних надмірностей», дати «свідчення від Передання» [758, с. 461].

І нарешті, саме у 1830–1840-ті рр. виникають початки спеціалізації у сфері вивчення й викладання Біблії. Так, вже за Статутом 1814 рр., за яким реформувалася «стара» Київська Академія, викладалися: «Церковна історія та старожитності зі священною хронологією й географією»; Святе Письмо та мови – грецька й єврейська. На «нижчому» та «вищому» відділеннях Святе Письмо кожного тижня викладалося протягом 2 годин; грецька мова – 4 годин; єврейська мова – 2 годин [723, с. 366]. Особливо систематично ця

праця тривала у таких галузях, як єврейська філологія та біблійна археологія [511, с. 94, 120–122, 123–125].

Згідно Статуту 1814 р., рекомендувалося практичне використання оригінальних біблійних мов [105, № XXVIII, с. 105–106; 136]. У 1830–1850-х рр. єврейська мова була предметом публічних іспитів для студентів «вищого відділення». Іспити поєднувалися з екзегетичними вправами – читанням розділів старозавітних книг «з розбором єврейського оригіналу» або «герменевтичним розбором». Мова Біблії, як і саме Писання, вивчалася студентами обох відділень («вищого» й «нижчого») протягом чотирьох років навчання; займала вона 2 години на тиждень [740, с. 3, 4; 604, с. 6.; 605, с. 4]. І надалі єврейська мова розглядалася як засіб «кращого розуміння Святого Письма і разом з тим ґрунтовнішого вивчення християнського богослов'я» [485, с. 39]. На основі закладених ще в києво-могилянську добу підвалин у КДА склалася традиція викладання єврейської мови, а згодом – єврейської мови разом з біблійною археологією, що практично не переривалася протягом усього часу існування Академії. Так, протягом першого півстоліття діяльності КДА цей предмет викладав С. В. Гуляєв (1821–1823), І. Д. Грузин (1823–1825), С. Ф. Соловійов (1825–1836), І. П. Максимович (1836–1861), М. С. Гуляєв (1861–1866) [218, с. 399].

Професор С.Ф. Соловійов склав халдейську граматику, схвалену відомим тоді гебраїстом прот. Г. П. Павським. Професор І. П. Максимович, окрім багаторічної викладацької діяльності, разом із своїм учнем і наступником М. С. Гуляєвим багато працював над перекладами з давньоєврейської старозавітних священних книг [723, с. 385–386].

Означені тенденції послаблювалися негативним впливом синодальних реформ 1840-х рр., якими була «майже знищена в академічному курсі спеціалізація» [там само, с. 367–368]. Але в цілому цей етап еволюції «духовно-шкільної мережі», насамперед духовно-академічної, незважаючи на «необлаштованість та незабезпеченість матеріальну», тиск «формалізму, риторики, умовностей» у викладанні, визнаний «позитивним» і поцінований

«високо»: як побудова «справжнього соціального базису для усього розвитку та поширення російської культури та просвіти у ХІХ ст.». Саме протягом цих десятиліть, попри «суперечки й страхи», досягалося «краще й більш відповідальне знання Святого Письма»; закладалося «міцне підґрунтя російської біблійної науки та біблійного богослов'я» [758, с. 295–296].

Значення реформ духовної освіти 1860-х рр. та академічного Статуту 1869 р. Друга половина ХІХ ст., особливо той етап, що пройшов під впливом реформ 1860-х рр., був ознаменований набуттям досвіду впровадження здобутків тогочасних наук і наукових методів дослідження й викладання в бібліології; активізацією підготовки письмових робіт та дисертацій як утіленням зв'язку наукової й навчальної праці [485, 1881, № 3, с. 361, 1882, № 12, с. 449; 723, с. 402, 430–432, 436; 758, с. 190]. Визначальним для еволюції структури та змісту навчальних курсів став вплив із середини ХІХ ст. «історичного методу вивчення» у сфері різних богословських наук, зокрема бібліології [511, с. 120–121]. Саме освітньо-дидактичні потреби були потужним стимулом і чинником, який постійно формував основу жанрової та тематичної структури біблієзнавчих досліджень, а також відповідних публікацій в академічних виданнях КДА [485, 1881, № 1, с. 112–113, 1881, № 3, с. 358, 359, 365, 1882, № 12, с. 456].

Прикладом реальної взаємодії викладання та науково-біблієзнавчої творчості стала активізація підготовки підручників зі Святого Письма для духовних шкіл, насамперед семінарій, особливо в останній чверті ХІХ ст. [527, с. 185]. Вперше, правда побіжно, було підняте й питання популяризації знань про Біблію – не лише в ланці академічній, але й у царині просвітницькій та місіонерській, світоглядно визначеній рисами народної релігійності [485, 1881, № 7, с. 353; 527, с. 185–186; 758, с. 264–266, 276].

Значними було освітньо-педагогічні та наукові перспективи реформ духовної освіти 1860-х рр. й академічного Статуту 1869 р. в утвердженні «наукового характеру вищої богословської школи», «духу академічних свобод», «творчої самодіяльності академії». Розширилася структура

викладання та підвищення науково-академічних вимог. Загалом, саме цей Статут справив потужний «благотворний вплив на розвиток вітчизняної біблійної науки, значно розширивши програму вивчення Святого Письма та підвищивши вимоги до академічних викладачів». Почалися самостійний розвиток і «зовнішнє самовизначення» православного біблієзнавства. Так, було посилене викладання Біблії через такі заходи, як впровадження замість однієї двох кафедр – Старого й Нового Завіту; введення предмету «Біблійна історія» з відповідною кафедрою та включення до академічного курсу навчання спеціального викладання біблійної археології. Зросли і вимоги до кваліфікації викладачів (обов'язковий захист дисертації на ступінь доктора богослов'я для ординарних професорів), а також права й можливості академічних рад в організації підготовки, публікації та захисту богословських дисертацій [456, с. 637–638; 485, 1881, № 9, с. 82–83; 682, с. 190, 818–822; 723, с. 400].

Водночас виникали підстави для критики стану викладання біблійних наук у православних духовних академіях і «стану вченості» в галузі біблієзнавчих досліджень у цілому на останню чверть XIX ст. [527, с. 187–188, 192–193]; невиправдана завданнями вищої богословської освіти багатопредметність-«розкиданість»; знищення цільності богословської освіти; недооцінка апологетичних завдань; секулярність, втрата «церковності». Попри таку критику освітньої реформи 1860-х рр., визнавалося, що академічний Статут 1869 р. утверджував та захищав «учений характер вищої богословської школи... дух академічних свобод... творчу самодіяльність академій», робив «рішучий та важливий крок до публічності та гласності академічного викладання і богословської роботи загалом» [758, с. 453, 455–458, 460–461].

Доба обговорення, прийняття та впровадження Статуту 1869 р. стала визначальною і для еволюції біблієзнавства в КДА. Відомо, що питання реформи вищої школи, втіленої у Статуті 1869 р., доволі активно

обговорювалися в КДА; ці дискусії відображалися і на шпальтах академічного часопису [485, 1881, № 9, с. 82–83, 86].

Внесок та новації єп. Філарета (Філаретова). Діяльність цього богослова, вченого, педагога й адміністратора стала віховою для викладання Біблії в КДА. Є важливими обидва періоди його праці в Академії: і в 1851–1858 рр., коли архім. Філарет був тут бакалавром Святого Письма, і у 1869–1877 рр., коли він, вже як ректор КДА (з 1860 р.), активно запроваджуючи Статут 1869 р., «піклувався про кращу, твердішу та міцнішу постановку науки Святого Письма» [486, с. 37].

Відповідно до можливостей, створюваних цим Статутом, роки ректорства єп. Філарета відзначилися постановням у КДА системної спадкоємності в академічних викладах Біблії, виокремленням в основному системи спеціальних бібліологічних дисциплін, або ж «кафедр»: «Святе Письмо Старого Завіту», «Святе Письмо Нового Завіту», «Біблійна історія», «Єврейська мова та біблійна археологія».

Особисто ж сам Філарет створив зразки розлогого, глибоко структурованого бібліологічного викладу, особливо старозавітного матеріалу. Під час першого свого періоду, викладаючи «нижчому» відділенню Старий Завіт, а «вищому» – Новий, він розкривав студентам такі питання: базове поняття про вступ до Святого Письма (визначення цієї науки, її місце у складі богословських наук, завдання і структура, значення та важливість); попередні відомості про саме Святе Письмо (поняття та різні найменування Святого Письма, різний розподіл його книг, їх характерні властивості, загальні правила читання, слухання і тлумачення); загальні бібліологічні відомості про книги канонічні й неканонічні, а також ті, що не увійшли до складу Святого Письма; відомості з історії біблійного тексту в його перекладах і виданнях, зокрема слов'янських та російських. Завершувався виклад «спеціальним оглядом» канонічних і неканонічних книг Старого та Нового Завіту, «докладними відомостями» про кожну з них (назва книги, особа її автора, мета й час написання, зміст і церковний ужиток). У

новозавітних викладах Філарет багато уваги приділяв порівняльному аналізу Євангелій: їх особливостям й способам роз'яснення різниць між ними.

Під час другого, «ректорського» періоду діяльності єп. Філарета саме завдяки його зусиллям читання Старого та Нового Завіту з 1862–1863 рр. були розподілене між двома викладачами, тобто «кафедрами» [43, арк. 1145–1146; 486, с. 37]. Сам же Філарет в якості ординарного професора викладав саме Старий Завіт. Протягом 3-годинних лекцій на тиждень для студентів першого курсу він читав «загальний вступ» до Старого Завіту: походження й історію канону старозавітних писань, історію збереження та опрацювання тексту, історію перекладів і видань, початки критики тексту й історію його тлумачень, як православних, так і неправославних (католицьких і протестантських).

На другому курсі читався «спеціальний критико-екзегетичний вступ» до старозавітних книг та їх тлумачення (у різні роки то були або історичні, або пророчі, або учительні книги – як канонічні, так і неканонічні). На деяких книгах Біблії єп. Філарет зупинявся особливо, приділяючи їм найбільше часу (скажімо, книгам Йова та Екклесіаста). Ці виклади стали основою його публікацій у ТКДА та спроби захистити докторську дисертацію [486, с. 8–11, 14–20; 162, с. 2–3; 163, с. 1–2; 164, с. 16; 165, с. 41; 166, с. 21; 167, с. 18; 168, с. 257].

Єп. Філарет став також взірцем православного вченого-богослова, близько знайомого з досягненнями європейської біблійної науки. Його бібліотека постійно поповнювалася з-за кордону; вона була зразковою на той час і слугувала не лише самому професорові, але й поколінням студентів, які опановували Святе Письмо під його керівництвом. Нарешті, єпископ-професор був прихильником активного залучення студентів до процесу навчання та дослідження зі свого предмету. Сам він фактично сформулював засадничі критерії оцінки навчальної і дослідницької праці студентів Академії. Згідно з цими критеріями, перше місце посідала особиста завзятість студента до навчання, виявлена врешті-решт у «ясному, виразному

та вільному висловлюванні своїх думок» [486, с. 11, 20–21, 40–42]. Саме так у КДА закладалися підстави для очікуваного, особливо вже з другої половини 1870-х рр., подолання недостатньої «наукової ґрунтовності», «поверховості» у біблійному викладанні; створювалися можливості для освіти «самостійних знавців у царині біблійної науки» [527, с. 192].

Бібліологічні кафедри й викладачі у 1860–1890-ті рр.: усталення традиції. Тенденції у викладанні Біблії, які заклав у КДА єп. Філарет, у 1860–1890-ті рр. розвивали його сподвижники та послідовники. Серед них – єп. Михаїл (Лузін), який, пропрацювавши тривалий час у МДА, протягом 1877–1883 рр. був ректором КДА, а в 1878–1883 рр. обіймав тут кафедру Святого Письма Старого Завіту. У числі його учнів була ціла когорта вихованців КДА. Так, на кафедрі Святого Письма Старого Завіту в ці десятиліття працювали А. С. Царевський (1883–1891) і В. П. Рибінський (з 1892 р.). Кафедру Святого Письма Нового Завіту обіймали такі видатні біблієзнавці, як С. М. Сольський (1864–1897) та Д. І. Богдашевський (з 1897 р.). Біблійну історію кілька років (1869–1871) викладав професор М. І. Щеголев, водночас працюючи на кафедрі церковної історії. Потім понад три десятиліття (1876–1907) цей предмет незмінно викладав Ф. Я. Покровський. Що стосується викладів із біблійної археології, то вже І. П. Максимович «кафедру єврейської мови оживлював читаннями з біблійної археології»; у них «помітними були результати найретельніших досліджень у галузі біблійної археології» [511, с. 94, 120–122, 123–125; 569, с. 499]. Проте з кінця 1860-х рр. ця кафедра КДА набула для себе «обдарованого гебраїста в особі проф. Я. О. Олесницького, котрий обіймав цю кафедру незмінно з 1867 до 1899 р. та поставив вивчення єврейської мови та біблійної археології на строго науковий ґрунт у повній відповідності до найновіших досягнень науки у цій галузі» [723, с. 386]. Нарешті, з 1899 р. на цій кафедрі осів О. О. Глаголев, вже у 1900-ті рр. уславивши КДА ще й в інших ділянках біблійних досліджень.

Саме протягом цих десятиліть, коли Академія пережила серйозні трансформації, пов'язані з впровадженням академічних Статутів 1869 та 1884 рр., у КДА склалося насправді «станове» покоління професорів, які забезпечили у сфері вивчення та викладання Біблії спадковість структури і змісту курсів, але головне – континуальність традиції учительства-учнівства.

Остання чверть ХІХ ст., аж до початку 1900-х рр., була відзначена новими умовами науково-богословського пошуку і церковно-апологетичної праці. Зокрема, зміни в академічному Статуті 1884 р., стали виявом охоронно-заборонної позиції Святішого Синоду. А суспільна та культурна лібералізація під впливом революційних подій 1905–1907 рр. виявилася нетривалою, що й визначило невдачу спроб прогресивного реформування духовно-академічного життя у цей період [758, с. 277–278, 526–528, 453, 530–537, 573–579, 598–604, 611–614]. Наслідками реакційної урядової та церковної політики стали поглиблення «деінтелектуалізації» та розрив богословської школи з церковним життям [там само, с. 536, 636–637].

Трансформації початку ХХ ст. Загальним контекстом цих трансформацій була участь київської духовно-академічної професури у спробах реформування духовної школи, пошуках шляхів розширення академічного самоврядування, виборюванні свободи наукової творчості, викладання і навчання [729].

У ці часи когорта викладачів-біблеїстів у КДА обновилася й зміцнилася. Першою причиною змін стало переведення багатьох найстаріших професорів у статус «позаштатних» та відповідне звільнення кількох кафедр. Наприклад, внаслідок цього з 1907 р. кафедру біблійної історії замість проф. Ф. Я. Покровського на посаді доцента обійняв випускник КДА, кандидат, а згодом і магістр богослов'я В. Ф. Іваницький.

Іншою причиною стало розширення бази для викладання Біблії з прийняттям академічного Статуту 1910 р. Це виразилося у заснуванні т.зв. «других кафедр» зі Старого та Нового Завіту й у збільшенні лекційних годин на тиждень - із виокремленням теоретичних і практичних занять. Після того,

як проф. свящ. О. О. Глаголев на власне прохання був переведений на 2-гу кафедру Старого Завіту (1-у продовжував обіймати проф. В. П. Рибінський), на вакантній кафедрі єврейської мови та біблійної археології з 1911 р. за рекомендацією самого Глаголева посів магістр богослов'я Г. Г. Попович [140, с. 111–112, 211–212, 231; 141, с. 734–735]. На той час на 1-й кафедрі Нового Завіту продовжував працювати проф. Д. І. Богдашевський. На вакантну 2-гу кафедру був призначений доцентом магістр М. Е. Поснов, який потім став там екстраординарним професором (1910–1913). Через кілька років, із 1914–15 навчального року обидві кафедри Нового Завіту за рішеннями Ради КДА, ухваленими Святійшим Синодом, обійняли відповідно магістр свящ. М. П. Смирнов та кандидат богослов'я М. Д. Бессарабов [140, с. 178, 184–186, 194–197, 203–204, 206–209, 232; 182, с. 548, 558; 183, с. 12, 18]. Ці професори й доценти здійснили в КДА перехід до Статуту 1910 р. та пережили разом з Академією останні роки її існування під час Першої світової війни, революції та Громадянської війни в Україні.

Зміст діяльності викладачів-біблієзнавців КДА. Професійна реалізація викладачів КДА, зокрема біблієстів, засновувалася на кількох видах діяльності, які визначалися різними академічними статутами з невеликими варіаціями. Наприклад, у 1880–1890-х рр. сюди належало: а) «викладання свого предмету в лекціях у відповідності до його сучасного стану та в суворій згоді с духом православ'я... за порядком укладених та затверджених Радою програм»; б) «керівництво студентами у розробці питань, що стосуються предметів їхніх спеціальних занять. А також рецензування їхніх творів»; в) «перевірка знань та оцінка успіхів студентів у репетиціях та іспитах»; г) «спеціальна праця учбова та літературна» [176, с. 170]. А протягом 1910-х рр. викладачам приписано було: а) читання лекцій із предметів, що викладалися в Академії; б) практичні заняття зі студентами з цих предметів; в) вчено-літературна діяльність [182, с. 557].

До останньої, крім наукових публікацій у ТКДА, належала просвітницька й проповідницька діяльність з елементами гомілетичної та

практично-моральної екзегези Святого Письма, котра часто виходила поза межі академічного навчального процесу. Це були й популярні публікації для просвіти парафіяльних священиків та православних мирян у «Руководстве для сельских пастырей» та «Воскресном чтении», і «слова»-проповіді на недільні біблійні читання під час Великого посту, підготовка яких була звичайним елементом екзегетичної та педагогічної діяльності київської духовно-академічної професури [377; 554; 557; 693–696; 698].

У загальній структурі академічної богословської освіти як старозавітний, так і новозавітний матеріал, окрім спеціального викладу, традиційно використовувався передовсім у «Вступі до кола богословських наук» – під час представлення загального поняття про релігію та під час порівняльного огляду релігій (розділ «Про релігію старозавітну та новозавітну») [напр.: 176, с. 170–171]. Спеціальні ж бібліологічні предмети, відповідно до усіх академічних статутів, поділялися на «загальнообов'язкові» (або «загальноосвітні») та ті, що викладалися у «відділеннях», у т. зв. «паралельних класах», або «групах».

Структура та зміст «загальнообов'язкових» викладів з бібліології: Старий та Новий Завіт. Так, до «загальнообов'язкових» завжди належали виклади Старого та Нового Завіту. У період чинності Статуту 1869 р. зі Старого Завіту, маючи 3 годинних лекції на тиждень, професори єп. Філарет (Філаретов) та єп. Михайл (Лузін) викладали для I та II курсів відповідно «загальний вступ» (відомості про походження старозавітних книг, історію канону й тексту, історію перекладів і видань, засади старозавітної критики й тлумачень) і «спеціальний історичний та історико-критичний вступ» до всіх старозавітних книг (за роками чергувалися, як і запровадив єп. Філарет, книги історичні з учительним та пророчими).

З Нового Завіту проф. С. М. Сольський для студентів III курсу 4 години на тиждень читав також «загальний вступ» (поняття про науку, історія походження новозавітної писемності, про мову цих книг, їх богонатхненність) і «спеціальний історико-критичний та екзегетичний вступ»

до всіх новозавітних книг (історія новозавітного канону, огляд Четвероєвангелія, Діянь, Послань, Апокаліпсису) [162, с. 2–3; 163, с. 1–2; 164, с. 16; 165, с. 41–42; 166, с. 21; 167, с. 18–19; 168, с. 256–257; 169, с. 17; 170, с. 14; 171, с. 345–346, 350–351; 172, с. 14; 173, с. 716].

За Статутом 1884 р., який знаменував собою перемогу потужного охоронного мотиву в реформуванні духовної школи [758, с. 526–528], Старий та Новий Завіт залишалися «загальнообов'язковими» предметами. За офіційними звітами, тижневе навантаження з цих предметів було стандартне: «чотири лекції на тиждень або не менше трьох»; варіювалось воно у залежності від статусу викладача: доценти мали 3 години, а професори – 4 години на тиждень [176, с. 181].

Як типову можна розглядати структуру курсів, яка склалася у 1880–1890-х рр.: зі Старого Завіту, тривалий час доц. А. С. Царевський, а з 1892 р. В.П. Рибінський (доцент, а з 1904 р. – професор) на I курсі викладали історико-критичний вступ до старозавітних книг: спочатку «загальний» (походження, зібрання до канону, збереження тексту в оригіналі та перекладах, історія тлумачень), а потім «спеціальний» (до кожної групи книг: законодавчих, історичних, учительних). На II курсі викладався історико-екзегетичний вступ до пророчих книг. Курси ці були доволі стандартизовані; щоправда, в окремі роки можливі були незначні модифікації. Наприклад, на першому курсі міг викладатися «Спеціальний вступ» до історичних книг та П'ятикнижжя «з розбором зауважень негативної критики», а на другому курсі час присвячували викладу змісту і роз'ясненню великих та малих пророків, якому передували «попередні відомості про пророків та пророче служіння» [85; 86; 179, с. 115]. З Нового Завіту той самий проф. Сольський багато років викладав на III курсі «Загальний історико-критичний вступ» (історія походження та зібрання канону, збереження тексту новозавітних священних книг), а також «Спеціальний вступ» до Четвероєвангелія, Діянь Апостольських та Соборних Послань «з критичним розбором негативних точок зору на їх походження» та «з оглядом змісту найважчих для розуміння

місць». Порівняно з структурою, що діяла за попереднього статуту, виклад проф. Сольського став структурованішим та докладнішим. Так, лише для IV курсу він викладав спеціальний історико-екзегетичний вступ до Послань апостола Павла та до книги Апокаліпсис [176, с. 171].

У викладах як старозавітного, так і новозавітного матеріалу в цей період помітне посилення критико-апологетичного мотиву, спрямованого проти т. зв. «негативної критики» Біблії, що активно розвивалася наприкінці XIX – на початку XX ст. у Європі. Суттєвим компонентом викладів ставав «розбір негативних думок щодо походження та змісту» біблійних книг [175, с. 696]. Це відповідало прагненню офіційного церковного богослов'я до «повчальності», до «зняття спірних питань», вияву «бажання на будь-яке питання давати готову відповідь, вселяти враження досконалої завершеності православного світогляду, усувати будь-яку можливість збентежених запитань» [758, с. 529–530].

Проте і в цих умовах київські біблієзнавці здійснювали творче наукове опрацювання біблійного матеріалу для власних викладів. Маємо цікаве свідчення про початкову структуру новозавітних викладів молодого доцента Д. І. Богдашевського. З 1897–98 навчального року він пропонував для студентів III курсу «Вступ» та «Ісагогіко-екзегетичний огляд» Євангелій та Соборних Послань.

У вступі пропонувалися: знайомство із предметом та структурою новозавітної науки; західною та російською літературою до неї; огляд корпусу новозавітних книг, характеристика їхньої мови; історія збереження тексту, зокрема за давніми списками і виданнями; історія новозавітних перекладів; огляд новозавітних цитат у святоотцівській літературі; аналіз проблем текстуальної критики; розбір відповідних теорій і практик на Заході. Ісагогічна частина огляду Євангелій та Соборних Послань на цьому курсі передбачала аналіз авторства часу, місця й обставин створення, структури і загального змісту. Ісагогіка Євангелій містила і звернення до т. зв. «синоптичної проблеми», а також до аналізу євангельської хронології. Щодо

Послань, то велика увага приділялася мотивам, причинам виникнення цих текстів та їх адресатам. Особливе місце посідало обґрунтування автентичності («подлинности») новозавітних книг, доведенню їх «апостольського достоїнства», спростуванню відповідних заперечень «отрицательной критики». Екзегетичний аналіз Соборних Послань (Як., 1 та 2 Петр., Юди, 1, 2 та 3 Йоан.) передбачав послідовне роз'яснення значних фрагментів цих книг із спростуванням заперечень «негативної критики», з «устранением неправильных толкований», із «положительным истолкованием» т.зв. «трудных мест» [20]. На IV курсі викладався «Ісагогіко-екзегетичний огляд» Послань апостола Павла, які поділялися на чотири групи: «настановлювально-есхатологічні» (1 та 2 Сол.), «догматично-полемічні» (Гал., 1 та 2 Кор., Рим.), «догматично-христологічні» (Еф., Кол., Филим., Фил.), «пастирсько-канонічні» (1 та 2 Тим., Тит.). Тут передбачалося, як і в випадку з Соборними Посланнями, аналіз часу, місця, обставин, причин і мотивів написання та розуміння потреб аудиторії; так само важливим тут була апологія автентичності новозавітних текстів, спростування «негативної» критики.

Екзегеза Павлових послань була зорієнтована Богдашевським на виявлення і розкриття там ключових богословсько-догматичних ідей, як-от: вчення про друге пришестя Христове (1 Сол.) та про ознаки приходу Антихриста (2 Сол.); вчення про виправдання вірою (Гал.) і спростування у зв'язку з цим посланням теорій про боротьбу павлінізму й петринізму; апологія істинності Воскресіння (1 Кор.); про велич новозавітного служіння (2 Кор.); про силу євангельського благовіствування (Рим.); вчення про «християнське домобудівництво» (Еф.); викриття хибних вчень про Лице Ісуса Христа та про старозавітний закон (Кол., 1 Тим.).

Аналізувалися також моральні аспекти послань (Еф., Кол.); актуальним було «усунення неправдивих тлумачень, що знаходимо у західних екзегетів» [21; 22]. Подібна структура в цілому зберігалася і на початку 1900-х рр.; щоправда, в ісагогічному вступі бачимо докладніший виклад відомостей про

новітню текстуальну критику й оцінки новітніх критичних видань Нового Завіту; екзегетична частина доповнилася аналізом євангельських «трудних мест»: Нагірної проповіді та есхатологічної бесіди Христа Спасителя [7–9; 13; 24; 26]. Багаторічні наукові та екзегетичні дослідження Д. І. Богдашевського у сфері Нового Завіту на початок ХХ ст. призвели до досконалого володіння ним свого предмету і визначили високу якість його викладацької діяльності [732, с. 36–38]. Це відзначалося навіть прискіпливо й тенденційно налаштованими спостерігачами. Так, архієп. Антоній (Храповицький) під час своєї відомої ревізії КДА 1908 р. характеризував Д. І. Богдашевського як «блискучого професора», відзначав його ентузіазм, вільне володіння біблійним матеріалом під час викладів, досконалість його роз'яснень і тлумачень, виконаних у «строго церковному напрямі»: «він виступає на кафедрі не тільки як апологет Нового Завіту, але і як апологет строго церковного його розуміння, як апологет церковного передання про Святе Письмо» [241, с. 46].

Академічний Статут 1910 р., зберігаючи апологетичну спрямованість навчання і посилюючи орієнтацію освіти випускників на діяльність «переважно у царині церковно-пастирській» [266, с. 1], розширив викладання базових бібліологічних дисциплін. І Старий, і Новий Завіт відтепер вели по два викладачі, кожен з яких мав по 5 лекційних годин на тиждень. Проф. В. П. Рибінський, проф. свящ. О. О. Глаголев зі Старого Завіту та проф. Д. І. Богдашевський із Нового Завіту мали 3 теоретичні годинні лекції та 1 практичну двогодинну лекцію на тиждень. Викладачі-початківці, наприклад, із Нового Завіту доц. М. Е. Поснов у 1910–11 навчальному році, мали 2 години теоретичних лекцій щотижня [140, с. 273; 181, с. 139, 161–162].

Зберігаючи в цілому зміст і структуру курсів, випрацьовану й апробовану в попередні періоди, новий Статут рекомендував спеціалізацію викладачів «парних» кафедр. Так, за кафедрою Старого Завіту першомувикладачеві пропонувалося викладати «загальний вступ та відомості про книги законодавчі та історичні», а за другим викладачем закріпити

виклад матеріалу «про книги учительні, пророчі та неканонічні». На кафедрі Нового Завіту перший викладач мав читати «вступ до новозавітних книг, ісагогічні та екзегетичні лекції про Євангелія», а також «історію земного життя Ісуса Христа з запереченням усіляких брехливих та богохульних теорій, що нині особливо активно поширюються». Другий же викладач цього предмету мав узяти на себе читання лекцій «про Діяння Апостольські, про Послання Апостольські та про Апокаліпсис». Головною ідеєю таких настанов було «більш ґрунтовне налаштування», цілісність і систематичність у викладанні Біблії. Так, прямо вказувалося на те, що «хороший богослов не може обмежуватися повідомленням йому ісагогічних відомостей про священні книги та тлумаченнями лише деяких місць з них. Викладання повинно мати своїм завданням вивчення усього тексту Святого Письма з належним його вченим тлумаченням... задля викриття хибних вчень, що перекручують вчення Спасителя та апостолів і кощунствено висміють священні книги Старого Завіту» [266, с. 47]. Згідно з цими настановами, за першою кафедрою Святого Письма Старого Завіту проф. В. П. Рибінський обрав читання загального вступу до старозавітних книг, а також виклад відомостей про книги законодавчі й історичні [85]. За першою ж кафедрою Святого Письма Нового Завіту проф. Д. І. Богдашевський обрав загальний вступ до новозавітних книг і виклад відомостей про Євангелія [141, с. 11]. Відповідно, за другою кафедрою Святого Письма Старого Завіту (проф. прот. О. О. Глаголев) залишалося читання про книги пророчі, повчальні та неканонічні, а за другою кафедрою Нового Завіту (доц. М. Е. Поснов) – про книгу Діянь Апостольських, про апостольські Послання та Апокаліпсис. Щоправда, Богдашевському спочатку доводилося підтримувати молодого колегу; як засвідчують документи, у 1910–1911 навчальному році він готував матеріал і про Євангелія, і про книгу Діань [6; 15; 16; 25; 27; 30].

Викладання в КДА «спеціальних», «паралельних», або «групових» біблійологічних дисциплін: єврейська мова, біблійна археологія та біблійна історія. Тут також спостерігаємо власну еволюцію. Так, за Статутом 1869 р.

єврейська мова з біблійною археологією та біблійна історія належали до «спеціальних» наук, які викладалися, відповідно, на богословському та церковно-історичному відділеннях. Єврейську мову та біблійну археологію протягом періоду дії цього Статуту читали доцент, а згодом професор (з 1873 р.) Я. О. Олесницький серед «спеціальних наук богословського відділення» на I та II курсах по 2 години на тиждень. Першому курсу викладалися загальні відомості про давньоєврейську мову, її історію та відношення до інших семітських мов, про семітські абетки, а також курс граматики [76]. Виклад граматики супроводжувався перекладом різних місць зі старозавітних книг або певних розділів з якоїсь старозавітної книги – для практичного вивчення етимології й синтаксису. Другому ж курсу спочатку пропонувалися переклади старозавітних книг із текстологічним і літературно-філологічним аналізом (зіставлення перекладів, граматичний розбір, аналіз поетичної метрики), а також із «докладними археологічними поясненнями» стосовно релігійного, громадянського, господарського та домашнього життя давніх євреїв – за змістом вивчених текстів [162, с. 3; 163, с. 2; 164, с. 18; 165, с. 45–46; 166, с. 26; 167, с. 24; 168, с. 261; 169, с. 21–22; 170, с. 18–19; 171, с. 350–351; 172, с. 19–20; 173, с. 721; 174, с. 136–137].

Із введенням до дії Статуту 1884 р. єврейська мова та біблійна археологія викладалися у філологічному, або «словесному» класі. Склався і чіткіший розподіл двох предметів між курсами: на першому курсі викладалась єврейська мова, на другому – біблійна археологія. Але з 1889-90 навчального року після всеросійської дискусії в духовних академіях із цього питання, згідно з Указом Святійшого Синоду від 21 липня 1889 р., вивчення єврейської мови стало загальнообов'язковим для усіх студентів I курсу. Структурованішим, порівняно з попереднім періодом, став також і зміст лекцій з обох предметів. Так, курс єврейської мови у викладі того ж Я. О. Олесницького містив із невеликими варіаціями у різні роки: загальний вступ до семітських мов та до єврейської зокрема; знайомство з абеткою; іноді історію мови; обов'язково – граматику, а для практичного

ознайомлення з етимологією та синтаксисом – переклад різних місць зі старозавітних книг із розбором і поясненням мовних труднощів [62]. Біблійна археологія читалася для «словесної» групи II курсу й містила систематичний виклад таких розділів, як поняття про цю науку, її джерела й історію; археологічного матеріалу про релігійно-богослужбові, громадянські та домашні старожитності старозавітних євреїв [175, с. 697, 702; 176, с. 171–172; 177, с. 446]. Щороку Я. О. Олесницький доповнював та оновлював свій предмет новими дослідженнями і практиками. Так, якщо до 1889 р. тут практикувалися традиційні переклади «з докладним археологічним розбором» різних старозавітних книг, то протягом 1890-х рр. лекції Олесницького збагатилися докладним матеріалом про домашні й громадські старожитності єврейського народу, про його сімейне життя, господарські заняття, торгівлю та науку, про основи державного устрою [179, с. 116, 122; 180, с. 467; 61; 75; 71; 72; 53; 499, с. 52–53].

Біблійна історія передовсім слугувала усім студентам КДА своєрідним світоглядним підґрунтям, а подекуди (особливо коли йшлося про найдавнішу історію людства) і альтернативою щодо світської «всесвітньої історії». З цього предмету на I курсі церковно-історичного відділення при 2 лекційних годинах на тиждень проф. М. І. Щеголев кілька років викладав «біблійну історію Старого та Нового Завіту в повному обсязі» – як «історію церкви старозавітної» та «історію земного життя Ісуса Христа». Пізніше, в часи дії Статуту 1869 р., тоді ще доц. Ф. Я. Покровський викладав старозавітну історію «від створення людини» або «початків світу» до певного моменту історії давніх євреїв за Біблією. Кожного року хронологічна межа цих викладів розширювалася: від переселення Якова до Єгипту до виходу євреїв з Єгипту, потім до поділу єврейської держави на царства Іудейське та Ізраїльське. Потім до падіння тих царств, згодом до Вавилонського полону і, нарешті, до припинення пророчого служіння серед євреїв після полону. Власне викладу старозавітної історії у Покровського завжди передували «вступ до науки та короткий нарис літератури до неї» [162, с. 3; 163, с. 2;

164, с. 18; 165, с. 45–46; 166, с. 26; 167, с. 24; 168, с. 261; 169, с. 21–22; 170, с. 18–19; 171, с. 350–351; 172, с. 19–20; 173, с. 721; 174, с. 136–137].

За Статутом 1884 р. у «паралельному» історичному класі на I курсі при тих же 2 годинах на тиждень із біблійної історії Ф. Я. Покровський викладав: предмет, завдання та джерела цієї науки; історію первісної людини «від створення світу до покликання Авраама»; історію виокремлення та розвитку єврейського народу; історію його державності та його долі «до пришествя Спасителя світу», а також «нарис подій, що підготували хресну смерть Ісуса Христа та заснування Христова царства» – але тепер вже обов'язково «з роз'ясненням непорозумінь, викликаних негативною критикою біблійної оповіді про ті чи інші події» [175, с. 697, 702; 176, с. 171–172; 179, с. 116].

На початку XX ст. структура курсів із давньоєврейської мови та біблійної археології, що історично склалася, була загалом утримана учнями і спадкоємцями Я. О. Олесницького. Безпосередньо його виклади продовжив О. О. Глаголев, який завжди відзначав вплив свого вчителя на особисте становлення в КДА [32]. Прикладом прекрасної систематизації матеріалу, на якому відбився вплив традиції, започаткованої Я. О. Олесницьким, може вважатися програма викладів Глаголева за 1902–1903 навчальний рік. У вступній частині програми пропонувався виклад про місце біблійної археології серед інших наук; про джерела і літературу; зокрема, відзначалася важливість позабіблійних джерел (скажімо, Талмуду). В основній частині розглядався сімейний і суспільний побут давніх євреїв; структура давньоєврейського суспільства в цілому та особливості його розвитку в періоди теократії, правління царств у післяполонний період.

Спеціально були розглянуті господарські заняття старозавітних євреїв (мисливство, тваринництво, землеробство, торгівля) та їх культура (поезія, музика, спів, танець, ораторське мистецтво, література і книжництво, наука та шкільництво). Значне місце відводилося питанням права й судочинства, а також релігійним звичаям і практикам: жертвоприношенням, обітницям,

постам, молитвам, різноманітним обрядам, клятвам і присягам [33, с. 29–33; 499, с. 53].

Виклади прот. О. О. Глаголева згодом успадкував Г. Г. Попович, який працював вже за Статутом 1910 р. За цим документом (§ 85 та § 130) єврейська мова, як загальнообов'язкова, читалася на I курсі при 2 лекційних годинах на тиждень. Біблійна археологія була віднесена (разом із біблійною історією) до «групових» предметів та читалася на II курсі при 3 годинах щотижня, з яких 2 години відводилися для практичних занять [226, с. 21].

Біблійна історія за Статутом 1910 р. дещо змінила свій статус. Будучи занесеною (разом із біблійною археологією) до «групових» предметів, її у той же час читав В. Ф. Іваницький у розширеному, порівняно з попередніми періодами, обсязі: 5 лекційних годин на тиждень у стандартному розподілі (3 теоретичні та 2 практичні години занять щотижнево). Але головне – посилювалася її роль як світоглядного підґрунтя для сприйняття «істинної релігії» та взагалі історії як такої. Формально це виявилось у зміні назви предмету: він став йменуватися «Біблійна історія у зв'язку з історією стародавнього світу». Саме біблійна історія проголошувалася підґрунтям та зразком для вивчення й осягнення релігійної і моральної історії людства. Давня громадянська історія, а також сучасна археологія з її відкриттями розглядалися як допоміжні частини біблійної історії [там само, с. 52–54].

Водночас відзначимо, що і біблійна історія, і біблійна археологія в ході дискусій початку ХХ ст. з приводу реформування духовної освіти, в цілому, і системи викладання богословських дисциплін, зокрема, піддавалися відомими представниками реакційного духовенства (наприклад, єп. Антоній (Храповицький) у відомій доповідній записці «Духовная школа» 1905 р.) суворій критиці як ворожі іноземні витвори («вигадані німцями науки»). Пропонувалося переформатувати структуру навчального процесу, виключивши з нього ці дисципліни та посиливши апологетичне навантаження викладів із Святого Письма Старого й Нового Завіту [240, с. 119–122; 729, с. 160]. Ймовірно, відзначене посилення світоглядно-

апологетичного характеру цих дисциплін за Статутом 1910 р. є також наслідком такої критики.

Студентські письмові твори з бібліології: мета, дослідницькі та дидактичні настанови, критерії оцінювання. Важливим вважаємо розгляд навчального процесу з бібліології в КДА не лише з боку організаційних форм і змісту дисциплін, а також і з боку мети, завдань і дидактичних настанов. Тут цікавим є те, як настанови, сформульовані офіційними документами, конкретно повставали у персональних дидактичних візіях академічних професорів; як це бачення зіставлялося з навчальним та дослідницьким досвідом їхніх студентів. Репрезентативним джерелом для реконструкції персонально виголошуваних настанов у галузі шкільної бібліології є, на наш погляд, студентські письмові твори з біблієзнавства та професорські відкуки й рецензій на них.

Адже вивчення Біблії в КДА, крім зусиль викладачів, містило у собі ще й студентські заняття: обов'язкове відвідування лекцій, освоєння спеціальної літератури з предметів, складання «репетицій та щорічних іспитів». Але найважливішим було написання студентами письмових творів; оцінки за них визначали рейтинг студентів [176, с.165–166, 196–197] та були вирішальними для отримання богословських ступенів, яким би статутом навчальний процес не регулювався (напр., §§ 136, 138, 139 Статуту 1869 р., або §§ 135, 136, 137, 139 Статуту 1884 р.) [244, с. 26–27; 225, с. 26–27]. Підготовка письмових робіт та дисертацій, їх публічний захист були чинниками утвердження «наукового характеру академічної школи» [485, 1881, № 3, с. 361, 1882, № 12, с. 449; 723, с. 402, 430–432, 436; 758, с. 458, 460, 528, 530–532]; заохочувальні премії за богословські, зокрема бібліологічні, твори стимулювали наукову творчість і підвищення наукових стандартів [456, 1901, с. 638].

Впровадженням за Статутом 1869 р. публічного захисту богословських дисертацій був зроблений «рішучий та важливий крок до публічності та гласності академічного викладання та богословської роботи загалом» [758, с. 458]. Щоправда, такі тенденції були значно обмежені, а подекуди й

скасовані Статутом 1884 р., що виявляло прагнення державно-церковної бюрократії «не робити предмети віри тереном словопринь», «уникати відкритої дискусії, розбіжностей» із буцімто апологетичною метою «не привертати надмірної уваги до супротивника» [758, с. 527–528]. Згодом за синодальними «Правилами для рассмотрения сочинений, представленных на соискание ученых богословских степеней» 1889 р. охоронно-бюрократичні тенденції посилювалися [176, с.166, 181–182; 179, с. 109]. Задля попередження «богословської несумлінності» увага зверталася не так на наукову вартість творів, як на відповідність загального спрямування їх церковному вченню [758, с. 530–532]. Жорстка регламентація тематики й змісту дисертацій [726, с. 49] накинута на твори з біблієзнавства низку заборон [725, с. 344].

Письмові дослідження Біблії посідали в КДА помітне місце серед студентських робіт, зокрема і поданих на здобуття наукових ступенів. Найінтенсивніша і найструктурованіша система цих творів склалася тут із періоду дії Статуту 1884 р. У 1880-х рр., наприклад, на I курсі з трьох курсових (т.зв. «третних») творів другий писався зі Старого Завіту; третій твір на III курсі був результатом опрацювання текстів Нового Завіту. На IV курсі студенти виконували твори на здобуття вченого ступеня з різних оголошених для них спочатку навчального року тем богословського змісту, де біблійна тематика була помітною. У різні роки значна кількість кандидатських творів присвячувалася біблійній археології, історії та культурі, біблійній ісагозіці й екзегезі, біблійному богослов'ю, порівняльно-релігійному вивченню Біблії [88; 176, с. 190–193; 179, с. 136–140; 219–222].

«Список тем для кандидатських розмислів»пропонували викладачі, а ухвалювали академічні відділення [219, с. 114; 220, с. 32; 221, с. 69]. Подекуди теми повторювалися протягом двох і більше років [220, с. 33; пор.: 110, с. 146–147]; оновлення тематики відбувалося, очевидно, під впливом особистих наукових зацікавлень професорів-наставників [221, с. 70; пор.: 208–210].

Найкращі кандидатські твори після доопрацювання, публікації та успішного захисту наступного року зараховувалися як магістерські. Часом до половини таких праць були з біблієзнавства [176, с. 195]. Біблійна тематика приваблювала випускників із високим рівнем богословського вишколу. Так, твір випускника 1876 р., майбутнього викладача-латиніста М. М. Дроздова «Исторический характер книги Иудифь» [88, дис. 654], був відзначений Іосифівською премією і був проголошений гідним ступеня магістра – після доопрацювання [195]. У 1889 р. праця Г. Я. Крижанівського про рукописні Євангелія з київських книгосховищ стала одним із небагатьох досліджень слов'янської Біблії в КДА. Подані тоді ж на здобуття магістерського ступеня [176, с. 164–165, 195; 179, с. 110] доопрацьовані кандидатські праці М. О. Вержболовича про пророче служіння в Ізраїльському царстві [88, дис. 1887], О. О. Нікітіна про іудейські синагоги як місця богослужіння [88, дис. 1122] та М. С. Стеллецького про шлюб у Старому Завіті [88, дис. 1128] згодом увійшли до золотого фонду вітчизняного біблієзнавства. Праці Вержболовича та Стеллецького з часом були відзначені Макаріївськими преміями [138, с. 46–47], а твір Ф. І. Титова про перше Павлове послання до Солунян був удостоєний студентської Макаріївської премії [109; 139, с. 134].

Подекуди подібні праці вирізняли й майбутніх славетних академічних викладачів-біблієзнавців. У 1893 р. таким твором стала магістерська дисертація В. П. Рибінського «Древнееврейская субота», захищена у 1891 р. як кандидатська, потім доопрацьована й опублікована [88, дис. 1236; 143; 158]. А в 1901 р. спеціальну Макаріївську премію – «для вихованців академії» – отримав тоді вже доц. О. О. Глаголев за магістерську дисертацію на тему «Ветхозаветное учение об ангелах» [119]. Із 1860-х рр. нормою стала публікація в академічному часописі «Труди Киевской духовной академии» найкращих студентських творів, що претендували або на вчені ступені, або на наукові премії [485, 1881, № 1, с. 114; № 3, с. 361]; ця практика тривала протягом десятиліть попри труднощі [723, с. 402].

Саме тому чималу зацікавленість викликають вимоги до самостійних досліджень із біблійної тематики, які формувалися авторитетними викладачами [485, 1882, № 12, с. 449–450; 723, с. 430–432] у їхніх відгуках і рецензіях, що публікувалися в Протоколах засідань академічної Ради. Ці вимоги визначали особливості наукового керівництва студентськими роботами, їх теоретичне й методичне спрямування та були оцінкою з точки зору офіційно виголошених критеріїв православної богословської науки й освіти. Тут відобразилися: еволюція системи викладання, визначеної академічними статутами різних років; персональна присутність у навчальному процесі основних представників київського духовно-академічного біблієзнавства різних поколінь; активна рефлексія над організацією біблієзнавчого матеріалу; пошук засад і шляхів оптимізації навчального процесу зі сторони викладачів та особистих дослідницьких зусиль зі сторони їх вихованців.

Метою студентського аналізу тексту Святого Письма було показати історичну достовірність біблійної оповіді, представити «якомога повне та ясне розуміння характеру та смислу» досліджуваного феномену біблійної історії, його «систематичне, повне роз'яснення», а також продемонструвати «належне тлумачення» усіх, і насамперед догматично значущих частин тексту, як «особливо важких для розуміння». Цінність бібліологічного дослідження визначалася виявленням «істинного, глибинного смислу» біблійних повідомлень у «системі православного віровчення», оцінка їх «вартості з точки зору православної церкви». «Правильність» погляду на предмет, здатність «уникати неправильних тлумачень» були головними вимогами і критеріями оцінювання.

Наріжним каменем вважалося ретельне вивчення і тлумачення власне біблійного першоджерела на ґрунті «знайомства з мовою оригінальних біблійних текстів», порівняльний аналіз вживаних Церквою біблійних перекладів. Задля уникнення «тлумачень натягнутих і штучних» схвалювалося виявлення загальних ісагогічних питань,

текстологічних, філологічних, літературних особливостей, історико-культурних обставин подій, описаних у біблійних книгах. Віталось застосування даних з археології й історії стародавнього світу або талмудичних джерел задля порівняльного зіставлення Біблії з іншими релігійними традиціями.

Найкращим вважалося залучення насамперед святоотцівських, а вже потім західних і вітчизняних коментаторів, доказ положень твору «свідченнями біблійних та церковних письменників». Знайомство з давніми і сучасними коментаторами вимагалося не для демонстрації ерудиції, а задля кращого розуміння «апостольського вчення».

Апологетичний захист автентичності, достовірності, єдності й ідейної цілісності біблійного тексту спрямовувався особливо проти раціоналістичної «негативної» критики, зокрема проти популярних тоді різних версій т. зв. «документарної» та «фрагментарної» теорій. Тому використання іноземної літератури оцінювалося як вимушене; вимагалося не підпадати під її вплив, уникати залежності від «перекладних творів», «рабського» відношення до джерел, бути «незалежним у судженнях від думок західних богословів».

Наслідком була настанова до самостійного опрацювання біблійного тексту: вміння робити власні висновки з аналізу різних точок зору, здатність і «багато читати», і «критично перевіряти», «усе випробувати та скрізь доброго триматися», долаючи некритичну залежність від сторонніх джерел, що часто здатна була перетворюватися на «процес фабрикації» текстів і демонстрацію «вченості надто дешевої якості». Технологія такої «фабрикації» вже тоді надто впадала у вічі [527, с. 188]; саме проти цього виступала більшість київських рецензентів.

Загальне методологічне спрямування мали вимоги об'єктивного сприйняття точок зору опонентів і коректного, «обачливого» спростування чужих аргументів; відповідності між методом і завданням дослідження; уникнення штучного конструювання доказів на підтвердження «системи»; не перебільшувати інтегруючої ролі «ідей» при розгляді археологічних та

історичних феноменів; не вдаватися «до натяжок та довільних припущень», а йти від реального змісту до теоретичних узагальнень. Цінувалася «літературна правдивість», яка «не дозволяє авторові скористатися не лише чужою думкою, але й чужим словом без точного вказування на першоджерело».

Стиль біблієзнавчих творів студентів Академії мав визначатися «добре розвиненою формально думкою», композиційною цілісністю, послідовністю та логічністю, літературно досконалою мовою викладу. Переважання апологетичних акцентів відбивалося у схваленні «простоти і природності» в екзегезі. Культивувалося розуміння біблійного тексту «не лише з боку наукового, теоретичного, але і життєво-практичного».

Вимальовувався суто «київський» образ «цілком наукового ставлення автора до справи»: «вірючи у священне Писання, як в слово Боже, він тим не менш приступає до позитивного нарису не інакше, як розчистивши наперед шляхом критики різноманітних негативних точок зору ґрунт для себе». Цей образ зіставлявся з *minimum minimorum* ісагогічно-екзегетичної праці, що дозволяло студентові претендувати на богословський ступінь.

Необхідним і достатнім тут було проявити, хоч і «без глибинного розуміння», здатність «оволодіти предметом у загальнодоступній формі», а здобуті результати передавати «загальнозрозумілою мовою»; при цьому не надавати значення «вишуканим тлумаченням», тримаючись передовсім святоотцівських коментарів як «путівників». Стати кандидатом богослов'я студент часто міг, «не демонструючи глибину думки та здатність проникати у зв'язок та послідовність вчення» – але «завдяки живому викладу та теплоті почуття, що надихало автора під час полеміки з представниками раціоналістичних шкіл» [109, с. 105–107; 110, с. 147; 111, с. 199–201; 112, с. 222; 113, с. 227; 114, с. 382; 116, с. 284; 117, с. 293; 118, с. 420; 119, с. 254; 121, с. 260; 122, с. 351; 123, с. 354; 124, с. 277–278; 125, с. 280–281; 143, с. 103–104; 144, с. 282; 145, с. 328; 148, с. 211; 155, с. 221; 156, с. 252; 157, с. 253–254; 158, с. 101–102; 161, с. 384–385; 184, с. 244;

185, с. 261–263; 186, с. 352–353; 188, с. 374–375; 189, с. 279; 190, с. 319; 199, с. 242; 200, с. 246; 201, с. 374; 202, с. 318; 203, с. 327; 210, с. 247–248; 211, с. 249; 212, с. 249–250; 213, с. 108–109; 214, с. 149–150; 215, с. 202; 216, с. 223; 217, с. 227–228].

Усі попередні вимоги, з одного боку, орієнтували на певний дослідницький ідеал: «строгий, заснований на філології метод пояснення, здорові критичні прийоми, витриманість та ґрунтовність висновків, при стислості та якомога можливій загальнодоступності викладу» [517, с. 23]. Водночас, при визначенні мінімальних вимог до кандидатської роботи проявився потужний охоронний мотив «попередження богословської недобромисності» [758, с. 531].

Теоретичні пошуки професорів КДА у справі викладання Біблії. З точки зору духовно-інтелектуального контексту, в якому актуалізувалася біблійно-освітня проблематика в православній духовній школі, зокрема в КДА, варто зазначити наступне. Досліджуваний нами історичний відрізок відносно нашого предмету став часом, коли більш як на століття уперед закладалася проблематика вивчення Біблії, виокремлювалися і конкурували між собою різні теоретичні позиції, відповідні школи й течії. Для православного біблієзнавства це був досвід зіставлення вірності власній традиції з входженням до європейського та світового духовно-інтелектуального простору, наслідком чого мала стати здатність розвиватися як у богословсько-апологетичному, так і в науково-критичному аспектах. А це, у свою чергу, означало додатковий імпульс осмислення предмету бібліологічної освіти і методи її викладання.

Зокрема, важливим було питання про конституювання православної біблієзнавчої науки як систематизованої галузі знання та системи навчальних дисциплін. Тут найсуттєвішим було те, що проблема викладу знань про Біблію тісно пов'язувалася із церковно-дидактичними завданнями духовно-академічного богослов'я. Традиційний дисциплінарний розподіл біблієзнавства і контрверза його методологій, занурена у взаємодію

конфесійних традицій, об'єктивно мали узгоджуватися зі специфікою цілей і завдань православної духовної академії як офіційного навчального й богословського закладу.

Тому саме домінування апологетичних і морально-дидактичних завдань та відповідних світоглядних, методологічних і методичних вимог, зумовлене специфікою праці у вищому церковному духовно-навчальному закладі, визначило особливості теоретичних зацікавлень та концептуальних акцентів не лише у науково-богословській та публіцистичній, але й у викладацькій діяльності представників київської академічної професури означеного періоду. А з суб'єктивної точки зору, найвизначніші професори КДА і в своїй світоглядній, і у своїй інтелектуальній позиції опинялися у ситуації суперечливої взаємодії якостей критично настановлених дослідників та водночас – апологетично ангажованих служителів Церкви й державних чиновників.

Важливою дидактичною проблемою бібліологічної освіти в КДА, постановку та пошуки шляхів розв'язання якої демонструють численні публікації київської духовно-академічної професури, було створення т.зв. ісагогічного вступу до вивчення біблійних книг. Ісагогічні матеріали (присвячені т. зв. «вступним» відомостям до Біблії в цілому та до окремих її книг), зважаючи на їх специфічне місце в біблієзнавчих дослідженнях, були необхідним компонентом як коментаторських розвідок, так і навчальних курсів у КДА. Саме на тлі ісагогіки на межі ХІХ та ХХ ст. відбувалася суперечлива взаємодія традиційних і науково-критичних методологій у біблієзнавстві. До того ж, більшість ісагогічних біблієзнавчих публікацій київської професури можуть бути проаналізовані у зв'язку з організацією викладання Біблії – як традиційного, в рамках конфесійних екзегетичних програм, так і базованого на науково-критичному підґрунті.

Відповідні публікації (насамперед у ТКДА) в різні роки досліджуваного періоду найактивніше були представлені такими представниками академічної професури, як С. М. Сольський,

А. С. Царевський, Я. О. Олесницький, Ф. Я. Покровський, В. П. Рибінський, Д. І. Богдашевський. Тематично ж тут визначаються: оглядові статті, присвячені окремим біблійним книгам або розділам Святого Письма (найбільша частина розділу) [256; 262; 268; 272; 280; 282; 283; 545–548; 637; 638; 774]; публікації у вигляді лекцій, або тексти, що фактично виконують таку роль [685; 686; 690]; публікації, присвячені проблемам написання загальних вступів до Біблії, що торкалися як науково-методологічних, так і навчально-дидактичних питань [620; 703]; публікації, де або здійснювалася рефлексія над навчально-дидактичною організацією біблієзнавчого матеріалу, або аналізувався відповідний досвід (як у рецензіях на підручники), або описувався власний досвід викладання Біблії [581; 614; 623; 687; 697; 701]. Київське біблієзнавство саме у такий спосіб уособлювалося в здатності до саморефлексії, концептуалізації досвіду, пошуків шляхів практичної педагогічної реалізації богословського і наукового потенціалу.

Важливим етапом у розвитку вітчизняної духовно-академічної бібліології стали пошуки засад побудови ефективного навчального посібника з біблійної ісагогіки. Вони виявилися пов'язаними з діяльністю одного з найвідоміших викладачів КДА другої половини ХХ ст. – проф. С. М. Сольського. Значні зусилля вчений приклав дослідженню історії становлення концептуальних засад біблійної ісагогіки і побудови наукових посібників-«вступів» до вивчення Святого Письма. Основною керівною ідеєю побудови бібліологічних вступів у С. Сольського було – захистити від заперечень раціоналістичної критики «священну вартість» біблійних канонічних книг, застосовуючи для цього аналіз як зовнішніх чинників їх походження і збереження, так і внутрішніх свідчень, отриманих шляхом історико-догматичного аналізу змісту самого тексту. Київський біблієзнавець прагнув досягти того, щоб презентація різноманітних відомостей стосовно біблійних книг поєднувалася з ознайомленням з їхнім внутрішнім змістом й обов'язково давала відповіді на релігійно-догматичні питання, з цим пов'язані [402]. Вище вже було показано, що саме ця настанова цілковито

реалізувалася в ісагогічних викладах із Нового Завіту, які здійснював наступник С. М. Сольського, Д. І. Богдашевський (згодом єп. Василій).

Самобутня ісагогічна й герменевтична програма випрацьовувалася та формулювалася в стінах КДА у зв'язку з такою важливою дидактичною потребою, як необхідність у створенні «шкільної тлумачної Біблії». Вона актуалізувалася через появу й поширення наприкінці 1870-х рр. російського «Синодального» перекладу Біблії.

Згаданий переклад, залишившись книгою для повчального читання, мав отримати в очах загалу віруючих найвищу авторитетність. Такий намір був зрозумілим у контексті протидії імперської державно-церковної системи як протестантським релігійним рухам, які активно апелювали до Біблії, так атеїзму й вільнодумству, поєднаним із соціалістичними рухами, що народжувалися й міцніли тоді не лише в Російській імперії, але й у світі. Критерії створення «шкільних» приміток до біблійного тексту були визначені й сформульовані відомим київським фахівцем із давньоєврейської мови й біблійної археології Я. О. Олесницьким [152] на ґрунті його власної світоглядної та інтелектуальної еволюції як дослідника і викладача.

У т. зв. «загальній» частині «Правил» Олесницького наголошувалося на популярності приміток. «Загальні» правила фіксували й унормовували шляхи задоволення суспільної потреби у виробленні популярного жанру «тлумачної Біблії»: доступного біблійного тексту зі зрозумілими за формою та змістом пояснювальними примітками. У т. зв. «спеціальних» правилах Олесницький запропонував оптимальне зіставлення різних мовних (давньоєврейської, грецької і слов'янської) традицій для популярного роз'яснення важких місць російського перекладу. Ці правила апелювали до історичного, географічного, культурного контексту при роз'ясненні біблійних повідомлень, поданих через «синодальний» текст. Це також виявляло орієнтацію на популяризаторські, викладацькі завдання. В разі необхідності пропонувалося контекстуальне роз'яснення, тлумачення

історичних і культурних, побутових обставин, відсилань до давніх звичаїв, установлень, вірувань [398].

У зв'язку з проблемами викладання Біблії в православних духовних школах того часу також привертає увагу дискусія академічної професури з цього приводу, ініційована указом Синоду за № 429 від 24 січня 1896 р. У протоколі засідання Ради КДА від 29 листопада 1896 р. містився висновок створеної на запит Синоду комісії у складі викладачів КДА: проф. С. М. Сольського, Я. О. Олесницького, Ф. Я. Покровського та доц. В. П. Рибінського про зміни у методі викладання священного писання в духовних семінаріях від 7 листопада 1896 р. [194].

Це обговорення специфічно висвітлило ту саму проблему сприйняття біблійного тексту в масовій релігійній свідомості в інтересах офіційної церковної ідеології та питання його ефективного навчального викладу. Адже духовні семінарії саме і готували парафіяльних священиків – основних «медіаторів» між церковною традицією, з одного боку, та повсякденною релігійною свідомістю й практикою широкого православного загалу, з іншого. До того ж священики – випускники семінарій – складали основний контингент студентів духовних академій, і рівень засвоєння ними знань про Святе Письмо прямо впливав як на їхні результати при вступі, так і на особливості біблієзнавчого навчання протягом чотирьох академічних років.

Київські професори, відповідаючи на записку петербурзького професора М. Н. Глибоковського, підтримали його в необхідності подолати негативну практику вивчення Біблії переважно за підручниками, а не за самим священним текстом: «потрібно відволікти увагу учнів від підручників до самої Біблії та її тексту»; «тлумачення має виходити з належним чином засвоєного тексту... і не повинно обмежуватися заучуванням внесених до підручника коментованих віршів»; «уроки до історії біблійної мають пристосовуватися до її джерела, до біблійних книг». Правда, тут же визнавалася наявність певного не освоєного на рівні семінарської бібліологічної освіти «надлишку», недоступного, очевидно, поза зверненням

до сучасної біблієзнавства, зокрема і до біблійної критики. Так, визнавалася наявність у біблійному тексті «деяких розділів, незручних в педагогічному відношенні», які дозволялося, або ж і рекомендувалося «вилучати» з процесу вивчення. Водночас, пролунала думка київської академічної комісії про необхідність «видання шкільної учбової Біблії», яка б була і «належною тлумачною Біблією», виданою «з короткими вступними відомостями на початку кожної біблійної книги та глави», і до того ж «наділеною, у підрядкових примітках усіма поясненнями неясних місць, які потрібні учням, та й усім взагалі православним читачам слова Божого» [194, с. 81–83].

Акцент саме на апологетичних завданнях вивчення і викладання Біблії проявився у позиції київських професорів щодо мотивації збільшення обсягу лекційних занять із Старого та Нового Завіту. Так, обсяг лекцій для вивчення Четвероєвангелія та книги Діянь Апостольських варто збільшувати насамперед, у зв'язку з «теперішніми спростуваннями єресіархів, які заперечують тотожність православної церкви з церквою апостольською». А в Старому Завіті «належить проходити усі книги, не виключаючи книг неканонічних, у витлумаченні яких майбутній пастир церкви може зустріти суперників в особі сектантських начотчиків, які вже не обмежуються самим Новим Завітом, а звертаються до всіх біблійних книг» [там само, с. 83–84].

Апологетичний, а також і місіонерський пафос зміцнювався закликком до «позакласного звертання учнів до Святого Письма», «позакласного спілкування» з ним. Цим мали долатися: ситуація, коли «в числі настільних улюблених книг Біблія нині не опиняється»; «нерозвиненість смаку до читання і слухання слова Божого» та притаманна багатьом майбутнім священикам «неясність усвідомлення майбутнього духовного учительства народу на ниві слова Божого» [там само, с. 83].

Важливо, що дискусія між представниками різних православних духовних академій із приводу реформ духовної школи загалом та викладання Святого Письма тривала і на початку ХХ ст., на новому етапі реформування духовної школи [369]. Ці реакції відбувалися на тлі пошуків прогресивною

чи «ліберальною» частиною київської духовно-академічної професури шляхів розширення академічних свобод, піднесення фахової планки наукової творчості, викладання і навчання в умовах жорстко централізованої, уніфікованої й суворо керованої системи освіти, що діяла на теренах імперської Росії [729, с. 165].

Полеміка з представниками західної раціоналістичної історичної біблійної критики своїм органічним і промовистим наслідком мала прагнення зміцнити апологетичну спрямованість саме учбового викладу знань про Біблію (і, зокрема, біблійної історії) через залучення як до академічного, так і до «домашнього» вжитку творів апологетично налаштованих західних авторів. У нашому випадку фундаментальною відповіддю на «негативну» біблійну критику в Київській духовній академії вважалося використання написаних з апологетичних позицій базових підручників, «пристосованих до потреб тих, хто навчається у вищих учбових закладах». Цікавим тут видається образ «ідеального» підручника з біблійної історії, який, будучи вірним традиції, відповідав би й інтелектуальним вимогам часу, реальному стану наукових знань. Як зазначено, «відчулася вже нагальна потреба у такому викладі біблійної історії, який, суворо витримуючи і систематично представляючи хід цієї історії, ... взяв би до уваги та гідно оцінив би останні результати як новітньої критики біблійних книг, так і новітніх відкриттів у галузі єгиптології, ассириології та палестинознавства – тією мірою, якою вони стосуються біблійної історії». Таке навчально-методичне видання мало 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» [581, № 8, с. 632].

Систематизуючи теоретичні критерії і методичні вимоги до такого підручника, відзначимо насамперед:

– вірність «супранатуралістичному», телеологічному, провіденційному тлумаченню провідних рушійних чинників історії («історичний задум Божий»); проте доволі прогресивним тут був

«синергійний» погляд на взаємодію в історії надприродного і людського: «чудесна діяльність Бога, що спрямовує хід історії... і разом з тим свободна воля людини, що підкоряється Божій, або противиться їй» [581, № 9, с. 161];

- критично-апологетичне ставлення до раціоналістичної моделі презентації біблійної історії;

- посилення на докази «біблійні та позабіблійні», при цьому - критична оцінка даних різних наук про історію та культуру Давнього Сходу;

- відсутність обмежень лише простим викладом біблійно-історичного матеріалу; посилення на ширше коло наукової та богословської літератури, з якої можна отримати повніші відомості;

- використання допоміжних засобів-додатків (списків літератури, хронологій, апологетичних приміток і коментарів);

- ісагогічний аналіз цілих біблійних книг або їх великих розділів;

- характеристики біблійних персонажів, аналіз мотивів їх поведінки і причин історичних подій тощо [там само, № 8, с. 632–663, № 9, 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 усіх його досліджень, вважає істинним його вчена християнська совість» [там само, № 9, с. 169]. Саме тому богословська і методологічна реакція київських біблієзнавців як викладачів церковно-апологетичного спрямування була пов'язана з рецепцією та пропагандою таких підручників.

Виклад апологетичної позиції зміцнювався дидактичними зауваженнями, спрямованими на підвищення ролі Біблії у шкільному релігійно-моральному навчанні й вихованні. Так, свящ. О. О. Глаголев пропонував запровадити замість шкільної «біблійної історії» предмет «історичне вчення про домобудівництво нашого спасіння». Посилення богословського, сотеріологічного змісту бібліологічних предметів було спрямоване на досягнення ідеального статусу Біблії у суспільстві. Цей ідеал:

«замість необґрунтованих, безплідних та морально злочинних випадів проти святині біблійної – повчатися у Законі Господньому день і ніч!» постульований як виконання «обов'язку кожного християнина» [372, с. 547–548, 550].

Важливість такого напряму гуманітарної та богословської освіти, як вивчення Святого Письма, в КДА визначалася специфікою академії як православного церковного навчального закладу, орієнтованого на підготовку богословів, але насамперед кадрів духовенства. Відповідно, з цим була пов'язана необхідність пошуку адекватних й ефективних форм як богословського, так і популярного викладу знань про Біблію. Досвід визначення концептуальних засад і спроби практичної розбудови його структури, які реалізували у стінах Академії найвидатніші її представники останньої чверті XIX – початку XX століття, є актуальним і цікавими не лише з історичної, але й з практичної точки зору. Завдяки їх зусиллям тривала дія таких позитивних чинників системи духовної освіти, як вишкіл у вивченні Святого Письма, насамперед, уможливлені ґрунтовною мовною підготовкою студентів уміння опрацювати оригінальний біблійний текст і новітнюбіблієзнавчу літературу, а також досвідперекладацької праці; навички самостійної дослідницької роботи і написання наукових творів; висока вимогливість викладачів, що виховувало наукову сумлінність.

Відзначені вже на прикладі духовно-академічної філософії, ці чинники уможливили безперервне відтворення фахівців-біблієстів і збереження біблієзнавства як наукової та навчальної дисципліни. Це робить особливо значущим, навіть ключовим, розгляд духовно-академічного біблієзнавства саме в контексті його інституціалізованості в системі духовної освіти, відповідного формування цілей і завдань [728, с. 239–240].

Розглянуті вище сюжети відобразили суттєві й актуальні на різних етапах досліджуваного періоду проблеми становлення і розвитку предметно-дисциплінарної структури процесу викладання знань про Біблію в стінах КДА. Водночас, відзначаємо особливість одного з напрямів бібліологічної

освіти і його значення для усієї системи бібліологічних знань. Маємо на увазі викладання т.зв. «оригінальних мов Біблії», найрозвиненішою ланкою якого була доволі потужна традиція викладу давньоєврейської мови. Проте специфічні проблеми та завдання на шляху вивчення і викладання цього предмету потребують докладнішого розгляду різноманітних вимірів викладання «біблійних» мов у наступному підрозділі.

3.2 Викладання біблійних мов у Київській духовній академії: культурно-історичний, конфесійний і дидактичний виміри

Розглядаючи специфічні чинники, що впливали на забезпечення належного культурологічного підґрунтя для розвитку вітчизняного біблієзнавства, варто звернутися до обставин вивчення й викладання оригінальних біблійних мов київською духовно-академічною школою у XIX – на початку XX ст.

На наше переконання, тут необхідно проаналізувати текстуальну базу, створювану протягом попереднього періоду існування Київської академії; розглянути ідейне й методологічне обґрунтування зусиль, спрямованих на актуалізацію питання про оригінальні біблійні мови у вітчизняному православному культурно-конфесійному середовищі (де прочитання Святого Письма історично ґрунтувалося передовсім на грецькому тексті Септуагінти й на церковнослов'янській, «кирило-мефодіївській» традиції); звернути увагу на деякі показові моменти в еволюції статусу окремих «біблійних» мов у київській академічній культурі, зокрема, в зв'язку з освоєнням «прийнятих» на той час російським православ'ям церковнослов'янського і російського текстів Біблії.

«Мови Біблії»: сакральні, культурні, політичні виміри питання. Відомо, що визначення й закріплення статусу «мов Біблії», як і «мов літургії», несе лише культурно-історичним питанням, але стосується становлення

конфесійно-культурної ідентичності різних християнських традицій. У нашому випадку маємо справу з конфесійно орієнтованою дослідницькою парадигмою, де текстуальною основою для сприйняття й освоєння Святого Письма є семантичний діапазон Септуагінти, найдавнішого грецького перекладу біблійних книг. Старий Завіт грецькою мовою, сприйнятий православ'ям у версії LXX, став основою і для «кирило-мефодіївської», церковнослов'янської Біблії.

Проте і в східному, і в західному християнстві поступово відбувалося долучення давньоєврейської й арамейської мов до кола «оригінальних біблійних». Скажімо, у III–V ст. своєрідна «генетична пам'ять» проявилась у відомій текстологічній праці Орігена (Гекзапла) та у створенні Ієронімом Стридонським латинського перекладу Біблії, майбутньої Вульгати. Понад тисячоліття потому Реформація проголосила повернення до альтернативних біблійних першоджерел та їх «відкриття» у вигляді масоретського давньоєврейського тексту. Тож у постреформаційну та новочасну добу не лише грецька чи латина, але й давньоєврейська ставали актуальними для християнської (насамперед протестантської) традиції біблійних досліджень.

Актуальність «священної тримовності» була пов'язана з усвідомленням можливості та необхідності виховування інтелектуалів, налаштованих на самостійне, творче, критичне сприйняття й тлумачення як авторитетних текстів античних мислителів, так і Святого Письма. Це було реалізоване, зокрема, в появі т.зв. «Lusaeum Trilingue» – «тримовних» колегіумів. Серед них можемо перелічити такі: колегіум при Лувенському університеті, створений під впливом ідей Еразма Роттердамського; паризький тримовний коледж (згодом «Колеж де Франс»), оксфордський «Corpus Christi»; іспанський колегіум Сан-Ільфонсо, де викладалися біблійні мови та готувалася одна з найвідоміших у світі біблійних поліглот – Комплютенська [138, с. 21–22; 476, с. 308–318].

Давні ж контакти київської православної богословської школи із західною університетською, академічною культурою визначили подібну можливість і для православного духовно-академічного середовища.

Біблійні видання оригінальними мовами та допоміжні лексикографічні посібники в Києво-Могилянській академії. Насамперед нагадаємо, що тут ще з XVII та XVIII ст. були доступними Біблії оригінальними мовами: як єврейською, так і грецькою. З тих же часів в академічних фондах були наявними багатомовні видання, створені з використанням найвідоміших біблійних перекладів – «поліглоти», «білінгви», «трилінгви», «квадрилінгви». Серед прикладів назвемо такі: 9-ти томна єврейсько-самарянсько-халдейсько-грецько-сирійсько-арабська поліглота; 2-томне латинсько-грецько-німецьке видання; чотиримовне видання Нового Завіту; єврейсько-грецько-латинський Псалтир; сирійсько-латинська книга Псалмів; єврейсько-латинські Псалми; греко-латинські Новий Завіт, Євангелія та Послання [232, с. 302–303, 330, 360–362]. Використання таких видань свідчило про значні можливості розвитку текстологічного опрацювання біблійного матеріалу і формування бази як для вивчення оригінальних мов Біблії, так і для екзегетичних вправ.

Нові можливості для набуття і вдосконалення лінгвістичних знань; опрацювання оригінальних біблійних текстів; здійснення компаративних досліджень у галузі стародавніх і сучасних перекладів створювала наявність словників давніх мов та відповідних граматик. Звісно, основний текстологічний матеріал могли давати вже розглянуті вище біблійні видання, зокрема багатомовні, що включали версії як оригінальними мовами і мовами найдавніших перекладів, так і новочасними європейськими мовами. Що ж до необхідних допоміжних лексикографічних засобів, то можна відзначити наявність видань таких словників: халдейський, талмудичний і рабіністичний лексикон Йогана Буксдорфа (Базель, 1639); єврейсько-халдейсько-грецько-німецький словник, без титулу; дисертація Йогана-Гейнріха Міхаеліса про єврейські «крапки»-некудот (Галле, 1739), а також «ключ до єврейського

читання» Йогана Йоахима Ланге (Галле, 1735) примітні тим, що допомагали опанувати правила читання єврейських біблійних текстів, відтворених консонантним письмом.

Опрацюванню біблійного оригіналу та стародавніх перекладів сприяли також: підручник єврейської і халдейської мов Й. Буксдорфа (Базель, 1631); єврейська граматики Й.-Г. Міхаеліса (Братіслава, 1748); численні граматики стародавніх семітських мов: єврейські, халдейські, сирійські, грецькі, латинські та церковнослов'янські граматики інших авторів; виділяється здобуток самої київської академічної школи XVIII ст.: грецька граматики, котру видав Василь Бантиш-Каменський (Лейпціг, 1779) [там само, с. 329, 356–357, 448, 450, 452–460].

Початки в Києво-Могилянській академії гебраїстики та викладання давньоєврейської як біблійної мови. Систематичний розвиток біблійної гебраїстики – і для викладання, і для біблійної екзегези – почався в Київській Академії з 1730-х рр., коли процес опанування біблійних мов тут очолив Симон Годорський. Із 1738 року він викладав в Академії грецьку, давньоєврейську та німецьку мови. Характерною рисою цих мовознавчих викладів була граматична практика, найтісніше пов'язана із читанням, розбором й аналізом давньоєврейського біблійного тексту, особливо П'ятикнижжя. Якнайліпше тут прислужилася наявність в Академії вже згадуваних давньоєврейських Біблій, граматик, допоміжних посібників для розбору і читання консонантного єврейського письма, коментарів до оригінального єврейського біблійного тексту Й.-Г. Міхаеліса, Й. Ланге, А.-Г. Франке, Ф. Буддея [там само, с. 331, 333, 356–357, 366, 448, 450].

Таке серйозне текстуальне й методичне підґрунтя та постановка праці відіграли неабияку роль у формулюванні ідеологічних настанов щодо вивчення біблійних мов у Київській Академії. Так, у «Духовному регламенті» Ф. Прокоповича зазначалося: «Мови грецьку і єврейську (якщо будуть вчителі) між оними урочний час на себе приймуть» [99, № 1, с. 8].

Праця Симона Тодорського мала значення і для всеросійського православного церковного загалу. Знання біблійних мов і біблійної філології допомогли йому виховати покоління видатних мовознавців та представників православної біблійної текстології й екзегетики, як-от: ієром. Якова (Блоницького), мон. Варлаама (Лящевського), ієромон. Гедеона (Сломинського), котрі були поціновані як «головні розповсюджувачі мовознавства» на московських землях, що підготували там багато гарних знавців грецької мови [682, с. 554–555], а також продовжили і завершили працю з виправлення церковнослов'янської Біблії (Петровсько-Єлизаветинської, перше видання 1751 р.) [там само, с. 562–563]. Крім того, архім. Варлаам (Лящевський), відзначений ще і як один із перекладачів Псалтирі з єврейської мови на російську, тобто один із предтеч майбутньої російської Біблії [там само, с. 803].

Імена Тодорського, Блонницького, Лящевського як родоначальників систематичної філологічної освіти в церковних навчальних закладах вважаються «незабутніми в історії нашої духовної освіти». Підвищення рівня філологічної освіти, насамперед, у сфері давніх, біблійних мов, стало вирішальним чинником появи у другій половині XVIII та на початку XIX ст. багатьох перекладних і частково самостійних екзегетичних творів [там само, с. 577]. Саме тієї доби Київська академія справедливо пишалася «іскусними вчителями» «священної єврейської та премудрої грецької» мов [723, с. 172].

Проблеми викладання і засвоєння в Київській Академії «східних священних мов» неодноразово обговорювалися на найвищому рівні церковного керівництва. Так, переписка між ректором Академії архім. Давидом (Нащинським), митрополитом Київським Арсенієм (Могилянським) та Київською духовною консисторією (14 серпня–17 вересня 1760 р.) не випадково була позначена титулом «Про приведення викладання в Київській Академії східних мов до кращого і досконалішого стану». Митр. Арсеній у 1767 р. просив «від казни пособія», зокрема на поліпшення викладання єврейської мови [там само, с. 257]. У тодішньому «Визначенні

Київської Духовної Консисторії» читаємо: «побачивши надзвичайну деяких учнів відносно східних священних мов, а саме єврейської та грецької, недбалість... потрібне читання Старого й Нового Завіту, а також розуміння отцівських книг, які витлумачували священне писання. Означені ж книги, як Святого Письма, так і отцівські, не знаючи східних мов єврейської й грецької за самим оригіналом, який з багатьох причин при читанні Святого Письма і отцівських книг є потрібним, читати зовсім не можливо». Далі учням «вищих класів» (риторики, філософії, богослов'я) наказано було навчатися «східним священним мовам». Неслухняних рекомендувалося примушувати, навіть застосовуючи тілесні покарання. Щоправда, від цього згодом вирішено було відмовитися, аби не відлякувати студентів від навчання в Академії [100, № CVII, с. 356–358]. Про підтримання належного рівня викладання біблійних мов дбали відомі вихованці й викладачі Київської академії. Так, Варлаам Лящевський пожертвував 4.000 рублів, проценти з яких мали йти на утримання вчителя грецької та єврейської мови [723, с. 312].

Питання про викладання мов у Київській Академії піднімалося ще й у 1784 р. Реагуючи на указ Святішого Синоду про викладання грецької мови в усіх духовних школах митр. Самуїл (Миславський) відповідав, що грецька мова в КА викладається, а 13 січня 1788 р. ієрарх додатково спеціально розпорядився вивчати єврейську і грецьку у класах богослов'я, філософському, риторичному, поетичному [101, № XIV, с. 73–74]; обов'язковим було вивчення цих мов «для дітей духовного стану» [723, с. 270]. У Синодальному указі від 31 жовтня 1798 р., що містив статут перетворення духовних шкіл, зазначалася необхідність викладання мов; крім сучасних європейських, французької та німецької, «єврейську, а найбільше грецьку⁵, які потрібні для розуміння Священного писання, вивчати усім» [102, с. 98–99]. Крім того, зафіксована увага до латини саме як до мови

⁵ Настанова до вивчення передовсім грецької мови, окрім потреби у дослідженні оригінального тексту Нового Завіту, визначалася, як відомо, особливим статусом грецького перекладу Септуагінти, як прийнятого першоджерела у православній традиції. Натомість, зміщення уваги в бік єврейської версії Святого Письма у Новий Час відбувалося, як правило, під впливом протестантської текстологічної та екзегетичної традиції.

одного з найдавніших біблійних перекладів: у першій половині XVIII ст. «навчання латині в граматичних класах відбувалося не лише теоретично, але й практично через постійні переклади різних книг, в т.ч. і євангелій». А інструкція 1752 р. приписувала «не полишати читання євангелія латиною» [723, с. 186].

Наприкінці XVIII – на початку XIX ст., у бутність у Київській Академії ректором єп. Феофілакта (Слоницького), а вчителем богослов'я архім. Іриней (Фальковського), грецька та давньоєврейська мови посідали постійне місце у навчальному розкладі. Наказувалося «священно- та церковнослужительським дітям вивчати грецьку та єврейську мови усім, без виключення» [102, № XIX, с. 80; № XXXV, с. 131; № LXXI, с. 222]. Для засвоєння граматичних правил «у єврейському класі» розбиралися і роз'яснювалися значення й смислові властивості кожного слова з конкретних книг Біблії: як-то із шістнадцяти розділів 1-ї книги Мойсеєвої та шести псалмів із Псалтирі протягом 1801 р.; з двадцяти розділів 1-ї книги Мойсеєвої з восьми псалмів Давидових у 1802 р. Приклади з тексту Святого Письма застосовувалися для ілюстрації правил з єврейської граматики [102, № XCII, с. 365; № CII, с. 392–393].

Аналогічний звіт за 1806 р. про роботу «єврейського класу» (зокрема, про перекладання протягом року «з граматичним розбором деяких Святого Письма місць, поміщених у граматиці в кінці» та «з розбором граматичним п'яти псалмів») підписав вчитель єврейського класу, «студент богослов'я» Сильвестр Гогоцький. Тоді ж «у вищому грецькому класі» були «прочитані на всі недільні й святкові дні Євангелія грецькою мовою, які під час граматичного розбору перекладалися російською мовою, із відзначенням правил і властивостей грецької мови» [103, № XC, с. 283–284]. Звіт за 1809 р. свідчить, що в «єврейському класі» «перекладено з граматичним розбором із Біблії книги Буття 10 розділів» [104, № XIV, с. 139]. Протягом 1814 р. «прочитано з розбором і вказуванням на властивості правил єврейської мови і з перекладом на латинську мову 21 та 22 розділи Буття та інші місця Святого Письма» [105, № XLVII, с. 265].

Щоправда, відзначалося зменшення ваги біблійного й святоотцівського матеріалу у викладанні різних предметів на початку XIX ст., порівняно з XVII та XVIII ст.: «впадає в очі... нищість біблійної та особливо патристичної ерудиції». На той час, як твори стародавніх вихованців і професорів Київської академії XVII і навіть XVIII ст. «рясніють біблійними текстами та посиланнями на творіння святих отців та вчителів древньої церкви», у нових професорів часто «цього непомітно», «лише зрідка зустрічаються приклади з древньої історії або посилання на творіння класичних грецьких та римських письменників. Дуже можливо, що тут проявився вплив світської школи» [104, Передмова, с. LIII].

Статус гебраїстики та давньоєврейської мови в реформованій КДА. У «Височайшому указі Святішого Синоду про перетворення духовних шкіл та доповіді Комітету з питання вдосконалення духовних училищ» (яким була започаткована реформа духовних навчальних закладів Російської імперії) пунктом VI запроваджувалися класи єврейської, грецької, латинської мов [103, № CXVIII, с. 372–373]. У проекті Статуту духовних академій від 30 серпня 1814 р., який затвердив імператор Олександр I та за яким практично реформувалися духовні школи, зокрема з 1819 р. і Київська академія, на викладання і практичне використання оригінальних біблійних мов вказувалося у п. 166 рекомендацій за розділом «наук богословських»: «Краща метода богословського навчання без сумніву полягати має у читанні Святого Письма і у розкритті істинного смислу його, за оригінальним викладом і кращими роз'ясненнями святих отців». Тож грецька, давньоєврейська й латина утверджувалися у статусі обов'язкових для вивчення [105, № XXVIII, с. 105–106; 136].

Духовна освіта першої половини XIX ст., попри всі свої пробіли і нестатки, певною мірою культивувала «особливу увагу до мов Біблії, не лише грецької, але і єврейської»; тут «досягалось все ж таки тверде знання давніх мов, почасти і єврейської», чим зберігалось «класичне та гуманітарне» спрямування духовної школи [758, с. 296–297].

У 1830–1850-х рр. давньоєврейська мова викладалася протягом двох годинних лекцій на тиждень. Лише вона фактично вивчалася як мова Біблії та була предметом публічних іспитів для студентів «вищого відділення». Це, вочевидь, поєднувалося з необхідністю екзегетичних вправ, які теж вимагалися на іспитах (у «класі читання Святого Письма») читання і роз'яснення глав з окремих старозавітних книг (зустрічаються найчастіше повчальні книги, такі як Йов та Еклезіаст) «з розбором єврейського оригіналу», або «герменевтичним розбором» [604, с. 6; 605, с. 4; 740, с. 3, 4]. І надалі ця мова розглядалася, за словами ректора КДА 1860-х рр. єп. Філарета (Філаретова), як засіб кращого розуміння Святого Письма і водночас ґрунтовнішого вивчення християнського богослов'я, як догматичного, так і порівняльного [41, арк. 1061; 486, с. 39].

Київська духовна академія зробилася визначним прихистком і осередком мовознавства – великою мірою через наявність у складі її викладачів визначних та яскравих особистостей. Особливо багато в ній було гарних знавців єврейської мови, чим славилася і стара Академія, зокрема у першій половині XVIII ст. Тому викладання давньоєврейської мови, незважаючи на його спеціальний характер, а також попри проблеми в інших ланках богословської та біблійної освіти, в Київській духовній академії було поставлене порівняно добре [511, с. 125; 723, с. 257, 270, 312, 385–386]. У КДА склалася традиція викладання давньоєврейської мови (згодом додалася біблійна археологія), яка тут ніколи не переривалася.

Давньоєврейська мова як мова біблійна стала основою фактично найдавнішої з бібліологічних спеціалізацій у КДА, проіснувавши там за усіх перетворень до XX ст. Ще на початку 1860-х рр. ректор єп. Філарет наполягав на тіснішому зв'язку викладання Святого Письма й давньоєврейської мови. В записці від 7 липня 1861 р. до академічної конференції КДА він наголошував, що «еврейский язык преподается в наших духовно-учебных заведениях, с тем, чтобы он способствовал к лучшему разумению св. писания, коего большая часть написана на этом языке... В

свою очередь, и основательное знание еврейского языка, а тем более дельное и полезное преподавание его представляется не иначе возможным, как при основательном знакомстве со многими богословскими науками; сюда по преимуществу относятся: свящ. библиология, библейская археология, библейская история и библейская герменевтика, без коих невозможно ни знать правильно языка, ни понимать Библии, ни переводить ее» [41, арк. 1061]. Відповідно, він пропонував навіть поєднувати їх викладання в одній особі, бо ж «наставник Святого Письма зможе відразу практично застосовувати тут лінгвістичні та археологічні відомості, так само, як і відомості зі священної бібліології у нього можуть спрямовуватися на вивчення мови» [цит. за: 486, с. 35]. Цей проект у специфічній формі саме і був реалізований спочатку через поєднання викладів зі Святого Письма та єврейської мови [569, с. 499; 510, с. 365], а згодом у складі кафедри давньоєврейської мови й біблійної археології [486, с. 33–35, 38–40].

Внесок таких професорів, як С. Ф. Соловйов, І. П. Максимович, М. С. Гуляев, Я. О. Олесницький, О. О. Глаголев, склав скарбницю вітчизняної православної гебраїстики. Систематично поєднуючи викладання давньоєврейської мови та біблійної археології, викладачі КДА для біблійної археології створювали історико-лінгвістичний фундамент, а біблійна мова засвоювалася невідривно від свого культурного контексту.

Щоправда, існували і критичні погляди на таке поєднання. Так, вказувалося на те, що брак часу на виклад мовного матеріалу і майже повна відсутність мовної практики спричиняють ризик надто поверхневого освоєння, лише «деякого пізнання у царині єврейської мови». Відповідно, пересічний студент отримувал лише «можливість за допомогою лексику та німецьких коментарів насилу розібрати вірш з Біблії»; у такий спосіб «жодна біблійна книга не може бути сповна прочитана й розібрана єврейською мовою» [527, с. 188, 192–193]. Крім того, у зв'язку з підготовкою академічного Статуту 1869 р., була артикульована ще одна проблема вивчення давніх «біблійних мов»: потреба у так до кінця, мабуть, не

реалізованому поєднанні викладання єврейської мови з викладанням мов халдейської (арамейської) та сирійської, як «конче необхідних при вивченні Старого та Нового Завіту» [682, с. 822, прим].

Культурний, ідейний та дидактичний контекст викладання давньоєврейської й інших «мов Біблії». Усвідомлення необхідності викладання і вивчення в КДА оригінальних біблійних мов ще з другої половини ХІХ ст. відбувалося внаслідок складної взаємодії внутрішніх потреб і зовнішніх впливів. Інтенсивне опрацювання слов'янських, грецьких і давньоєврейських текстів ще у ХVІІІ ст. було стимульоване необхідністю виправлення церковнослов'янської Біблії (Петровсько-Єлизаветинська Біблія), а у ХІХ ст. – створенням низки біблійних перекладів (Російського Біблійного товариства російською та іншими мовами, російський Синодальний переклад, національні переклади, зокрема українські). Переклади від Російського Біблійного товариства, передусім Синодальний, виявили низку методологічних проблем зіставлення LXX і масоретського тексту, особливо у випадках, коли «з'являлися практичні розходження зі слов'янською Біблією, яка знаходилася в богослужбовому використанні» [758, с. 203].

Ще в процесі «різночасових виправлень нашої словянської Біблії» було визнане і методично зафіксоване «контролююче значення єврейського оригіналу», коли з'ясування автентичності словянського тексту Писання, відбувалося хоча й на основі LXX, але обов'язково порівняно з єврейським оригіналом; цей самий принцип був «авторитетно узаконений російським перекладом канонічних книг усієї Біблії з єврейського тексту, хоча й при звіренні з грецьким» [385, с. 43–44, 47].

Так, Синодальний переклад Біблії став свого часу важливим наслідком сприйняття православною Церквою європейських здобутків у галузі дослідження біблійного тексту і методологічних підходів до перекладацької праці, що синтезували святоотцівську спадщину й здобутки європейської Реформації і новочасної доби. Найважливішим тут стало визнання цінності

масоретської текстологічної традиції, використання масоретського тексту поряд із Септуагінтою для перекладання Біблії і православної екзегези. «Достатня церковно-наукова увага до єврейського біблійного тексту» [385, с. 47] як методологічний принцип православної біблійної текстології та перекладацької справи, звісно ж, актуалізувала питання про систематичне вивчення в духовних навчальних закладах давньоєврейської мови поряд із грецькою для повнішої та глибшої екзегези Святого Письма.

Вже з середини 1870-х рр. цінність вивчення єврейської мови як біблійної, як основи осягнення Святого Письма усвідомлювалася у загальноросійському масштабі. Її знання проголошувалося потрібним і для теоретичної богословської праці, і для церковно-історичної науки, і для гомілетичної екзегези, втіленої в практику проповіді: «єврейська мова та біблійна екзегеза це та ж сама анатомія для богословської науки... без них богослов, без останньої медик, не може мати фактичних підстав для своїх пізнань» [527, с. 193]. А оскільки загальний стан викладання та засвоєння давньоєврейської мови як біблійної у 1860-ті–1880-ті рр. погіршувався вибірковістю її вивчення (за Статутом 1869 р., лише одна третина студентів духовних академій, а саме богословського відділення, мали її за обов'язковий предмет). Тож не випадково лунали заклики поширити викладання єврейської мови на всі відділення. Врешті-решт це призвело до відомої дискусії з цього приводу.

Дискусія 1888–1889 рр. про вивчення давньоєврейської мови у православних духовних школах та участь у ній професури КДА. Міжакадемічне обговорення питання про вивчення давньоєврейської мови у православних духовних навчальних закладах організував Святіший Синод. З п. III. протоколу засідання Ради Київської духовної академії від 30 листопада 1888 року дізнаємося про синодальний Указ від 25 жовтня за № 5360: керівництво Санкт-Петербурзької духовної академії увійшло до Синоду з проханням зробити вивчення єврейської мови обов'язковим для студентів I курсу «з огляду на більш успішне вивчення студентами Академії

св[ятого] Письма Старого Завіту та біблійної історії». Синод увійшов до Ради КДА з проханням дати експертну оцінку. Наведена довідка, з якої видно, що першість у цій ініціативі мала б належати саме КДА:

«Член Ради Київської Академії і професор єврейської мови та біблійної археології Як. Олесницький вже 19 жовтня 1885 року входив до Ради з пропозицією, щоб вивчення цього предмету зроблене було обов'язковим для усіх студентів Академії, як це було до 1869 року. Ця пропозиція Радою Академії (за журналом від 31 жовтня 1885 р., ст. XVI), була прийнята і за встановленим порядком представлена на дозвіл Святішого Синоду, але це подання залишилося без наслідків». Рада КДА створила експертну комісію у складі: ординарного проф. Я. О. Олесницького (з давньоєврейської мови та біблійної археології), доц. А. С. Царевського (кафедра Святого Письма Старого Завіту), доц. Ф. Я. Покровського (з біблійної історії) [135, с. 75–77]. Про висновки цієї експертної комісії дізнаємося р. VII протоколу засідання Ради КДА від 27 січня 1889 р. Обґрунтування комісією необхідності вивчення оригінальних біблійних мов дотепер не втрачає актуальності:

«Таке вивчення [комісія] визнає безумовно необхідним. Студенти богослов'я, які читають в оригіналі грецьких і латинських класиків і не мають жодного поняття про оригінальну мову священних книг, являють собою ненормальне явище. Припустимо, існують переклади священних книг іншими мовами... тим більше не можна бути знавцем св. писання, ґрунтуючись лише на перекладах. Старозавітні священні книги написані мовою семітичної групи, форми якої дуже мало відповідають формам індоєвропейських мов. Внаслідок цього, перекладачі Старого Завіту багато в чому не можуть погодитися між собою. Можна стверджувати також, що безумовно точного перекладу св. книг Старого Завіту, подібного до перекладу книг новозавітних, бути не може. По відношенню до студентів Академії це питання ускладнюється ще й тим, що в руках у них нині обертається два переклади, переклад слов'янський, зроблений з грецького перекладу LXX тлумачів, і переклад російський, зроблений з єврейського

масоретського тексту. Як відомо, між цими двома перекладами існують дуже значні різниці, особливо у книгах пророчих та повчальних; орієнтуватися у таких розбіжностях можливо лише шляхом ретельного вивчення єврейського тексту священних книг і його варіантів. Не знаючи єврейської мови, студенти Академії у таких випадках звичайно звертаються до якогось з німецьких перекладів, як до останньої інстанції у вирішенні питання. Цим зміцнюється панування не завжди корисного і бажаного впливу західної біблійної науки у нашій духовній школі».

І далі – надзвичайно слушні думки про вплив такого стану на методику та зміст викладання біблійних знань і богослов'я: «Необізнаність студентів у давньоєврейській мові мимоволі відбивається на викладанні усього кола біблійних наук, що читаються в Академії; але головним чином воно відбивається на викладанні Святого Письма Старого Завіту... Викладач цієї науки, якщо він прагне бути цілковито зрозумілим своїм слухачам, має викладати не суворо спеціальну систему, а лише певну її популяризацію. Деякі розділи, незручні для популяризації, доводиться або зовсім ігнорувати, або ж читати у спеціальному викладі, зовсім незрозумілому для студентів. Такими є усі питання загального вступу до св. книг: історія зовнішнього вигляду старозавітного тексту, історія перекладів і тлумачень, метричні форми старозавітної поезії тощо. Також слід сказати і про спеціальний вступ до кожної священної книги. У питанні достовірності кожної книги на першому місці наука ставить філологічні засади, про які не можна говорити зі слухачами, які не мають поняття про мову Біблії. Екзегетика Старого Завіту не може стояти твердо, тому що спеціальне роз'яснення тексту неможливе без звернення до єврейського оригіналу» [135, с. 149–151].

Нагадаємо, що така позиція висловлювалася з огляду на потужний вплив європейської біблійної науки (попри заяви про стурбованість її впливами або засиллям). До того ж ця позиція певною мірою суперечила офіційному церковному пієтету перед традицією Септуагінти і церковнослов'янським текстом Біблії. Парадоксально, але саме грецька мова,

незважаючи на пієтет перед перекладом LXX, найменшою мірою вивчалася як мова Біблії. Типовою була ситуація, про яку дізнаємося, наприклад, із звіту про навчальний процес у 1888/9 р.: грецька мова вивчалася в КДА доволі інтенсивно, хоча часто й не як біблійна мова, будучи викладеною протягом року в основному на основі класичних античних текстів (аналогічно до вивчення латини), практично без залучення біблійного текстуального матеріалу. Через це не випадково зустрічаємо у літописця Академії твердження про те, що «менше пощастило у цьому відношенні грецькій мові» [179, с. 26, 27; 723, с. 378–379].

Щодо ширшого контексту зазначеного обговорення, як культурного, так і ідеологічного, можна робити припущення, звернувшись до протоколу Ради КДА від 17 серпня 1889 р. Там наведений Указ Святішого Синоду від 21 червня 1889 р. за № 2379, в якому зафіксовані позиції інших духовних академій Російської імперії з цього питання. Так, Рада СПбДА, маючи на увазі більш успішне вивчення студентами священного Писання Старого Завіту, біблійної історії й археології, викликала клопотання про дозвіл зробити вивчення єврейської мови обов'язковим для усіх студентів академії I курсу. З приводу цього клопотання Святіший Синод наказав Радам інших духовних академій увійти в ретельне обговорення питання про те, чи є нагальною потреба в обов'язковому вивченні усіма студентами I курсу академій єврейської мови, і якщо так, то чи не стане це обтяжливим для студентів і чи не зашкодить це ґрунтовному опануванню загальноосвітніх предметів.

Академічні Ради визнали доцільним вивчення єврейської мови як загальнообов'язкового предмету, але не дійшли спільного висновку про оптимальний спосіб його впровадження. Тож Синод надав Радам усіх духовних академій право здійснювати обов'язкове вивчення єврейської мови на I курсі без загального розпорядження, в якості експерименту, на місцях виділяючи для цього учбові години, лише за умови недоторканості визначеного статутом розподілу інших предметів академічного курсу. У

зв'язку з цим рішенням, була прийнята постанова Ради КДА, згідно з якою з 1889-90 навчального року в Київській духовній академії вивчення єврейської мови стало загальнообов'язковим для усіх студентів I курсу, для чого відводилося дві лекції на тиждень [136, с. 3–6]. Це стало важливою віхою становлення в КДА гебраїстики як навчальної та дослідницької дисципліни.

Академічні дискусії кінця XIX ст. щодо вивчення давньогрецької мови як біблійної. Вище відзначалася певна парадоксальність сприйняття давньогрецької мови в межах вітчизняної духовної освіти. Незважаючи на традиційний пієтет перед перекладом LXX і патристичною спадщиною, ця мова дедалі менше вивчалася як мова Біблії або мова святоотцівських біблійних тлумачень. Навіть у другій половині XIX ст. типовою була ситуація, про яку дізнаємося, наприклад, із звітів про навчальний процес: грецька мова вивчалася в КДА хоч і доволі інтенсивно, проте в основному не як біблійна мова. Вона викладалася протягом навчального року переважно на основі античної класики (як і вивчення латини), практично без залучення біблійних текстів [176, с. 179–180].

Обговорюючи в 1896 р. проблеми викладання Біблії в православних духовних школах того часу, комісія КДА у складі проф. С. М. Сольського, Я. О. Олесницького, Ф. Я. Покровського та доц. В. П. Рибінського висловилися також і з приводу «мовного питання». Київські професори в цілому погодилися з важливістю збільшення обсягу викладання грецької мови та переорієнтування її з мови «класичної» на мову «біблійну», хоча й відзначили важкість здійснення такого кроку на семінарському рівні. Проте незаперечною для членів комісії була потреба в зверненні до грецького тексту Біблії під час богословського навчання: «у місцях найважливіших у догматичному відношенні» для «роз'яснення богословської термінології» або місць, «неясно переданих слов'янським текстом» [194, с. 84].

Поза сумнівом, що саме завдяки усвідомленню цієї проблеми, а також досвіду доволі успішної практики вивчення давньоєврейської мови як біблійної в Київській духовній академії «мовне питання» згодом

акцентувалося в академічному Статуті 1910–11 р. Так, «пояснювальна записка» до цього Статуту наполягала на загальному посиленні біблійно-богословського спрямування у викладанні т.зв. «класичних» мов (давньогрецької та латини), котрі до того вивчалися часто на манер світських предметів, майже без залучення біблійного матеріалу. Наголошувалося, що «для християнського богослова важливим є знати не стільки стародавніх авторів класичних народів язичницької доби, скільки лінгвістичний матеріал Нового Завіту, отців Церкви, церковних піснеспівів» [226, с. 51–52].

Отже, вивчення й викладання єврейської і грецької мов як мов Біблії Київська духовна академія могла зарахувати собі в безперечний актив ще з часів києво-могилянських. Це відзначали насамперед київські дослідники ХІХ ст. Значним було загальноправославне культурне і наукове значення києво-могилянської практики мовного викладання. Традиція викладання єврейської мови, успадкувавши могилянські здобутки, зміцнилася в КДА у ХІХ ст. попри всі проблеми в інших ланках богословської та біблійної освіти. Зокрема, вдосконалення викладання в КДА єврейської мови у зв'язку з бібліологічними викладами було одним із важливих напрямів освітніх перетворень ректора єп. Філарета. Інституційна реалізація цієї методики, за академічним Статутом 1869 р., відбулася шляхом поєднання викладу єврейської мови й біблійної археології.

На відміну від речників КДА, «зовнішні» дослідники ХІХ – першої половини ХХ ст. не так оптимістично оцінювали якість викладання біблійних мов в інших російських духовних академіях. Як наслідок, вже з останньої чверті ХІХ ст. формувалося усвідомлення негативного впливу таких чинників, як масове незнання біблійних мов і пов'язаний із цим брак історико-філологічного вивчення єврейського та грецького тексту Біблії.

Отож, великою мірою завдяки здобуткам КДА, увага до вивчення біблійних мов (єврейської та грецької), мовно-перекладацьких питань у цілому стала однією з помітних позитивних рис розвитку православного біблієзнавства в ХІХ ст. Загалом же актуалізація «мовного питання» стала

однією з тих знакових подій, що відкривали у ХІХ ст. нову добу в історії інтеграції Київської духовної академії до світового та європейського духовно-культурного й науково-інтелектуального контексту. Наслідком такої інтеграції була можливість надзвичайного розширення можливостей осягнення різноманіття християнської духовної і культурної спадщини.

3.3 Святе Письмо в контексті просвітницької діяльності професорів-біблієзнавців Київської духовної академії

Важливість погляду на Біблію як на об'єкт популярного вивчення та викладу. Значення виступів київської духовно-академічної професури з цієї точки зору. До сфери професійної активності викладачів КДА – дослідників Біблії – крім академічного викладання та написання науково-богословських праць, належала просвітницька й проповідницька діяльність з елементами гомілетичної і практично-моральної екзегези Святого Письма, котра часто виходила поза межі академічного навчального і дослідницького процесу. Це були й популярні публікації для просвіти парафіяльних священиків і православних мирян у церковних часописах, наприклад, «Руководство для сельских пастырей» та «Воскресное чтение» тощо [378; 549; 554; 684; 693; 695; 698], і «слова»-проповіді на тижневі біблійні читання під час Великого посту, підготовка яких була звичайним елементом екзегетичної та педагогічної діяльності київської духовно-академічної професури [377; 557].

Тому одним із невинуватих мотивів дослідження біблієзнавства в КДА ХІХ–початку ХХ ст. є еволюція київської духовно-академічної візії на Біблію як об'єкт та предмет не лише академічного викладання, а ще й популярного засвоєння у галузі народної просвіти і середній школі. Прояснення цього аспекту дозволяє, на наш погляд, краще побачити, як досліджувана доба через своїх ідеологів і речників оцінювала статус Біблії в тодішній духовній культурі та суспільній свідомості, характер сприйняття

біблійного тексту різними верствами населення, міру можливості й ефективності навчального та ідейно-виховного впливу на таке сприйняття з боку духовно-академічної професури. А з огляду на завдання КДА як осередку підготовки церковних кадрів фактично вирішувалося питання академічної популяризації Біблії богословами, проповідниками, місіонерами, просвітниками.

Адже традиційним для православної біблійної науки ще з XIX ст. був погляд на «найможливішу загальнодоступність викладу» як на необхідну рису наукового та дидактичного освоєння Біблії[517, с. 23]. А місце Біблії та її повідомлень у тодішній духовній літературі як медіатора між традицією і тогочасним суспільством віруючих з їх духовними нуждами, очікуваннями та потребами традиційно високо поцінювалося [485, 1881, № 7, с. 353]. У церковному середовищі й суспільстві в цілому постійно звучали заклики (скажімо, від митр. Філарета (Дроздова), активного діяча Російського Біблійного товариства і промотора створення Синодального перекладу) до поширення не лише слов'янської і російської Біблії, але й популярних до неї тлумачень, «спрямованих на утвердження віри та до напучування у житті» [758, с. 276].

Промовистими з цієї точки зору є науково-публіцистичні виступи двох представників різних поколінь [409, с. 45] київської духовно-академічної професури кінця XIX–початку XX ст.: Я. О.Олесницького з т. зв. «Правилами для руководства объяснительными примечаниями к русскому тексту Библии»(1877 р.) [152] та В. П. Рибінського з працями «Библия для детей» (1897 р.) та «О Библии (Публичное чтение)» (1902 р.) [614; 623].

Передумовою виникнення «Правил» Я. О. Олесницького стало створення Синодального перекладу, що викликало необхідність пошуку шляхів адекватної трансляції біблійних сюжетів, тем, ідей, смислів у сферу масової свідомості й мовної культури. Вже тоді були сформульовані важливі умови і параметри популярного викладу та вивчення біблійного тексту, а також популярного його тлумачення як засобу донесення біблійних послань і

смислів до масової свідомості [398]. Герменевтичні настанови Олесницького в нових суспільно-історичних умовах знайшли свій розвиток у теоретичних і дидактичних зусиллях одного з найвідоміших його учнів.

Позиція Рибінського як відповідь на суспільні та релігійні виклики кінця XIX – початку XX ст. Тексти В. П. Рибінського знаменували новий етап та дещо інший вимір постановки проблеми популярного викладу знань про Біблію і прилучення Біблії до широкого народного загалу. З одного боку, вони узагальнили відповідні тенденції в європейській культурі останніх десятиліть XIX ст. Для Рибінського промовистими стали приклади різних німецьких земель-держав, де міцна традиція народного вшанування Біблії, поєднана із зразковим для тодішньої Європи розвитком біблійних досліджень, розвивалася на тлі культурно-конфесійної взаємодії основних гілок західного християнства. Взірцем для вченого виступали і Сполучені Штати Америки, де «вплив Біблії відображається і в повсякденній розмові, і в публічних промовах, і в літературі, і в мистецтві. Всі питання, пов'язані з Біблією, вважаються питаннями цілого народу і цілої країни» [623, с. 367]. З іншого боку, автора, безперечно, хвилювали «справи домашні»: можливість запозичення й адаптації чужоземного досвіду викладання і популяризації знань про Біблію; своєрідність вітчизняного культурного та духовно-релігійного контексту, яка спричиняла специфічні особливості сприйняття Біблії як у масовій свідомості, так і в очах інтелектуальної еліти того часу.

Так, аналізуючи історію питання про «шкільну», «дитячу», «популярну» Біблію у Німеччині, В. П. Рибінський торкнувся питань не лише культурно-світоглядних, актуальних саме в країні, де західне християнство, особливо протестантське, поширене як у своїх консервативних, так і в ліберально-критичних формах [614, с. 3, 6, 8, 9–14]. Він розглянув також питання методологічні, значущі для розвитку дидактики викладання знань про Біблію. Їх можна поділити на дві групи.

До першої належали питання, пов'язані з принципами й критеріями популярної адаптації біблійного тексту до рівня масового і, зокрема,

дитячого сприйняття. Історично, зазначав Рибінський, така адаптація (наприклад, скорочення і трансформація тексту) робилася як із педагогічних міркувань, так і під впливом «загальних богословських поглядів часу». Панування ідей натуралістично й антропоцентрично зорієнтованої «позавіросповідної релігії», коли критерієм усього вважався людський розум і його збагачення природничо-науковими відомостями, призвів до «надто вільного», а інколи й «легковажного» поводження з Біблією і врешті-решт, до появи «таких змін та вилучень... що не можна вже впізнати Біблію, яка прийнята церквою». Підтримуючи необхідність «вироблення ясних і визначених принципів для скорочення і опрацювання тексту», В. П. Рибінський відзначив як конструктивні лише засади «виключно педагогічні та етичні», метою реалізації яких було би виховати в читачів «благоговіння та любов до повної Біблії».

Такі мотиви адаптації біблійного тексту мають на меті вирішити проблему подолання протиріччя між дотриманням послідовності й цілісності тексту та невідповідністю його викладу в повному обсязі до рівня розумового і морального розвитку дитини [там само, с. 7–10, 13–14, 21–22, 24–26]. Релігійна й етична санкція такої селекції біблійного змісту міститься як у талмудичній, так і в християнській святоотцівській традиції. Це, насамперед, необхідність і доцільність «брати до уваги розумову та моральну зрілість того, хто приступає до навчання» [там само, с. 28, 30–31].

Принципи побудови «шкільної Біблії» за В. П. Рибінським. Цікавими та показовими у тогочасному київському погляді на питання є власні зауваження В. П. Рибінського відносно ідейних і методологічних принципів побудови «шкільної Біблії». Викладач КДА наполягав на необхідності відмовитися від відомих із закордонного досвіду крайнощів, як ідейно-методологічних, так і дидактично-педагогічних, під час адаптації Біблії для дітей або ж для масової неосвіченої аудиторії. Основна вимога, проте, залишається: в будь-якому разі «скорочена Біблія повинна давати ясне уявлення про повну Біблію та слугувати перехідним щаблем до останньої».

Тут важливим є не впадати у невинувато надмірну педагогічну цнотливість і моралізаторство, коли відкидається геть усе, що нібито послаблює благоговіння перед священним текстом чи перед святинами, про які в ньому йдеться [там само, с. 31–32].

До другої групи міркувань і зауважень В. П. Рибінського належали думки стосовно досягнень та перспектив вдосконалення структурної побудови навчальної Біблії. Узагальнюючи зарубіжний досвід навчальної і популярної репрезентації біблійного тексту, дослідник зауважив, що не варто довільно перекомпоновувати й уніфікувати паралельні місця, перемішувати фрагменти пророчих, учительних та історичних книг. Таке раціональне уподібнення Біблії до звичайного літературного твору не піде на користь її об'ємному сприйняттю. І вже зовсім недоречним є внесення до навчальної Біблії різного роду раціоналістичних і науково-критичних інтерпретацій та висновків «як відомо, дуже спірних» [там само, с. 31–32].

Окрім пошуків найоптимальнішої структури біблійного тексту для популярного, а надто дитячого вивчення, для нас цікавою є фіксація Рибінським новітніх європейських тенденцій пошуку і введення до навчального процесу т.зв. допоміжних засобів вивчення й дослідження Біблії. Так, до традиційних коментарів і тлумачень, жанр яких активно пропонувався для тлумачної Біблії ще Я. О. Олесницьким, наприкінці XIX ст. до загального обігу потрапляють такі засоби: короткі ісагогічні вступи до кожної біблійної книги або групи книг; хронологічні таблиці подій, зображених у Біблії; загальні історичні нариси стародавньої та біблійної історії; мапи територій, де розгорталися біблійні події; глосарії і лексикони з поясненнями щодо маловідомих предметів, слів і виразів, котрі зустрічаються в біблійному тексті.

Аналізуючи зразкові на той час приклади закордонних шкільних або популярних Біблій (скажімо, швейцарської Гларнської 1887 р. та Бременської шкільної 1894 р. [там само, с. 18–20], В. П. Рибінський визначив корисність таких допоміжних засобів, поданих у вигляді додатків до адаптованого

біблійного тексту (насамперед, хронологічні описи біблійних подій, малюнки згаданих у Біблії предметів та їх пояснення, мапи Святої Землі тощо). Водночас, «короткі вступи до кожної книги, а також нариси історії навряд чи є необхідними, бо ж Біблія не повинна бути власне керівництвом з історії або ісагогіки» [там само, с. 33].

Така пересторога у Рибінського перегукується з намаганням дистанціюватися від тих наслідків популяризації Біблії на Заході, які могли би відкрити шлях до масового читача висновкам раціоналістичної «негативної» критики [там само, с. 32]. І це стає зрозумілим з огляду на його рефлексії щодо вітчизняних духовних й інтелектуальних обставин, у яких наприкінці XIX – на початку XX ст. відбувалося сприйняття Біблії – і в масовій свідомості, і освіченими верствами. Проблемність цих обставин, вважаємо, і стала вирішальним чинником появи аналізованих тут виступів В. Рибінського, які, окрім науково-педагогічної, наділені й релігійно-апологетичною мотивацією. Що ж тут знаходимо промовистого?

«Шкільна» або «популярна» Біблія як засіб подолання релігійного індиферентизму та знаряддя православної апологетики. Передусім, В. П. Рибінський зафіксував історичні передумови, не зовсім сприятливі для позитивного масового сприйняття Біблії та її шкільної популяризації на батьківщині: порівняно з європейськими країнами або Америкою, «на жаль, Біблія не знайшла ще такого широкого поширення у вжитку – ані в сім'ї, ані в школі». Фактично до XIX ст. «Біблія продовжувала бути надзвичайно рідкісною книгою в Росії» [623, с. 368].

Існують величезні труднощі із «знайомством зі Словом Божим» в умовах, коли «народна школа була відірваною від церкви... знайомство зі священними книгами звужувалося і вкрай обмежувалося». Традиція старої школи, «яка давала дітям до рук лише Псалтир та Євангеліє» (тобто частини Біблії з молитовно-літургійного вжитку), вже не могла бути задовільною. Нові часи вимагали знайомства дітей із «цілою Біблією, щоб не була вона для

народу невідомою землею, в якій, під проводом невизнаних вчителів, він надто легко збивається зі шляху» [614, с. 4].

Особливо В. П. Рибінський відзначає проблему індиферентного та навіть негативного сприйняття Біблії в середовищі освіченому «товаристві інтелігентному»: «до товариства т.зв. інтелігентного священна книга, вочевидь, проникає в наймізернішій кількості... у цьому товаристві мало тих, хто читає Біблію і ще менше тих, хто знає її. Це явище не можна не назвати сумним і навіть ненормальним... особливо сумною річчю є те, що байдужість до Біблії наших інтелігентів є не лише пасивною. Протягом останнього часу світська література досить діяльно прагне похитнути авторитет Біблії та протидіяти її впливам. Ці праці поширюються у значній кількості... тих, хто співчуває цим поглядам, у нас чимало» [623, с. 372].

Вище згадувалися натяки Рибінського на «невизнаних вчителів». Окрім поширюваного наприкінці XIX ст. протестантського сектантства, апологетична місіонерська протидія якому була одним із завдань Київської духовної академії, в цьому контексті слід згадати значущу для тодішньої інтелігентської свідомості постать Л. М. Толстого, який виступив із своїми неортодоксальними інтерпретаціями біблійних текстів саме з розрахунком на популярну аудиторію⁶. В. П. Рибінський писав про це: «брутальна підробка Євангелія скидалася для багатьох на істинне благовістя Христове... за слово Боже видавалися думки, що зовсім не ґрунтуються на Біблії та прямо їй суперечать». Визнаючи «сам факт сильного враження цих удавано біблійних поглядів на суспільство», Рибінський пояснює його «недостатнім знайомством з християнським віровченням та його головним джерелом Біблією» [там само, с. 374–375].

Серед причин громадської байдужості до Біблії, за В. П. Рибінським, є такі:

⁶ Євангельська «гармонія» у власному перекладі Л. Толстого російською мовою під назвою «Краткое изложение Евангелия» вперше вийшла в Женеві у 1890 році; повна версія - з грецьким та рос. синодальним паралельними текстами вийшла також у Женеві («Соединение и перевод четырех Евангелий», т.1-3, 1892- 94), а в англійському перекладі - у Лондоні (1895).

– «поширене за останній час хибне розуміння релігійності», коли вона зводиться лише до «невизначеного почуття», а ідейно-догматичний бік та джерела віровчення не мають значення;

– «загальний індиферентизм щодо релігійних питань», при якому релігія перестає бути життєвою справою кожного, а мислиться на кшталт професійно-корпоративної справи, коли «відати про питання віри загалом і знати Біблію зокрема є справою священників, монахів та богословів за професією; людина ж світська цим може не переобтяжувати себе»;

– певна «сцієнтизація» культури і свідомості: «дехто, нарешті, втратив довіру до Біблії тому, що прочули про її суперечності з наукою... в ім'я цієї науки вони вважають Біблію... книгою у наш час ... не для людини дорослої, яка стоїть на висоті сучасної культури» [там само, с. 373].

Наведені пункти промовисто характеризують суспільну та духовну атмосферу, в якій мала би здійснюватися популяризація Біблії і знань про неї саме в апологетичному дусі, себто як про Святе Письмо. Також вони виражають інтелектуальний контекстрозвитку вітчизняної біблійної науки. Вона розвивалася, як відомо, через освоєння різних світоглядних і методологічних пропозицій, уможливлене відносною інформаційно-комунікативною відкритістю до європейського культурного, наукового й богословського простору. Але освоєння це відбувалося все ж на ґрунті ортодоксальної догматичної і моральної платформи. Апологетичні завдання київських професорів як провідників офіційної богословської та ідеологічної лінії переважали над критичним налаштуванням їх як вчених-дослідників, або, вірніше, підкоряли останнє.

Отож, цілком органічною виглядає настанова, яку запропонував В. П. Рибінський, розглядаючи Біблію як предмет викладання і популяризації: враховувати її своєрідність саме як священної книги [614, с. 34]. Зрозумілою виглядає і його апологія «розумної релігійності», коли знання про Святе Письмо є важливими для його сприйняття як першоджерела християнської віри [623, с. 374, 378–381]. А усвідомлення

того, що Біблія, «написана за певних історичних обставин, має деякі властиві певному часу особливості мови та способу висловлювання» і для своєї інтерпретації потребує «певних спеціальних знань», поєднане тут із наголосом на «особливій таємниці, для розуміння якої потрібне особливе спрямування». Висновок Рибінського: «Щоб цілковито зрозуміти Біблію, потрібно йти до Церкви... Церква, за суттю своєю, є найкращим тлумачем духу й смислу Біблії» [там само, с. 382].

Отже, вважаємо зовсім невинуватими подальші звернення київського біблієзнавця-академіста до цієї проблеми і висловлювання з цього приводу. Так, в одній із пізніших рецензій на біблійні коментарі свого колеги він зазначав, що популяризація Біблії, яка здатна відігравати неабияку роль у духовному й інтелектуальному зростанні суспільства, повинна йти «в ногу» з її власне науковим дослідженням. Тому найдосконаліші популярні коментарі мають являти собою максимально точний виклад даних новітньої православної екзегетичної науки [204, с. 76–80].

«Супранатуралістичний синтез» науки й богослов'я: апологетичний лейтмотив київського біблієзнавства. Наведені вище заклики В. П. Рибінського суголосні з дидактичними настановами, які неодноразово висловлювали інші представники київської духовно-академічної спільноти, наприклад: Ф. Я. Покровський, Д. І. Богдасhevський, прот. О. О. Глаголев [372; 581]. Їх поєднало прагнення, полемізуючи з представниками західної раціоналістичної біблійної критики, зміцнити апологетичну спрямованість учбового та популярного, просвітницького викладу знань про Біблію.

Фундаментальною відповіддю на «негативну» біблійну критику в Київській духовній академії вважалося використання написаних з апологетичних позицій базових підручників, «пристосованих до потреб тих, хто навчається у вищих учбових закладах». «Ідеальний» підручник мав би репрезентувати біблійну історію, «вірну своїм джерелам і водночас захищену проти заперечень сучасної біблійної критики, висвітлену та підтверджену новітніми відкриттями там, де це можливо» [581, № 8, с. 632]. Він повинен

навчати телеологічному, провіденційному, «супранатуралістичному» інтерпретуванню провідних рушійних чинників історії; проголошувати «синергійний» погляд на взаємодію в історії надприродного і людського [там само, № 9, с. 161]. Посилаючись на широке коло наукової та богословської літератури, активно застосовуючи допоміжні засоби вивчення Біблії, він мав виховувати критично-апологетичне ставлення до раціоналістичної моделі презентації біблійної історії [там само, № 8, с. 632–663, № 9, с. 161, 163–164; 165–169].

Саме апологетичний синтез науки й богослов'я визначає критерій достовірності біблійно-історичного викладу й істинності позицій дослідника: «щире бажання сказати те, що після усіх його досліджень, вважає істинним його вчена християнська совість» [581, № 9, с. 169]. Власне тому богословська і методологічна реакція київських біблієзнавців як викладачів церковно-апологетичного спрямування виявлялася в обов'язковому акценті дидактичного характеру, спрямованому на підвищення ролі Біблії у шкільному релігійно-моральному навчанні й вихованні.

Посилення богословського змісту бібліологічних предметів мало бути спрямоване на досягнення ідеалу суспільного поширення Біблії: «замість необґрунтованих, безплідних та морально злочинних випадів проти святині біблійної – повчатися у Законі Господньому день і ніч!». Досягнення такого ідеалу типово постулювалося як виконання «обов'язку кожного християнина» [372, № 11, с. 353–380, № 12, с. 547–548, 550].

Таким чином, систематична наукова рефлексія зарубіжного й вітчизняного досвіду нагромадження й викладу знань про Біблію у специфічному ідейному та інтелектуальному контексті кінця XIX – початку XX ст. підкорювалася апологетичній інтенції речників і провідників офіційної церковної ідеології. Секуляризація суспільної свідомості, особливо помітна серед освічених верств тодішньої Російської імперії, була викликана відомими соціальними трансформаціями тієї доби й стимульована розвитком науково-критичних парадигм мислення і дискурсів висловлювання. Вона і

визначила потужний «охоронний», консервативний мотив ідеологічної реакції з боку офіційних представників духовно-академічної спільноти. Мотив цей, у свою чергу, вплинув і на тодішню візію конкретних питань розвитку біблійних досліджень і викладання знань про Біблію.

Проблема узгодження академічного вивчення Біблії з її популярною репрезентацією в міжрелігійній полеміці та місіонерських практиках: дискусії в КДА. Питання, пов'язані з представленням Біблії і знань про неї, обговорювалися в КДА в різних аспектах. В одних випадках ішлося про необхідність узгодження ієратизованого ставлення до священного тексту з вимогами і критеріями конкретного наукового аналізу (за вимогами європейської традиції біблійних досліджень) [703]. В інших випадках це було питання про репрезентацію Біблії як предмету не лише академічного вивчення, але й популярного, просвітницького викладу. Тут академічна теоретичність шукала адекватних форм адаптації до рівня буденної релігійності, до потреб масової релігійно-моральної освіти й просвіти, зокрема виховання дітей [614; 623]. При цьому відзначимо, що питання народної релігійності та її врахування в освітньо-просвітницькій праці обговорювалися і на шпальтах ТКДА [485, 1881, № 10, с. 217–219, 227–228].

Проблема узгодження академічного освоєння Біблії та її популярної ідеологічної репрезентації була промовисто виявлена протягом березня 1914 р.–лютого 1915 р. у зв'язку з обговоренням Радою КДА праці херсоно-одеського місіонера М. О. Кальнева «Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов» (Одеса, 1913 р.) та її захисту на здобуття ступеня магістра богослов'я [127; 128; 205; 228]. Дискусія, що розгорілася між членами Ради з приводу цієї праці та претензій її автора, стала етапною на шляху формулювання системи герменевтичних вимог, критеріїв та правил, що визначали специфіку богословського дослідження Біблії саме в зв'язку з популярно-просвітницьким викладом і використанням її як знаряддя в міжконфесійній полеміці й місіонерській роботі.

Чинником, який додає цікавості дослідженню цієї події, є особливість її персональної репрезентації. Найпомітнішим учасником обговорення праці місіонера Кальнєва та людиною, яка критично осмислила тогочасний досвід використання Біблії в православній місії й ідейній полеміці, став проф. В. П. Рибінський. Він був учнем і молодшим колегою видатного біблієзнавця з КДА Я. О. Олесницького, котрий ще у 1870-х рр. артикулював своєрідну герменевтику популярного роз'яснення біблійного тексту [152; 398]. Рибінський протягом багатьох років виступав в Академії науковим керівником й активним рецензентом письмових творів із біблійної тематики, мав чималий досвід оцінки наукової якості таких робіт [418, с. 78–80, 82]. Актуалізоване в ході обговорення дисертації місіонера Кальнєва питання про зіставлення академічного вивчення і популярного викладу знань про Біблію саме В. П. Рибінський аналізував й обговорював кілька років перед тим у своїх статтях і виступах [411; 614; 623].

Зрештою, «герменевтика популярного викладу Біблії» Рибінського є оригінальною через непересічність персональних інтелектуальних рис цього біблієзнавця-професіонала. Так, безперечне богословсько-апологетичне налаштування В. Рибінського водночас виразно ґрунтувалося на міцних засадах наукової раціональності й вирізнялось академізмом європейського гатунку. Його учень і молодший колега В. Ф. Іваницький згадував про «ясность, трезвость, деловитость» розуму свого вчителя, часто на противагу містичній інтуїції та «религиозному парению». Він вважав його «очень знающим специалистом», який завжди був «в курсе новейших течений своей науки, внимательно следил за научной литературой». Ця обізнаність Рибінського визначала, з одного боку, його «огромную терпимость к так называемым «рационалистическим» взглядам и теориям», а з іншого – здатність критично їх оцінити та «указать на действительно слабые места теории». Означені якості демонстрували природжену схильність В. П. Рибінського до наукового узагальнення та синтезу, до об'єктивного оцінювання. Науковець міг «распутать самый сложный научный клубок и,

отбросив все мелочи, все, что только осложняло существо дела, вышелушить основное зерно теории, научного мнения и дать ей правильную оценку» [52, с. 1 зв., 2 зв., 3, 3 зв., 4, 6].

Інституційним чинником, що актуалізував проблему зіставлення «науково-академічного» і «практично-ідеологічних» (місіонерського та полемічного) дискурсів, був статус самої Академії як «духовного» навчального закладу. Завдання теологічної освіти поєднувалося тут із потребою професійної підготовки або священнослужителів вищого рівня, або церковних педагогів, просвітників і місіонерів. Тож мав бути дотриманий баланс теоретичного теологічного вишколу й практичної формації церковних «ідеологічних працівників». Цього вимагала передовсім «практично-містична» природа православного богослов'я, де освоєння догмату є вкоріненим у молитовно-літургійну практику. Це було необхідно і з огляду на тогочасні актуальні потреби ідейного протистояння «іновірним» впливам (у якому полеміка навколо Біблії стала одним з наріжних каменів), а також антирелігійній компоненті, що народжувалася й міцнішала в російській імперській культурі кінця XIX – початку XX ст.

Це постійно спонукало академічну професуру враховувати ступінь придатності «академічно», по-богословському освічених своїх вихованців до виконання практичних завдань православного церковного служіння, керівництва та місії. Адже в такому служінні матеріал богословського пошуку, за всієї своєї суперечливості, без якої неможливий розвиток, має застосовуватися для якомога ефективнішого популярного роз'яснення й зміцнення церковної догматики й практик.

Ідейна цільність та практичність богословської освіченості, як вдалося дослідити раніше, були важливими критеріями оцінювання дослідницької праці у царині бібліології на рівні студентських курсових і випускних кандидатських робіт. Ці критерії продовжували діяти і для оцінювання праць, що висувалися на здобуття магістерського богословського ступеня. Як побачимо, це стало актуальним і для випадку, що тут розглядається.

Та й повсякденна праця з ідейного захисту й популяризації православного віровчення, моралі та церковної практики (зокрема базована на Біблії), пам'ятаймо, складала завдання як академічної професури, так і вихованців КДА на ниві церковного письменства й проповідництва, просвітництва і педагогіки, катехизації та місії. Завдання це також вимагало досконалого пристосування набутих впродовж навчання та дослідницької праці теологічних знань до особливостей народного світосприйняття, масової, буденної релігійності, до рівня освіченості пересічного віруючого. Це і спонукало до постійних пошуків шляхів популярної адаптації біблійних відомостей, до віднайдення необхідного балансу наукової академічності й популярності: «строгий, заснований на філології метод пояснення, здорові критичні прийоми, витриманість та ґрунтовність висновків, при стислості та якомога можливій загальнодоступності викладу» [517, с. 23].

Врешті-решт, значно ускладнював популяризацію біблійно-богословських знань негативний вплив такого «хворобливого» прояву кризи церковної культури, актуалізований особливо з 1880-х рр., як хибне «опрощення», деінтелектуалізація церковних практик: «дивний розрив між богослов'ям і благочестям, між богословською вченістю і молитвеним богомислієм, між богословською школою та церковним життям... між «інтелігенцією» й «народом» у самій Церкві», коли відчужене від потреб реального церковного життя «шкільне богослов'я» «перетворювалося на предмет викладання, переставало бути розшуком істини або сповіданням віри», породжуючи в церковному середовищі «богословську афазію», «агностицизм заради удаваного благочестя», «гносимахію» [758, с. 636–637].

Центральним пунктом дискусії, яка виникла в Раді КДА з приводу магістерської роботи М. О. Кальнева, став негативний відгук члена Ради, екстраординарного професора першої кафедри Святого Письма Старого Завіту В. П. Рибінського, який фактично виступив неофіційним рецензентом. Контрастуючи в головних оцінках із відгуками офіційних рецензентів (в. о. доцента кафедри «історії та викриття російського сектантства» свящ.

М. Фетисова та позаштатного заслуженого професора С. Т. Голубєва), цей не зовсім типовий виступ був завершений доволі різким висновком про те, що «академія ні в якому разі не може прикласти до цієї праці своєї печатки присудженням автору магістерського ступеня» [205, с. 302–303].

Зауваження та закиди проф. Рибінського – штатного академічного біблієзнавця з багаторічним на той час стажем наукової та викладацької праці – стосувалися загальних підходів, принципів і методів уживання Біблії (саме як сакрального тексту, як Святого Письма) в церковній ідеологічній практиці (в цьому випадку – в міжконфесійній полеміці й місіонерській роботі). Вони ґрунтувалися на певній герменевтичній традиції, що склалася в КДА впродовж кількох попередніх десятиліть на підставі історичного підходу, використання наукових даних і методів, зокрема з актуальних закордонних джерел [420, с. 61–66]. Здійснювався постійний пошук балансу між вірністю догматичній традиції й евристичними можливостями наукової раціональності. Це втілювалося в систему оцінювання письмових робіт із бібліології, що претендують на богословський ступінь [418, с. 78–80]. У відповідному контексті і варто розглядати мотиви та критерії, на підставі яких академіст-біблієзнавець В. П. Рибінський артикулював свої зауваження до дисертації місіонера М. О. Кальнєва.

Головна загальна претензія Рибінського – відсутність у рецензованій роботі «наукового характеру», «прийнятих у наукових працях прийомів», «того, що називається дослідженням». Неофіційний рецензент конкретизує цей закид так: твору Кальнєва бракує «цілісності»; недостатньо обов'язкових для наукових праць посилань на літературу; наявні ж посилання демонструють нездатність автора побачити у використаних джерелах головне; з найважливіших питань джерела та коментарі просто ігноруються. Обов'язкові для православних богословських праць посилання на святоотцівську літературу є недбалі і недоладні: часто цитати подаються «з других рук», до того ж перекрученими [205, с. 279–281]. Щодо систематичності та ретельності обробки матеріалу й доречності його

застосування, то, на думку Рибінського, автор не лише не є оригінальним, але й робить «крок назад» порівняно з відомими тоді попередниками в опрацюванні своєї теми [там само, с. 283–284].

В. Рибінський, маючи відомий власний досвід аналізу питання популяризації православного богослов'я на біблійному ґрунті [614; 623], відзначав хибність тієї «популярності» та «спрошень», до яких удався його візаві. За підходом, який обрав Кальнєв, вважав рецензент, неможливо написати по-справжньому наукову роботу, бо «елементарність» обертається примітивною вульгаризацією. Не вдасться таким чином створити і насправді популярної праці, адже вона не відповідає важливим критеріям дійсної популярності: наявності нового, часто піонерського, оригінального досвіду популяризації у цій сфері, а також особливого мистецтва в методах самого популяризатора. Рибінський, навпаки, відзначив відсутність новизни, оригінальності й самостійності. Рецензована праця, недолуго наслідуючи попередників, крокувала назад порівняно з ними [205, с. 282–284].

Полемічне налаштування праці, що захищалася, мало би бути її сильним боком. Проте й тут В. П. Рибінський фіксував суттєві недоліки у побудові полеміки з «сектантами». Це: відсутність чітко визначеного об'єкта полеміки з тієї чи іншої теми; невизначеність меж застосування певних аргументів щодо тих чи інших «сектантських» течій; анонімність посилань на джерела «сектантських» поглядів, що унеможливлювала їх перевірку й уточнення; відсутність системності та послідовності у викладі й спростуванні неправославних поглядів [там само, с. 285–286].

Проте, окрім, загальних теоретичних і методичних закидів, все ж центральне місце у відгуку професора Рибінського посіла критика допущених здобувачем магістерського ступеня «суттєвих дефектів, насамперед у тлумаченні Святого Письма» [там само, с. 286]. Важливість герменевтичних вимог і правил, які прямо чи опосередковано виголосиввидатний київський біблеїст, полягає не лише у можливості з їх допомогою краще осягнути особливості тогочасного академічного,

раціонального наукового та богословського підходу. Також це є важливим з точки зору розуміння теоретичних і практичних засад спеціального застосування біблійного матеріалу в місіонерській роботі й міжконфесійній полеміці – зокрема тих, що були чинними для КДА і в тодішній релігійній ситуації.

Адже «сектантство» різних напрямів, що виникало і розвивалося переважно в українських землях Російської імперії на східнохристиянському духовному й соціальному підґрунті, ініціювалося, запліднювалося та живилося найчастіше саме європейськими протестантськими впливами «нової хвилі» XVIII–XIX ст.

Потяг до персоналізованої, сердечної, неформальної релігійності, піднесений і пропагований т.зв. пієтизмом та реалізований у практиці різних релігійних дисидентів лютеранського й реформатського віровизнань, менонітів, баптистів, подібно, як і в добу класичної Реформації, ґрунтувався на засадах *Sola Scriptura*. А на просторі вітчизняного духовного дисидентства, у т. зв. «сектах» – як «раціоналістичних», так і «містичних» – утвердження Біблії як незаперечного джерела істини й авторитету відбувалося найменшою мірою в раціонально-теологічний спосіб. Нерідко це набувало форм стихійного, проте щиросердного і натхненного тлумачення на власні очі прочитаного священного тексту.

На початку ж XX ст. легалізація цілої низки неправославних віровизнань, яка виявилася одним із небагатьох ліберальних наслідків революційних подій 1905–1907 рр., активізувала їхню діяльність і стала сильним викликом для офіційного православ'я. «Протисектантська» місіонерська діяльність, що провадилася через спеціально для цього створені церковні структури й інститут «епархіальних місіонерів», стала важливим ідеологічним складником релігійного життя в державі. Відповідно, й духовні академії (а Київська тут була ключовою саме з «антипротестантського» боку) мусили забезпечувати кадрову підготовку «антисектантської» боротьби та її належний богословський рівень.

Що ж важливого та евристично цінного знаходимо в «біблійно-герменевтичних» зауваженнях професора Рибінського? Вже перше з них конкретизувало питання застосування біблійного матеріалу в місіонерській роботі. Бо ж навіть «з точки зору завдань, поставлених самим автором», «для користі самої місіонерської справи», на думку рецензента, «спрощення у тлумаченні Св. Письма повинно мати певні межі». Точніше, йшлося про виправдану можливість «вилучити з тлумачень звичайний для наукових праць філологічний, археологічний та історичний матеріал». Втім така процедура спрощення сама по собі «не звільняє від обов'язку подавати відомості про Біблію цілковито точні та показувати своїм супротивникам зразок правильного ставлення до біблійного тексту – правильної екзегези». Тож найголовніше завдання місіонерської роботи та «протисектантської» полеміки «полягає у тому, щоб запровадити належне ставлення до Біблії та підняти своїх супротивників до рівня вірного тлумачення біблійного тексту». Адже хибні релігійні вчення, з православного академічно-богословського погляду, є наслідком порушення важливих герменевтичних правил і породжені похибками мислення. Такі вчення є результатом неосвіченого, а тому невірного тлумачення Біблії; відсутності розуміння цілісності біблійного світогляду; виокремлення слів та цілих фрагментів з їхнього контексту. Саме на цих підставах виникає свавільне тлумачення [там само, с. 287]. Невипадково й далі В. П. Рибінський наголошував, що «запровадження належного тлумачення Св. Письма повинно складати фундамент усієї протисектантської полеміки» [там само, с. 290].

Та що ж заважає «правильному ставленню» до Біблії – однаково, як неосвіченому «сектанту», так і місіонеру-полемісту, який у недолугому прагненні бути «елементарним», «зрозумілим», «популярним» у неосвіченій аудиторії, спрощує та вульгаризує свої свідчення та тлумачення, фактично «віддзеркалюючи» й відтворюючи усі герменевтичні вади своїх опонентів. Систему цих вад Рибінський і викривав на прикладі рецензованого матеріалу. Серед них: манера висмикування окремих біблійних фраз із контексту та

нагромадження текстів без їх належного роз'яснення; «насилля над біблійним текстом» – намагання витягти звідти понад того, що там міститься; «залучення до справи місць спірних, неясних та міркувань непереконливих», таких, що суперечать «здоровому глузду». Так виникає «ставлення до Біблії чисто зовнішнє, поверхове... начотницьке» [там само, с. 288].

Професор-біблієзнавець відзначив також: неосвіченість автора у відомостях із біблійної археології, біблійної історії, питаннях біблійного канону, походження й авторства окремих біблійних книг; врешті-решт – «невизначеність уявлень про зміст біблійного тексту». Самі ж правила тлумачення Святого Письма, хоча й компілював автор з існуючої вже літератури, проте подавалися неточно, що затемнювало їхній зміст та «ще більше зменшувало їхнє значення». Загальним же недоліком у подібних спробах використання біблійного тексту є небажання його аналізувати, відсутність потреби у «ґрунтовному й систематичному дослідженні Біблії за кращими та авторитетними тлумаченнями», «потягу до ґрунтовних довідок за Біблією та бібліологічною літературою» [там само, с. 288–291]. В. П. Рибінський, таким чином, виявив справжні корені нехтування науковістю й академічним підходом у дослідженні та використанні Біблії.

Він щедро проілюстрував свої висновки численними прикладами «недолугого екзегезиса», що спирався на невірний переклад біблійних слів і зворотів; на позаісторичне, анахронічне пояснення певних давніх звичаїв, зображених у Біблії; на довільне тлумачення старозавітних пророцтв нібито у новозавітній перспективі; на позаконтекстуальне уявлення про сенс цілих біблійних книг (як-от, Екклезіаста); на плутанину в питаннях біблійного богослов'я (скажімо, не розуміння «літери і духа» старозавітного закону щодо суботнього дня); врешті-решт – на безліч «натягнутих» тлумачень, запропонованих читачеві без жодного роз'яснення [там само, с. 291–298].

Звідси висновок про те, що подібні «тлумачні прийоми» руйнують зв'язок із традицією біблійної екзегези та з практикою академічного вивчення й викладання Біблії. Тож вони «не заслуговують на заохочення» [там само,

с. 298–299]. А інтереси богословської науки й користь місіонерської справи потребують виправлення подібних вад і викривлень [там само, с. 303]. Отож, не дивним постає різке заперечення Рибінським академічної, богословської цінності роботи Кальнева, наведене вище.

Втім, принцип об'єктивності спонукає нас не обмежуватися лише викладом та аналізом позиції В. П. Рибінського. Справедливим буде нагадати, що обговорювана праця М. О. Кальнева була-таки рекомендована до захисту на спеціальному колоквиумі; захист відбувся, і магістерський ступінь автору було присуджено. Цікаво, що на обох етапах, обговорення та захисту, під час голосування склад Ради КДА поділився рівно навпіл, і лише офіційна позиція керівництва визначила позитивний для здобувача результат. При цьому деякі члени Ради і після обговорення, і під час захисту скористалися можливістю висловитися й пояснити власні позиції та мотиви голосування [127, с. 177–178; 149, с. 304–306].

Звертаємо увагу на це з двох основних причин. По-перше, напружене обговорення та неоднозначне голосування виявили реальну проблемність феномену присутності біблійного слова – водночас і в просторі «елітарного» академічного богословствування, і в царині «популярних» церковних практик: просвітницької, катехитичної, місіонерської, полемічної. По-друге, тут викрилася неоднозначність мотивів, принципів і критеріїв оцінювання подібних практик. Як «академічний», так і «позаакадемічний» підхід виявилися однаково раціоналізованими й аргументованими. Про це свідчать виступи рецензентів, відгуки і голосування решти членів Ради КДА. Адже фіксуємо моменти, коли позиція проф. В. П. Рибінського залишалася незаперечною та знаходила підтримку – але також і виступи, де виявлялися обґрунтованими аргументи його опонентів.

Так, ані офіційні рецензенти праці М. О. Кальнева, ані члени академічної Ради, що пристали на їхній бік у голосуванні «за», так і не змогли, а подекуди навіть не намагалися спростувати тези Рибінського про відсутність у цієї роботи науково-богословського значення. Вони часто

прямо погоджувалися з неофіційним рецензентом у цьому твердженні, зокрема і стосовно оперування біблійним матеріалом. Так, С. Т. Голубєв погодився, що розуміння здобувачем Біблії є «звичайним, тобто позбавленим вчених ускладнень» [128, с. 276]. Свящ. М. Фетисов також визнав, що підхід Кальнєва не лише базується на допущенні екзегетичних «неточностей», а навіть вимагає «збереження за певним місцем такого смислу, який поступається вже новітнім висновкам біблійно-тлумачної науки» [228, с. 259]. Ба більше, Фетисов сам спромігся віднайти у рецензованій праці численні випадки вульгаризації правил екзегези; приклади «утрирування» при роз'ясненні біблійних слів та виразів; зразки полемічних «заперечень, залишених без відповіді»; «прикрих недоглядів автора»; «пропусків необхідних слів»; а також «місць, що потребують культурної обробки» [там само, с. 269–270]. Тут офіційний рецензент, як бачимо, насправді мало відрізнявся від критично-негативно налаштованого Рибінського.

Подібний мотив вирізняв і міркування тих членів Ради, які зважилися пояснити мотиви своїх голосувань – незалежно від того, чи підтримали вони здобувача, чи ні. Так, екстраординарних професорів свящ. Василя Прилуцького, М. Ф. Мухіна, М. К. Маккавейського та П. П. Кудрявцева (голосували «проти») переконали аргументи В. П. Рибінського. Проф. Кудрявцев спеціально відзначив, що офіційні рецензенти не довели наукову вартість обговорюваної праці; натомість, проф. Рибінський викрив її суттєві недоліки. Захист дисертації на колоквіумі ще й посилив негативну думку Кудрявцева. Промовистими виявилися міркування членів академічної Ради, які висловилися за допущення праці М. О. Кальнєва до захисту та (або) за присудження автору магістерського ступеня. Екстраординарний проф. С. О. Песоцький, погодившись із тим, що «удостоювати ступенем магістра твір, в якому виявлені настільки різкі недоліки, не є можливим», усе ж запропонував «заохотити» автора ступенем магістра за його «заслуги у боротьбі з сектантством». «Недостатнім для ступеня магістра» вважав твір Кальнєва і екстраординарний проф. свящ. М. Гроссу; лише за наслідками

захисту він висловився позитивно. А інспектор КДА, заслужений ординарний професор кафедри Святого Письма Нового Завіту архім. Василій (Богдашевський), авторитет якого як біблієзнавця був в Академії незаперечним, після прочитання твору «залишився дуже незадоволений, особливо екзегетикою, яка не має зовсім наукового характеру». І лише «на підставі академічної практики, за якою головну відповідальність за присудження вченого ступеня несуть офіційні рецензенти», він проголосував позитивно [127; 149].

Втім, не можемо обминути аргументи, які переконали-таки добру половину членів Ради та схилили думку й рішення академічного керівництва на користь місіонера Кальнева з його антисектантською працею. Зупинимось, радше, не на ідеологічних доказах на кшталт важливості й корисності антисектантської діяльності здобувача та його поважних заслуг на цій ниві. Йтиметься про ті аргументи, які найчіткіше окреслили саме герменевтичний характер колізії, пов'язаної з застосуванням біблійного тексту в популярних церковних практиках – просвітницьких, виховних та місіонерських.

Міркування цього гатунку найвиразніше виклав у розлогіму відгуку офіційний рецензент, в. о. доц. свящ. М. Фетисов. Адже він, молодий викладач, на відміну від маститого церковного історика та штатного академічного «розколознавця» проф. С. Т. Голубєва не міг покладатися лише на власний авторитет і мусив аргументувати свою позицію. Що ж в цьому випадку заслуговує на увагу?

Фетисов, мабуть, у зв'язку зі специфікою рецензованого тексту і роду занять його автора, намагався увиразнити суттєву проблему застосування систематизованих наукових і богословських знань (зокрема біблійних) у церковній місіонерській практиці. Ця проблема, як видно з його слів, – у драматичній «роздвоюваності особистості місіонера», змушеного «пристосовувати наукові дані до особливостей народного світогляду певного моменту й певного місця». Такий місіонер, «науково освічений сам по собі», повинен адаптувати зміст і форму власних знань до потреб аудиторії, яка у

своїх релігійних ваганнях, запереченнях та пошуках керується здебільшого «містичними почуттями», «не хоче знати ані тієї логіки, ані тих методів порівняння, узагальнення та індукції, якими так блискуче вирізняється наука». Тож «відсутність повного простору для дії наукового апарату» найчастіше призводить до «вимушених промахів та певної однобічності з сучасної точки зору біблійної та церковно-історичної науки», «вимагає інколи деяких неточностей», скоріш, інтуїтивного застосування «багатьох біблійних місць, керуючись загальним відчуттям біблійної істини». Переважає не наукова точність та коректність, навіть не прищеплення народній свідомості багатства й глибини богословської думки – а лише загальне «збереження цілості передань Церкви або принципів віри». Це, на думку офіційного рецензента, не лише виправдовує подібним чином ґрунтовану працю місіонера, але й «спонукає також і строгу, серйозну науку... поглянути особливим чином на місію та тих, хто її самовіддано здійснює» [228, с. 252–259].

Це усвідомлення і визначило його позитивну оцінку праці здобувача – попри масу віднайдених у ній недоліків.

А щодо позиції інших членів Ради КДА, то припускаємо, що їхня мотивація була складною. Так, схвальне голосування авторитетних таких біблієзнавців, як архім. Василій (Богдашевський) чи свящ. О. О. Глаголев, могло бути мотивованим і «позаакадемічними» міркуваннями, наприклад, ідеологічними: «протисектантська місія» сприймалася як така собі недоторкана «священна корова». Також не виключаємо і зумовленого непослідовністю характеру та браком особистої принциповості прагнення до морального компромісу [732, с. 42–43]. Протена позитивну оцінку праці М. О. Кальнева частини членів Ради КДА вплинули й аргументи офіційного рецензента, який порушив актуальне питання і закликав до його уважного вивчення й розв'язання.

Отже, дискусія, що виникла в Раді навколо магістерської дисертації відомого православного місіонера й «антисектантського» полеміста,

вихованця Академії, продемонструвала складність і суперечливість узгодження академічного – наукового й богословського – освоєння Біблії з її популярною ідеологічною репрезентацією в місіонерській роботі та міжконфесійній полеміці. Необхідність дотримання раціоналізованих богословських правил біблійної екзегези та певних наукових процедур аналізу й інтерпретації Біблії мала узгоджуватися з об'єктивною потребою у спрощенні й уніфікації біблійних тлумачень заради популярного утвердження церковних догматів і практик.

Відтак, означена дискусія стала етапною для тривалого процесу формулювання в стінах КДА системи відповідних вимог, правил і критеріїв оцінювання, які цього разу можуть бути реконструйованими на підставі зауважень, вимог та оцінок, котрі артикулювали проф. В. П. Рибінський і його колеги. Відзначаємо кореляцію з аналогічним попереднім досвідом київської духовно-академічної корпорації кінця ХІХ – початку ХХ ст.: «правилами» до укладання популярних біблійних тлумачень Я. О. Олесницького; принципами ізакономірностями побудови науково-навчальних ісагогічних «вступів» С. М. Сольського; вимогами й оцінками, уміщеними у викладацьких відгуках до бібліологічних творів студентів і вихованців КДА; розмірковуваннями та пропозиціями до створення популярної «шкільної» Біблії, котрі оприлюднив той же В. П. Рибінський.

Ця колізія була підґрунтям не лише теоретичного, але й практичного протиріччя між «концептуально» налаштованою, раціоналізованою за зразками новоєвропейської науки «академічною» богословською культурою й ідеологізованою, базованою на максимально спрощених, адаптованих до масової релігійної свідомості практикою церковного місіонерства і міжконфесійної полеміки. Актуальність і драматизм зустрічі науково-академічного і місіонерського дискурсів дослідження, інтерпретації та практичного застосування Біблії виявилися у тому, що обидві ідейно-інтелектуальні стратегії були раціонально аргументованими й однаково знайшли прихильників між членами професорської корпорації. Це й

відобразилося у рівному розподілі голосів під час обговорення і захисту дисертації М. О. Кальнєва.

Кореляція вимог і критеріїв, які застосували офіційні та неофіційні рецензенти під час обговорення цієї праці, з попереднім досвідом оцінювання значного масиву студентських кандидатських та магістерських дисертацій, є досить великою. Як видно, і позитивні, і негативні оцінки рецензованої праці у своїх мотивах та аргументах однаково апелювали до тієї системи вимог і критеріїв, яка протягом кількох попередніх десятиліть склалася в КДА і застосовувалася, зокрема, до оцінювання письмових творів з біблієзнавства.

Попри свою ідейну цілісність, означена система вимог і критеріїв оцінювання все ж вирізнялася внутрішньою методологічною суперечливістю. Ідейно-догматична ангажованість, спрямованість на утвердження й захист власної конфесійної позиції і безумовне заперечення «іновірних» поглядів як «неправдивих» тут врешті-решт брали гору і над науковою систематичністю та об'єктивністю, точністю даних і коректністю формулювань. Домінувала вона і над богословською глибиною думки та вишуканістю догматичних суджень. Охоронний характер подібної «ставки на опрощення», на деінтелектуалізацію, на «виключення побудованого на принципах розумності богослов'я з суті Православ'я» [758, с. 265, 536] визначив і недосконалість біблійних популяризацій, здійснюваних на такому підґрунті. Означена суперечливість повною мірою далася взнаки і визначила неоднозначність оцінок дисертації М. О. Кальнєва та кінцевий результат її захисту.

Звертаємо особливу увагу на ідейну й теоретичну позицію проф. В. П. Рибінського. Вона була визначена попереднім розвитком київського біблієзнавства саме в його науковому значенні (насамперед, доробком попередників та вчителів Рибінського – проф. С. М. Сольського та Я. О. Олесницького), вкорінена в досвід європейських досліджень Біблії. Ця концепція ставила завдання православної біблійної апологетики у досить тісний зв'язок із науковим мисленням, застосуванням актуального наукового матеріалу та методології. Пошуки адекватної й ефективної моделі

діалогу науки й богослов'я (з урахуванням усієї складності та суперечливості зіставлення наукового й теологічного дискурсів на біблійному ґрунті [422]), в авторській парадигмі Рибінського були помітним етапом у виробленні в КДА певної герменевтичної програми. Вони представляли переконливу спробу розробки стратегії у царині дослідження й викладання Біблії – і як визначного культурно-релігійного феномену, і як сакрального тексту.

Позиція, котру виголосив проф. Рибінський, може бути розглянута як через призму наукового й богословського досвіду освоєння Біблії, так і в світлі застосування біблійних знань у популярних церковних практиках катехизації, просвіти, місіонерства. Для свого часу, саме з герменевтичного боку, вона видається безперечно творчою, плідною та перспективною – такою, що у сприятливому майбутньому уможливила би позитивний розвиток вітчизняної біблійної науки – у гармонійній та синергійному взаємопосиленні основних історично сформованих аспектів дослідження й інтерпретації Біблії: богословсько-апологетичного й науково-критичного.

Пошуки такого діалогу вже з середини 1870-х рр. анонсувалися в російському духовно-академічному середовищі [напр.: 527, с. 189–190]. Вони були певним ідеалом та, водночас, практичним дороговказом, принаймні, двох поколінь київських біблієзнавців. Для нинішніх спроб подолати трагічну руйнацію вітчизняної біблієзнавчої традиції, що сталася у ХХ ст. в духовній та світській школі, важливим є дослідження, реконструкція й актуалізація досвіду, нагромадженого протягом найпродуктивнішого етапу розвитку київської духовно-академічної культури.

Висновки до третього розділу

Розвиток київського духовно-академічного середовища ХІХ – початку ХХ ст. показав своєрідність внутрішньої еволюції навчальної й

дослідницької праці з біблієзнавства та шляхів залучення до неї європейського досвіду.

Саме в цей період під впливом негативних і позитивних культурно-ідеологічних чинників акумулювався трансформаційний ефект академічних Статутів 1814, 1869, 1884, 1910–11 рр., складалася потужна джерельно-бібліотечна й методична база, плідно розвивалися дослідницькі, педагогічні та просвітницькі зусилля кількох поколінь викладачів Академії, усталюючи предметно-дисциплінарну структуру вивчення Біблії.

Бібліологічна освіта, оперта на вітчизняну дослідницьку традицію та на доволі інтенсивну рецепцію зарубіжного досвіду у цій галузі, стала важливим і потужним компонентом освітнього процесу в КДА. Формована тут структура бібліологічних учбових предметів і досліджень визначалася специфікою вищого церковного освітнього закладу: вивчення, дослідження й актуальне застосування Святого Письма та святоотцівської спадщини становили базис православної богословської підготовки. Утворення кафедр Святого Письма Старого й Нового Завіту, біблійної історії, біблійної археології та давньоєврейської мови, що закріплювалося статутами, стало інституційно-структурним ядром системи біблієзнавчої освіти в КДА.

Зміст і дидактика цієї системи визначалися традиційною ісагогічною, екзегетичною та богословською спадщиною, досвідом тогочасного наукового вивчення Біблії і пошуками у сфері методики викладання знань про Біблію. Обговорювалося створення освітніх ісагогічних «вступів»; загальнодоступної «шкільної тлумачної Біблії»; поліпшення біблійної освіти в православних духовних школах, зокрема вивчення біблійних мов. Саме освітньо-дидактичні потреби визначали жанри і тематику біблієзнавчих публікацій в академічних виданнях КДА.

Статус КДА як церковного навчального закладу зумовив домінування апологетичних завдань і настанов у викладанні Біблії. Дидактична позиція київських біблієзнавців, відтак, виявилася в апологетичному наголосі на підвищення ролі Біблії в академічному та шкільному релігійно-моральному

навчанні й вихованні. Наприкінці XIX – на початку XX ст. були сформульовані основні критерії та вимоги до навчального викладу знань про Біблію, створено концепцію ідеального підручника з біблійної історії, пропагувався доробок західних біблієзнавців-апологетів. Головним мотивом виступало апологетичне утвердження православної догматики, літургійної практики та моралі відповідно до завдань катехизації, місії та виховання.

Корпус викладацьких відгуків і рецензій на твори та дисертації вихованців КДА з біблієзнавчої тематики, вперше введеній до наукового обігу й проаналізований у цій дисертації, узагальнено й об'єктивно представив професорські дидактичні візії та учбовий досвід студентів у галузі вивчення та дослідження Біблії. Зафіксовані цими документами вимоги та оцінки, образи «досконалого студента» і «досконалого дослідника» Біблії, висвітлили персональні дидактичні практики й герменевтичні програми київських біблієзнавців. Вони відзначаються апологією автентичності, достовірності, єдності й ідейної цілісності біблійного тексту, якій мало слугувати застосування наукових даних та дослідницьких технік.

Специфічною для КДА стала презентація Біблії як предмета не лише академічного, але й популярного викладу за потребами масової релігійно-моральної просвіти та місіонерських практик. Пошук форм адаптації біблійного знання до православної буденної релігійності стимулювали: статус самої КДА як богословського закладу; «практично-містична» природа православного богослов'я, де освоєння догмату є вкоріненим у молитовно-літургійну практику; актуальні потреби протистояння «іновірним» впливам; антирелігійна компонента в російській імперській культурі. «Шкільна» або місіонерська популяризація Біблії мала долати релігійний індиферентизм та слугувати зняттям православної апологетики.

Відповідні пошуки в КДА кінця XIX – початку XX ст. відбувалися не лише у формі «шкільної» популяризації Біблії, але і в обговореннях питання застосування біблійного матеріалу в місіонерській праці. Ці дискусії продемонстрували протиріччя між раціоналізованою на зразок

новоєвропейської науки «академічною» богословською культурою та ідеологізованою, адаптованою до масової релігійної свідомості практикою просвіти, місіонерства та міжконфесійної полеміки.

В умовах, коли біблійна історія була зразком для осягнення історії людства загалом, популяризація Біблії ставала виразно апологетичною, а у викладах мав домінувати «розбір негативних думок щодо походження та змісту» книг Святого Письма, київські викладачі-біблієзнавці здійснювали творче наукове опрацювання біблійного матеріалу, доповнювали й оновлювали свої предмети новими дослідженнями і практиками. Пошук київськими академістами синтезу традиційно-апологетичного та наукового освоєння Біблії означав розширення сфери інтелектуальної свободи. Це відобразилося на початку ХХ ст., коли активна участь видатних київських професорів-біблієзнавців у спробах реформування духовної школи впливала на тодішні освітні трансформації.

РОЗДІЛ 4 БІБЛІЄЗНАВЧІ СТУДІЇ В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ І ВІТЧИЗНЯНИЙ КОНТЕКСТИ

Дисциплінарне структурування київського духовно-академічного біблієзнавства як системи наук розкривається в загальнотеоретичному аспекті під кутом зору синтезу наукового та релігійно-богословського знання, у зв'язку герменевтики й екзегези з комплексом критично зорієнтованих текстологічних, лінгвістичних, історичних дисциплін, що динамічно взаємодіють [462, с. 30; 527, с. 189–191; 710, с. 75–76]. З теологічного боку таку взаємодію уможливорює «халкидонське» визнання «Бого-людської природи» біблійного тексту: його ієратичне сприйняття як літургійного та містифіковане переживання як особисто адресованого «Слова Божого» синтезовані з раціоналізованою його оцінкою як «слова людського», історичного феномену, реальність якого довели «священні письменники». «Натурально теологічне» обґрунтування дієвості науки в цілісній системі біблієзнавчого знання утверджує духовну цінність пізнання природи й світу для глибшого розуміння їх як «творіння Божого» та Біблії як його «символічного відбитку». З релігієзнавчої ж точки зору так «працює» конкретне застосування принципу дуальності, котре враховує «надприродно природні» смислові зв'язки та конотації, суттєві для релігійної свідомості в їх історичній проекції на процес релігійного пізнання і відповідні дослідницькі практики. Так створюються підстави для гносеологічного оптимізму щодо осягнення біблійних сенсів та визнання продуктивності для біблієзнавства наукових підходів і практик.

Основні напрями наукових біблієзнавчих студій у КДА ХІХ – початку ХХ ст. змістовно, методологічно, дидактично були тісно пов'язані з навчальними завданнями цього православного богословського навчального закладу. Вони формувалися в дієвому діалозі київської біблійної науки з «західною» (європейською та світовою), особливо протягом ХІХ ст.

[527, с. 184–188; 517, с. 21, 24–27, 30–34; 518, с. 134–141], що й викликало формування цілої палітри герменевтичних стратегій критичного освоєння та рецепції західних здобутків. Нарешті, їх еволюція як системи дослідницьких практик відбувалася під впливом внутрішніх (негативних і позитивних) ідейних та соціокультурних чинників. Окрім дослідницьких дисциплін, визначених загальносвітовими тенденціями, тут отримали розвиток напрями, що характеризували специфічно православну ідентичність київського духовно-академічного біблієзнавства.

4.1 Основні напрями біблієзнавчих студій у Київській духовній академії XIX – початку XX ст.

Розвиток біблієзнавчих досліджень у православному духовно-академічному середовищі в XIX – на початку XX ст. Поступ біблієзнавчої науки в православному духовно-академічному середовищі Російської імперії цього періоду не був цілісно-послідовним. Нерівномірність цього розвитку відзначалася в поділі її історії на дві частини [517; 456]. В першій половині XIX ст. розвиток стимулювався появою у XVIII ст. виправленої слов'янської Біблії та «великої тлумачної бібліотеки» на цей текст, а також відомим перетворенням духовно-навчальних закладів, яке «повинно було посилити і наукову активність».

Перші спроби початку XIX ст. у галузі тлумачень на окремі біблійні книги; герменевтики та біблійної історії виглядали обнадійливо. Серед київських академічних авторів тут відзначалися проф. прот. І. М. Скворцов – автор «Записок на послание ап. Павла к Ефесянам» (1838 р.) [659] та єп. Інокентій (Борисов), який особливо уславився біблійно-історичними творами «Жизнь святого апостола Павла» й «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (1828–1830) [470; 471].

Формувалися критерії оцінки науковості православних біблієзнавчих досліджень: «строгий, заснований на філології метод роз'яснення, здорові критичні прийоми, стриманість та ґрунтовність висновків, стислість і доступність викладу»; дедалі більша увага приділялася методу, предмету, змісту досліджень, ретельності опрацювання даних, значущості наукових результатів [517, с. 8–14; 18–20; 22–28; 30–34; 456, 1901, т. I, с. 5–22].

Проте вже з половини 1820-х рр. настала тривала стагнація біблієзнавчих студій. Це було спричинене наступними тенденціями: ідволікання кращих дослідників перекладанням Біблії, яке спочатку було офіційно дозволене під егідою Російського Біблійного товариства, а потім заборонене через побоювання неправославних «містичних» впливів; суворі репресивні заходи проти таких впливів, заборони, цензура, репресії, зокрема пов'язані з т. з. «справою Павського» (несанкціонованим поширенням авторського біблійного перекладу разом із тлумачними примітками); спроби деяких церковних діячів принизити догматичну цінність Святого Письма, порівняно з церковним Переданням. Усе це викликало «послаблення енергії у справі літературного розвитку біблійної науки», «охолодження до наукового вивчення Біблії» та «параліч» наукових сил «вічними побоюваннями», «роздвоєнням свідомості між покликанням і обов'язком та прихованими співчуттями й прагненнями». Таким чином з'явилися «ті несприятливі обставини, які зупинили правильне зростання вітчизняної біблійної науки» [517, с. 30–34; 456, 1901, т. I, с. 23–28].

На цьому підґрунті виростала «охоронна тривога», «песимістичний обскурантизм» та «герменевтичний песимізм» частини церковних інтелектуалів, уособленої позицією ректора СПбДА архім. Афанасія (Дроздова). Його підручник з герменевтики демонстрував «схильність принизити Писання», довести його «недостатність» та «пряму ненадійність», «спроба заради піднесення Передання кинути тінь на саме Писання, яке буцімто не викладає зразків здорового вчення та містить не всі догмати», підкреслення «недостатності текстів Писання, незрозумілості, суперечливості

і навіть навмисної їх темноти». Прибічники такого погляду прагнули «відсунути Біблію далі, ніж на другий план... говорили про те, щоб взагалі заборонити читання Слова Божого мирянам, щоб запобігти хибним тлумаченням» [758, с. 269–273]. Боротьба з чужими впливами в біблійній науці, вочевидь, хибувала тим, що «перебороти західні спокуси не можна було одними заборонними заходами» [там само, с. 279–280].

Водночас саме у ці десятиліття, незважаючи на «суперечки й страхи», досягалося «краще й більш відповідальне знання Святого Письма»; було закладене «міцне підґрунтя російської біблійної науки та біблійного богослов'я». Окрім становлення та зміцнення «духовно-шкільної мережі», насамперед духовно-академічної, велику роль у цьому відіграла видавнича справа, яка стимулювала науково-богословську та перекладацьку творчість, породила «школу філологічну та літературну». Це давало можливість бодай плекати надію, що на початок 1860-х рр. «російський богослов був уже цілковито на тому самому історичному рівні, що і його західні сучасники» [там само, с. 295–296, 298].

Друга половина XIX ст., особливо з 1860-х рр., в ретроспективі виглядала позитивніше: це був період оживлення наукової діяльності, коли «зміцніла та значно розвинута богословська наука прагнула зовнішнього самовизначення та впливу на суспільство» [723, с. 400]. Тут важливою віхою став виступ митр. Філарета (Дроздова) [754], який утвердив єврейський масоретський текст Біблії у колі повноправних біблієзнавчих джерел. Так православній біблійній науці було відкрито «більш широкий шлях у порівняльному методі дослідження біблійного тексту» і дано «міцне внутрішнє обґрунтування для наукової постановки найважливішої галузі біблійної науки – для тлумачення Біблії і загалом для користування єврейським текстом» [456, 1901, т. I. с. 634–635].

Найвизначнішим наслідком такого «порівняльного» опрацювання Біблії став її «Синодальний» російський переклад, оцінений як «найбільше явище в історії вивчення у нас Біблії» у другій половині XIX ст. Він

«пробудив живий інтерес до занять біблійними предметами», розширив «число осіб, схильних займатися біблійною наукою», вніс «оживлення в заняття Святим Письмом». Фактично революційною стала поява ще одного джерела біблійних смислів для вітчизняної православної культури: «коли з'явилися два переклади одних і тих самих священних книг... виступили непоодинокі різниці в передачі буквального тексту... вони природним чином порушували питання про походження такої неподібності та про способи їх усунення; а вирішення такого питання може досягатися лише шляхом поглиблення у смисл біблійного тексту та через вивчення збережених пам'яток останнього, тобто... шляхом наукового вивчення Біблії» [там само, с. 635–637].

Отже, цей період став «поворотним для російської біблійної науки» [515, т. 3, с. 65].

Знову відзначимо унікальну роль опрацювання загальноприйнятого біблійного тексту для становлення локальної ідентичності наукового дослідження Біблії саме як біблієзнавства, як «біблійної науки» (про це йшлося вище, коли розглядалось питання дослідження у КДА церковнослов'янської Біблії). Повний російський біблійний переклад вже вдруге, після унормування церковнослов'янського тексту Святого Письма, ініціював потребу в дослідницькій науковій активності та породив потужний масив православної біблієзнавчої літератури.

На кінець 1860-х рр. (які збігалися з початком загальноімперської доби реформ) серед досягнень називалися: наявність виправленого тексту церковнослов'янської Біблії, перекладів єврейської і грецької Біблії російською, усталена традиція перекладання та застосування святоотцівських біблійних тлумачень, спроби створення власних оригінальних екзегетичних творів. Водночас відзначалися вади: брак православних дидактичних керівництв до наукового знайомства з Біблією, власних історико-філологічних досліджень, невивченість історії біблієзнавчих досліджень [682, с. 145, 169–170, 251–259].

Як досягнення, так і недоліки відтінялися на тлі проникнення «історичного методу» і «критичного напрямку» до досліджень із богослов'я, що почалося з середини ХІХ ст. [511, с. 120–121].

Серед чинників, що з 1860-х рр. сприяли розвитку православної біблійної науки, були також: впровадження академічного Статуту 1869 р., який розширив програми викладання і підвищив стандарти наукової підготовки дослідників Біблії, впровадження низки «заохочувальних премій» (як-то, Макаріївська і Йосифівська) за наукові праці. У результаті в духовно-академічному середовищі відбувалося «оживлення» біблієзнавства. Виокремлювалася і структурувалася дослідницька й навчальна література «з різних галузей біблійної науки»: біблійної ісагогіки та екзегези; біблійного богослов'я; біблійної історії та археології «з іншими галузями біблійного знання, що сюди належать» [456, 1901, т. I, с. 637–638]. Означене структурування відбувалося на тлі дедалі інтенсивніших контактів із західною біблійно-критичною літературою, які вимагали її критично-апологетичного осмислення й опрацювання. Статут 1869 р. твердо означив «учений характер вищої богословської школи», здійснивши рішучий важливий крок до публічності й гласності академічного викладання та богословської праці загалом [758, с. 448, 458, 461].

Саме з кінця 1860-х та початку 1870-х рр. пішов процес т. зв. «внутрішньої критики» та самоаналізу православного біблієзнавства з боку його відомих представників. Це теж стало ознакою становлення біблієзнавчих досліджень як повноправної галузі науково-богословського знання в межах православної духовно-академічної культури Російської імперії ХІХ – початку ХХ ст.

У православному духовно-академічному середовищі зароджувалися нові форми освітньо-наукової комунікації й організації науково-дослідницької праці – як наслідок імпульсу реформи 1869 р. і відповідь на освітні та богословсько-апологетичні потреби й виклики 1860-х–1870-х рр. Тут особливо відзначимо розвиток богословської періодики як чинник

поширення науково значущих біблієзнавчих праць [682, с. 815–816; 485, 1882, № 12, с. 456; 527, с. 184; 758, с. 298]. Жанр журнальних публікацій «при порівняно невеликому обсязі подавати порівняно рясний, живий та новий зміст» здатен був визначати особливості тематики досліджень: перевагу ісагогіки, біблійної історії та біблійного богослов'я над «послідовним розтлумачуванням священного тексту» [524, с. 379].

Водночас мусимо врахувати відзначену сучасниками (і відомими учасниками цього процесу) відсутність в Російській імперії наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. головних умов для вільного наукового пошуку: «гарної спеціальної школи і широкої освіченої аудиторії», внаслідок чого вітчизняні православні богослови мусили «більше збирати й засвоювати, ніж творити й збагачувати» [385, с. 5–6]. Звідси виникала «неспівмірність спрямованості й інтенсивності досліджень». На той час, як на Заході сформувався й міцно утвердився історично-критичний метод, склалися школи біблійної філології і текстології, орієнтовані на основні біблійні тексти, єврейські й грецькі, то в православних біблієзнавчих студіях подібні дослідження відзначалися вторинністю. Найбільш оригінальними і творчими залишалися текстологічні й екзегетичні зусилля церковних академічних біблієзнавців, спрямовані на дослідження слов'янського та російського перекладів Біблії [724, с. 45–47]. Відповідно, в «загальноросійській» структурі православних біблієзнавчих досліджень цього періоду склалися: старозавітні й новозавітні дослідження; ісагогічні праці, біблійні тлумачення (екзегеза), біблійне богослов'я, біблійна історія, біблійна археологія «з іншими супутними галузями біблійного знання» [456, 1901, т. I, с. 638].

«Київська» специфіка розвитку біблієзнавчих досліджень. У київському духовно-академічному середовищі цей період теж був відзначений активізацією наукових зусиль у біблійних дослідженнях. «Місцевими» особливостями жанрово-тематичного розвитку біблійних досліджень саме в КДА були: перевага текстологічної, філологічної критики та біблійно-перекладацької справи; історії дослідження і застосування Біблії,

зокрема у вітчизняній традиції [682, с. 576–577, 804, 815; 511, с. 125; 485, 1881, № 3, с. 365–366, 1882, № 12, с. 457–458, 723, с. 186, 438]; біблійної археології, в т.ч. у зв'язку з викладанням єврейської мови [511, с. 125; 485, 1882, № 9, с. 106–107; 1882, № 12, с. 457–458, 723, с. 426–428].

Визначною формою публікації біблієзнавчих досліджень у КДА стали регулярні оригінальні публікації в провідному академічному органі науково-богословської думки – «Трудах Київської духовної академії». Цей часопис, підтримавши естафету попередніх київських журналів у питанні сприяння розвитку біблійної науки та її популяризації (наприклад, «Воскресного Чтения») [517, с. 26], більш як на півстоліття став головним рупором богословської науки КДА. Він став показовим і для аналізу тематики й проблематики досліджень із біблієзнавства. Відповідні публікації – там були серед найчисельніших [485, 1882, № 12, с. 456].

Тож не випадковою виявилася наша увага до відповідного масиву біблієзнавчих праць, опублікованих у ТКДА саме з 1860-х до середини 1910-х рр. В масиві цих праць виокремимо кілька жанрів та проблемно-тематичних напрямів. Їх структура визначена як традиційним дисциплінарним розподілом у біблієзнавстві, так і специфікою цілей та завдань православної духовної академії як навчального й богословського закладу. Охарактеризуємо «київську» жанрову і проблемно-тематичну структуру та зіставимо її з відзначеними вище «загальноросійськими» спробами структурування біблієзнавчих досліджень.

Відтак, серед жанрів актуальними були: а) біблійні переклади та переклади патристичних коментарів на Святе Письмо, а також супутні палеографічні, текстологічні й філологічні розвідки; б) дослідження у галузі різних бібліологічних дисциплін і напрямів, які здійснили їх штатні викладачі; в) біблієзнавчі праці з різноманітних питань, що стали результатом навчального й наукового пошуку вихованців КДА, незалежно від їхньої богословської спеціалізації, та публікувалися у різні часи як

магістерські або докторські праці. Далі зупинимося на основних проблемно-тематичних напрямках.

Біблійні мови. Переклади Біблії. Біблійна палеографія і текстологія. Досвід перекладацької праці з єврейської та грецької, текстуального і філологічного опрацювання Святого Письма насамперед у зв'язку з виправленням Слов'янської Біблії і створенням російських біблійних перекладів. Він став ключовим для становлення та самостійного розвитку саме православної біблійної науки, сформулювавши її «спеціальне завдання» та визначивши її перспективи [517, с. 8; 385, с. 43, 49; 758, с. 273, 448].

Ще з могилянської доби зміцнення філологічної освіти в Київській академії дало поштовх філологічній, перекладацькій та екзегетичній праці в Росії [682, с. 576–577; 517, 1878, с. 8]. Використання LXX, масоретського, інших давніх перекладів для роз'яснення Біблії в духовних академіях за реформою 1808–1814 рр., а також перші спроби її перекладання російською з єврейської та грецької вважалися позитивною рисою розвитку православного біблієзнавства Російської імперії першої половини XIX ст. Водночас саме такі практики виявили таку ваду, як брак історико-філологічних досліджень оригінальних текстів Біблії [682, с. 145, 800; 758, с. 296].

Ректор КДС, потім КДА, архім. Мойсей (Богданов-Платонов-Антіпов) був перекладачем Євангелія від Луки – першого російського перекладу від Російського біблійного товариства [758, с. 201–202]. У 1822 р. С. В. Гуляєв за дорученням комісії духовних училищ перекладав книгу Левіт. У тісному зв'язку з практикою перекладів і викладанням біблійних мов стояли й наукові зусилля С. Ф. Соловйова, який уклав у 1827 р. халдейську (арамейську) граматику, котра отримала високу оцінку знаного професора-гебраїста прот. Г. П. Павського [511, с. 84; 723, с. 385]. Перекладацько-екзегетичний досвід Російського біблійного товариства [682, с. 804, 815; 517, с. 10; 758, с. 201–203] ініціював подальші дискусії середини XIX ст. навколо перекладання Біблії російською та власне підготовку Синодального перекладу, а також участь у цьому православних духовних академій.

Біблійні переклади з єврейської та грецької на російську, супроводжувані критичними примітками й коментарями, творили й публікували фахівці з КДА також у другій половині XIX ст., в процесі підготовки Синодального перекладу [511, с. 125–126; 486, с. 38–39, 485, 1881, № 3, с. 365–366; 1882, № 12, с. 457–458; 723, с. 186, 438]. Участь уцій підготовчій праці брали І. П. Максимович та М. С. Гуляєв [758, с. 445]. Максимовичу належали переклади з давньоєврейської перших 19 розділів 1 книги Царств (1 Самуїлової) та книги Екклезіяста [506; 507; 787, с. 317–318], кожен з яких був «для найзручнішого розуміння читачів оздоблений примітками філологічними, археологічними та іншими» [485, 1881, № 3, с. 365]. Гуляєв переклав 1–4 книги Царств, 1–2 книги Параліпоменон, книги Ездри, Неемії, Естер. Ці переклади, видані в Києві у 1866р. з підрядковими філологічними, археологічними, історичними примітками [440], були високо поціновані сучасниками [682, с. 812; 723, с. 385–386; 787, с. 318]. Публікував результати своїх перекладацьких вправ архім. (згодом єп.) Порфирій (Успенський): у ТКДА друкувалися його російські переклади з віднайдених на православному Сході (зокрема, на Афоні) давніх грецьких манускриптів [590–594; 758, с. 445].

Видатний внесок до біблійно-перекладацької праці зробив «обдарований гебраїст» [723, с. 386] Я. О. Олесницький, який був долучений до перекладацької справи у підготовчій перед появою Синодального тексту період. Його переклади старозавітних книг пророків Ісайї, Єремії, Плач, Єзекіїля, Даниїла друкувалися в ТКДА протягом 1865–1873 рр. у супроводі історичних і філологічних коментарів-приміток [787, с. 318–319]. Дослідник «петербурзької» школи І. О. Чистович пізніше критикував цей переклад, хоча й ніде не називав імені його автора [там само, с. 333]. Втім, всередині самої КДА ця праця стала однією з підстав присвоєння Олесницькому звання екстраординарного професора [192]. Перекладацький досвід та лекційні виклади з давньоєврейської мови напряду визначали тематику наукових праць Олесницького з біблійної текстології та старозавітної поезики [536;

537; 544]. А його «Правила» для укладення популярних приміток до Синодального перекладу стали вагомим внеском до історії створення російських тлумачних Біблій [152; 414].

Безперечною новацією стало використання масоретського біблійного тексту або навіть авторських перекладів біблійних книг із давньоєврейської в ісагогічних навчальних викладах та дослідницьких публікаціях. Опрацювання єврейського тексту Біблії відкрило в православній біблійній науці нову герменевтичну перспективу, стимулювало розвиток біблійної текстології, ісагогіки та екзегези [456, 1901, с. 634–637; 385, с. 44–46, 48, 130; 758, с. 142, 443, 446]. В КДА цей досвід масштабно ініціював єп. Філарет (Філаретов) у дослідженнях і викладах, присвячених старозавітним книгам Йова та Екклезіаста, а також проф. Я. О. Олесницький у працях про книги Притч та Пісні над Піснями. При цьому, окрім самого факту використання давньоєврейського тексту, відзначимо прагнення єп. Філарета здійснити критичний аналіз мови книги Екклесіаста для вирішення ісагогічного питання про її походження (на жаль, не реалізований до кінця). Проф. Олесницький здійснив порівняльний аналіз давньоєврейського і грецького тексту LXX, класифікував та охарактеризував відмінності у їх зв'язку з історією різних рукописних традицій, запропонував переклади деяких фрагментів аналізованих текстів [456, 1902, т. I, с. 41–42, 504, 510, 511–513, 520; т. II, с. 107–111]. Тут же привертає увагу рецензія прот. О. О. Глаголева на видання граматики єврейської мови [371].

Виразним прикладом активізації дослідницьких зусиль київських академістів у зв'язку з перекладацькою практикою стала їхня участь у перекладанні протягом XIX – початку XX ст. святоотцівської спадщини. Пам'ятки патристичної біблійної екзегези перекладали як професори старшого покоління, так і молоді викладачі. Ще в 1837 р. за особливим розпорядженням Святішого Синоду наставники Академії займалися виправленням та звірянням з оригіналом перекладу Бесід св. Йоана Златоуста

на Євангеліє від Йоана та перекладанням його ж Бесід на Послання ап. Павла до Коринтян [723, с. 438].

Переклади екзегетичних праць бл. Ієроніма й бл. Августина, котрі здійснили проф. М. М. Дроздов і проф. М. Ф. Ястребов, у 1890 та 1891 рр. публікувалися в ТКДА та були удостоєні премії преосвящ. Михаїла [137, с. 123–124; 139, с. 134–136]. Старозавітні коментарі того ж бл. Августина перекладали В. П. Рибінський, прот. О. О. Глаголев, В. Ф. Іваницький, Г. Г. Попович. Коментарі Августина на Новий Завіт перекладав єп. Василій (Богдашевський); до цієї праці залучалися також свящ. Н. П. Смирнов та М. Д. Бессарабов [142; 320].

Щодо інших теоретичних пошуків у цій галузі, зазначимо свідоме ставлення київських дослідників до знакових подій світового біблієзнавства. Так, це рецепція досвіду К. Тішендорфа і полеміка з ним архім. Порфирія (Успенського), що була наслідком не дуже відомої світові (бо ж не дуже вдалої) співучасті Порфирія у віднайденні й оприлюдненні Синайського кодексу [589]. Текстологічні знахідки у Єгипті (в Асуані та на о. Елефантина) розглядалися і в контексті питання про ідентифікацію грецького тексту Септуагінти [333; 464], що є цілком зрозумілим з огляду на православні потреби. Новітні на той час критичні видання грецького тексту Нового Завіту в Європі теж спричинили аналітичні огляди та спроби текстуальних реконструкцій [469]. Також відзначимо праці С. М. Сольського з аналізом культурно-політичної ситуації навколо видання Острозької Біблії [699] чи створення російського біблійного перекладу [691].

Біблійна ісагогіка. Виклади загальних «вступних» відомостей про Святе Письмо в цілому або про окремі книги Біблії, зважаючи на їх специфічне місце, є необхідним компонентом коментаторських розвідок і навчальних курсів. Саме на тлі ісагогіки на межі ХІХ й ХХ ст. відбувалася суперечлива взаємодія традиційних і науково-критичних методологій.

Серед академічної професури в КДА такі розвідки та виклади в різні роки найактивніше здійснювали архім., згодом єп. Філарет (Філаретов),

С. М. Сольський, А. С. Царевський, Я. О. Олесницький, М. М. Дроздов, В. П. Рибінський, Д. І. Богдашевський, прот. О. О. Глаголев. Це були статті, присвячені окремим біблійним книгам або розділам Святого Письма; публікації з методологічних і дидактичних проблем створення загальних вступів до Біблії; спеціальні праці з питань походження, датування, авторства, хронології біблійних книг.

Дослідження з ісагогіки стали продовженням викладацьких зусиль авторів: вони, до речі, могли використовуватися і як навчальні посібники. Так, архім. (згодом єп.) Філарет (Філаретов) саме у зв'язку зі своїми аудиторними викладами здійснював ісагогічні розвідки повчальних і поетичних книг Старого Завіту [755–757]. На думку рецензентів, автор вибудовував власний метод дослідження на основі аналізу біблійного контексту книги Йова та її ідейних зв'язків з іншими канонічними книгами. Комплексне зіставлення т. з. паралельних місць тут виявилось ґрунтовнішим за тодішні приклади західної біблійної критики [150; 207]. Цей досвід сприймався як новаторський; він поцінювався, з одного боку, як «спроба заснування критики власне Старого Завіту сміливою постановкою питання про походження книги Йова та Екклезіаста та не менш сміливим їх розв'язанням» [527, с. 185]. Наприклад, висновок дослідника про «післяполонне» походження книги Йова, хоча й не відповідав звичним уявленням, але сприймався сучасниками як «науково обґрунтований». Адже ця позиція була аргументована «всією сукупністю ісагогічних досліджень»; порівнянням тексту Йова з іншими старозавітними книгами «за змістом, за викладом та мовою»; аналізом жанрових особливостей книги як «філософського розмислу», що демонстрував «схожість з драмою» [456, 1902, т. I, с.41–43, 47–48]. Та й праця Філарета про книгу Екклезіаста, будучи критичною реакцією на виступи західних біблеїстів і водночас ґрунтована на «критичному перегляді даних самої книги для вирішення питання про її походження», вважалася «дорогим подарунком вітчизняній біблійній літературі» [там само, с. 519–520].

Висновки єп. Філарета про післяполонне походження аналізованих книг, його прагнення розбирати їх з точки зору літературної історичної, використання давньоєврейського біблійного тексту здалися багатьом сучасникам «необережними». Ймовірно, саме тому захист праці про книгу Йова на здобуття докторського богословського ступеня, дозволений рішенням Ради КДА на підставі позитивних відгуків проф. С. М. Сольського та доц. Я. О. Олесницького [150; 196; 207], був заборонений Святішим Синодом через негативний відгук митрополита Київського Арсенія [107; 758, с. 448]. Втім, новації Філарета дозволили вважати його одним із предтеч т.зв. «російської біблійно-історичної школи» [515, т. 3, с. 63].

Професор кафедри Святого Письма Нового Завіту С. М. Сольський також у відповідності до свого предмету публікував ісагогічні лекції до книг Старого й Нового Завіту, аналізував історію біблієзнавчих досліджень та тлумачень Писання [680–682; 685; 686]. Саме Сольський одним із перших визначив завдання створення православного ісагогічного вступу на гідному науковому рівні та запропонував шляхи вирішення цього завдання [703].

Серйозними ісагогічними працями був відомий Я. О. Олесницький. Його аналіз старозавітних книг Пісні над Піснями та Притч [547; 548], спираючись на оригінальний єврейський текст, вирізнявся науковістю, систематичністю, «корисними поясненнями», «грунтовністю й переконливістю» апологетики. На матеріалі книги Притч Олесницький критикував тодішні західні версії релігійного еволюціонізму, а також здійснив компаративний аналіз смислової структури й літературної форми цієї книги у зіставленні з книгою Псалмів. Згадана праця, орієнтована на «осіб з серйозною богословською та філософською освітою», стала «вельми корисним посібником» [456, 1902, т. I, с. 504–509, 511, 513].

Олесницький уславивсь і як дослідник та систематизатор святоотцівської ісагогіки та екзегетики. Хрестоматія [555], яку він уклав, доповнена авторськими примітками, була «цілковито завершеним цілим, що обіймає найважливіші для православного читача Біблії відомості», поклавши

«найкращий початок для повнішого вступу до книг Старого та Нового Завіту, відповідного вимогам сучасної біблійної науки» [456, 1901, т. I, с. 639–640]. Цей «видний представник нового російського біблеїзму», відомий у багатьох галузях біблійної науки, «за довгі роки свого викладання в Київській академії встиг створити тут традицію біблійних праць» [758, с. 448].

Свою магістерську дисертацію присвятив ісагогіці старозавітних історичних книг А. С. Царевський [762]. На час появи цієї праці, яка стала одним із перших «заповнень недоговореного про історичні книги Старого Завіту», важливим стало порівняння, котре здійснив автор, єврейської, грецької, слов'янської, новоствореної російської версії біблійного тексту, а також критичне зіставлення позицій західних і православних російських дослідників [154, с. 520–524; 456, 1901, т. I, с. 647–653]. Серед інших відомих праць Царевського, написаних у період його роботи в КДА як викладача Святого Письма Старого Завіту – фундаментальний вступ до Старого Завіту, з якого був опублікований розділ про П'ятикнижжя [774]. Його наступник у викладанні цього предмету В. П. Рибінський із позицій православної ісагогіки полемізував із представниками релігійно-історичної школи й панвавилонізму [628]. Подаючи відомості про пророчі книги, Рибінський аналізував явище старозавітного профетизму в цілому і книги окремих пророків [632; 637; 638].

Консервативні ісагогічні позиції займав прот. О. О. Глаголев, виступаючи з критикою положень школи Вельгаузена про атрибуцію книг П'ятикнижжя [361; 382].

Авторитетним фахівцем з ісагогіки та екзегези Нового Завіту та одним з найплідніших київських авторів-біблієзнавців був Д. І. Богдашевський (з 1914 р. – єп. Василій). Вирішення актуальних питань біблійної науки він засновував на церковному Переданні. Свою фахову зрілість Богдашевський продемонстрував докторською дисертацією про Послання апостола Павла до Ефесян [256]. Ця праця, за оцінками «внутрішніх» рецензентів (В. І. Екземплярського та К. Д. Попова) і професора МДА М. Д. Муретова,

стала першим у російській богословській науці «капітальним», цілісним та систематичним ісагогіко-екзегетичним дослідженням одного з найскладніших для інтерпретації новозавітних текстів, видатною подією не лише у вітчизняній, але й у європейській науці. Характерними ознаками роботи стали всебічність і ретельність дослідження тексту, повна вірність церковному переданню при дотриманні усіх академічних наукових вимог [191; 229; 520, с. 107]. Загалом, дослідженням апостольських Послань та Євангелій Д. І. Богдашевський приділяв дуже багато уваги [262; 268; 270; 272; 280; 282; 283; 321]. Ще один сегмент його праць – апологія історичності новозавітної оповіді [18; 260; 291; 296; 298]. Публіковані протягом багатьох років у ТКДА ці роботи в узагальненому вигляді були представлені в його «Опытах по изучению Священного Писания Нового Завета» [292; 303]. Вінцем ісагогічно-екзегетичної творчості видатного київського біблієзнавця стало фундаментальне дослідження Євангелія від Матвія [317; 318], високо оцінене колегами. Наприклад, у листі автору професор КДА прот. І. М. Корольков відзначив «назидательность», «богатство сведений и критико-экзегетических толкований» цієї праці [цит. за: 732, с. 38, прим.].

Дослідження Богдашевського стали серйозним внеском до православної богословської науки; їм були притаманні конструктивний аналіз і коректна критика західної літератури, опертя на широку джерельну базу, скрупульозний текстологічний аналіз, вкоріненість у церковний переказ, послідовний та ясний виклад. Ці якості здобули авторові заслужений авторитет в духовно-академічному середовищі: протягом 1900–1915 рр. біблієзнавчі праці Богдашевського неодноразово відзначалися спеціальною академічною премією імені єпископа Курського Михаїла (Лузина); три православні академії: Московська (1914), Санкт-Петербурзька (1915) та Казанська (1915) – обрали його своїм почесним членом саме за численні дослідження Святого Письма Нового Завіту й плідну професорську діяльність [732, с. 36–38; 602].

У кількох спеціальних ісагогічних розвідках у різні роки також відзначилися викладачі або вихованці Київської духовної академії, що не були штатними біблієзнавцями, проте мали зацікавлення до предмету у зв'язку зі своїми професійними заняттями [109; 213; 251; 449; 609; 719].

Біблійна екзегеза та біблійне богослов'я. Цей проблемно-тематичний напрям найвиразніше репрезентували С. М. Сольський, Я. О. Олесницький, Д. І. Богдашевський, В. П. Рибінський, М. Н. Скабалланович, прот. О. О. Глаголев, М. Е. Поснов. У своїй екзегетичній практиці вони прагнули долати теоретичні вади біблійної науки першої половини ХІХ ст., задовільняючи відзначені ще з 1860-х рр. потреби «у строго філологічному методі тлумачення», у збільшенні «філологічного елементу в тлумаченні, цієї основи строго наукового тлумачення», а також у подоланні «відчуження від іноземних тлумачів» [517, с. 21–22]. Вірність православним засадам не виключала достатньо активного зіставлення власної традиції з модерною раціоналістичною критикою, а також із досвідом інославної (переважно протестантської) екзегези.

Сюди включаємо, по-перше, статті, присвячені представникам патристичної екзегези; спеціальні дослідження таких персоналій, як, наприклад, Тертуліан, Амвросій Медіоланський, Юнілій Африканський; рецензії на іноземні праці, присвячені екзегетиці отців-каппадокійців) [498; 509; 627; 663; 680]. По-друге, це твори, де пояснювалися такі поняття або теми, як: вчення про Слово-Логос у Біблії, співвідношення природного й надприродного у священній історії, біблійна ангелологія, ідея Завіту-Союзу з Богом, біблійні чудеса, вчення про гріх, виправдання і спасіння, месіанська ідея, біблійна антропологія, вчення про Царство Небесне тощо [255; 261; 302; 307; 349; 350; 353; 354; 595; 599; 656; 673; 688; 689]. По-третє, це власне коментарі на окремі біблійні книги або їх фрагменти [57; 252; 253; 265; 267–269; 271; 273; 284; 293; 301; 304–306; 308–316; 361; 364–368; 373; 375; 379; 534; 547; 598; 622; 626; 654; 655; 677; 774]. Тут важливими були спроби узагальнити екзегетичний досвід попередників «чудовою повнотою огляду

нових пояснень і за строго витриманою критичною їх оцінкою» та запропонувати власні обґрунтовані тлумачення («керівне начало для правильного розуміння»), як це робив, наприклад, Я. О. Олесницький [456, 1902, т. II, с. 111, 116, 125], а також жанри «екзегетичних заміток» і розгорнутих тлумачень євангельських сюжетів, автором яких був Д. І. Богдасhevський.

Нарешті, відзначимо появу критично-апологетичних публікацій, де на матеріалі конкретного біблійного тексту зіставлялися православна й протестантська екзегетичні програми, або здійснювався критичний розбір цілої науково-богословської школи, як, наприклад, тюрінгенської [337].

Викладачі базових бібліологічних дисциплін залишили цікаві дослідження також і в площині біблійного богослов'я, що розвивали цю предметну галузь. Так, С. М. Сольський своєю докторською дисертацією заявив про відданість супранатуралістичному підходу в розумінні Писання [153]. О. О. Глаголев, досліджуючи біблійну ангелологію порівняльним методом, випередив деякі пізніші наукові висновки, ґрунтовані на даних історії релігій Давнього Сходу [349; 350]. М. Е. Поснов аналізував біблійну ідею Завіту й супранатуралістичну історіософію Біблії [354; 595; 596; 599].

Видатним внеском до вітчизняної біблійної науки стала участь низки професорів КДА саме як екзегетів у всеросійських науково-богословських проектах, насамперед, в укладенні «Толковой Библии Лопухина» (коментарі О. О. Глаголева до 3 та 4 книг Царств, книг Товита, Наума, книг Діянъ апостольських, Соборних послань, а також коментарі В. П. Рибінського до книг Амоса, Осії, Йоїля, Овдія, Михея) [734, т. 2, с. 357–582; т. 3, с. 324–361; т. 7, с. 86–200; 235–269; 270–298; т. 10, с. 3–361]. Брали участь і в створенні фундаментальної «Православной Богословской Энциклопедии» (наприклад, статті Ф. Я. Покровського «Иевосфей» та «Иезавель» у т. 6; статті О. О. Глаголева «Апокалипсис» у т. 1.; «Иегова» та «Иерусалим библейско-иудейский и частью современный в историко-археологическом отношении» у т. 6; «Календарь библейско-еврейский и иудейский» у т. 8.; статті

В. П. Рибінського: «Иеговисты и Элогисты», «Иезекииль», «Иисус Навин и книга И. Навина», «Иисус, сын Сирахов», «Иов», «Иоиель», «Казни египетские» у т. 6 та т. 7.; статті М. Е. Поснова: «Иеремия (Пророк)» у т. 6, «Книжники», «Ковчег завета» у т. 12) [603, т. I, с. 909–927; т. VI, с. 191–194, 194–205, 205–208, 209–211, 211–219, 274–289, 443–484, 587–602; т. VII, с. 200–213, 250–254, 831–835; т. VIII, с. 1–8; т. XII, с. 189–204; 233–237].

Біблійна історія. Біблійна археологія. Біблійна культура (суспільство, освіта, право, релігія). Протягом другої половини XIX – початку XX ст. цей проблемно-тематичний напрям тримав першість за кількістю й обсягом публікацій (до 5–6 публікацій щорічно). Окрім традиційних внутрішніх потреб православної екзегези у звертанні до історико-культурного контексту біблійних повідомлень, слід зважити також і на активний розвиток історичної критики, що стала підґрунтям європейської біблеїстики XIX – початку XX ст. Велику роль відіграв також міждисциплінарний характер досліджень біблійної культури (археологія, громадянська і державно-політична історія стародавнього світу, економіка, право, освіта, мистецтво тощо).

Фактичним родоначальником цієї галузі біблієзнавства в КДА ще з середини XIX ст. був архім. Антонін (Капустін), діяльність якого була тісно пов'язана із збиранням та дослідженням старожитностей Близького Сходу [723, с. 427–428]. Однак найпліднішим і найвідомішим у цій сфері став Я. О. Олесницький. Працюючи у 1870–80-х роках над вивченням давніх пам'яток Палестини, багато років викладаючи, науковець створив фундаментальні описові й узагальнюючі праці з цього предмету. Він одним із перших зреалізував певний академічний ідеал біблієзнавця: «дослідив усе Святе Письмо за його першоджерелами, ґрунтовно знав мови, якими воно написане, застосував до його тлумачення багатий запас історичних та археологічних відомостей, працелюбно зібраних сучасною наукою» [527, с. 187]; поставив вивчення біблійної археології в КДА «на строго науковий ґрунт у повній відповідності з найновішими успіхами науки у цій галузі» [723, с. 386]. Біблійна археологія та пов'язані з нею соціально-

релігійні питання були також окремими ділянками науково-богословських зацікавлень Ф. Я. Покровського, М. К. Маккавейського, В. П. Рибінського, С. О. Булатова, прот. О. О. Глаголева, М. С. Стеллецького, М. Е. Поснова.

Серед публікацій із біблійної археології відзначимо насамперед ті, що були присвячені актуальним подіям у розвитку цієї науки [239; 540–543; 633; 759; 760]. Окремі з них демонстрували авторський досвід прилучення до первинного археологічного матеріалу, власні спроби історико-археологічних й історико-культурних реконструкцій. Це, зокрема, звіти про археологічні експедиції до Палестини, найповніший з яких був створений Я. О. Олесницьким [538; 539], а також його фундаментальна узагальнююча праця – підручник із біблійної археології, виданий посмертно [558]. Найбільшу ж масу склали «прикладні» статті, де матеріал біблійної археології й історії стародавнього світу застосований для дослідження персоналій, сюжетів і подій священної історії [243; 346; 363; 502; 552; 573; 582; 789]. Ці розвідки розкривали старозавітні сюжети у контексті історії Давнього Сходу, зокрема для обґрунтування цінності біблійних книг в якості історичних джерел [446; 447; 545; 546; 576; 579], різних аспектів людського буття, зображених в Біблії: релігійних практик [335; 376; 483; 526; 585; 596; 597; 612; 632; 636; 657], господарського й економічного життя [328; 329], правових відносин [327], державного, громадського та сімейного укладу [343; 356; 380; 705], освіти й виховання [238; 503; 504], літератури і мистецтва [536; 537].

Дослідження з біблійної історії у КДА були пов'язані з викладанням цієї дисципліни. Так, М. І. Щеголев, розкриваючи смисл старозавітної історії, зіставляв старозавітну релігію з релігіями інших давніх народів і визнавав провіденційний смисл в існуванні язичництва. Магістерська дисертація М. М. Дроздова, присвячена книзі Юдит, була визнана як одна з перших енергійних спроб реконструювати найбільш автентичний текст цієї книги й обґрунтувати на підставі критичного розбору його значення як повноцінного історичного джерела [456, 1901, т. I, с. 653–655]. Отож, не випадково Дроздов

був названий серед предтеч т.зв. «російської біблійно-історичної школи» [515, т. 3, с. 63]. Ф. Я. Покровський, полемізуючи з представниками раціоналістичної історичної критики, утверджував супранатуралістичний підхід до реконструкції біблійної історії. Також аналізував старозавітну та міжзавітну історію на підставі біблійного матеріалу М. Е. Поснов [596–598]. Дослідженнями біблійних джерел релігійного життя давньої елліністичної діаспори був відомий останній викладач біблійної історії в «дореволюційній» КДА В. Ф. Іваницький [463; 464].

Біблія й інші культури. Біблія та іудаїзм. Релігійно-культурна компаративістика. Цей напрям безпосередньо пов'язаний із попереднім. Зусилля археологів та істориків, спрямовані на пошук матеріалу для реконструкції історико-культурного контексту біблійної оповіді, завжди були органічно включені у вивчення історії Давнього Сходу, пов'язані з дослідженням зв'язків і взаємовпливів між стародавніми культурами. Це давало підстави краще розуміти культуру біблійну. Вже з 1870-х рр. у рамках київського духовно-академічного біблієзнавства у тісному зв'язку з біблійно-археологічними й біблійно-історичними студіями конституювалося компаративне вивчення стародавніх культур і релігій.

Тут відзначимо зацікавленість академічної професури у розкритті асиро-вавилонських алюзій у біблійній релігії [448; 575; 578; 625; 628]; впливу давніх іранських вірувань на окремі книги Старого Завіту [452]; історії етнічного й релігійного синкретизму самарянської спільноти [613; 630; 639; 641–643]; культурної єдності та багатоманітності стародавнього Сходу [351; 576]; взаємодії біблійної й елліністичної культур [463; 464; 617; 676]. Дослідження старозавітної (давньоєврейської) історії, релігії та культури тісно поєднувалися з аналізом талмудичної традиції й іудаїзму в цілому [357; 535; 621; 624]. Як бачимо, у КДА фактично започаткувалися дослідження з іудаїки. І, як показав досвід свящ. О. О. Глаголева, релігійно-культурна компаративістика проектувалася не лише у минуле, але й на сучасність початку ХХ ст. [358; 359].

Апокрифічна література. Апокрифи та канонічні книги Біблії. Попри нечисленність (14 публікацій й одна рецензія протягом 1861–1906 рр.) ці розвідки залишалися важливими для ісагогіки й екзегези канонічних книг Біблії і реконструкції ранньохристиянської історії. Тож у полі зору вчених (у 1860–70-ті рр. це був насамперед К. І. Скворцов; у 1880-ті рр. – К. Д. Попов; на початку 1900-х рр. – М. М. Дроздов та М. Е. Поснов) знаходимо передусім такі неканонічні тексти, як послання Полікарпа Смирнського, Климента Римського, Варнави, Ігнатія Богоносця, книги Дидахе та «Пастир», книги Сивілл, сказання про листування Авгаря з Христом [584; 608; 662; 664–669].

Апокрифічним євангеліям присвячена одна з ранніх публікацій у ТКДА К. І. Скворцова [661]. Оригінальними були дослідження апокрифів у зв'язку з книгами канонічними, або прийнятими Церквою (розвідки М. М. Дроздова в контексті його ісагогічного дослідження книги Товита) [451; 453]. Здійснювалося порівняння апокрифів і канонічних книг щодо значущих богословських сюжетів (наприклад, месіанської ідеї у М. Е. Поснова) [598].

Історична критика Біблії. Наукове дослідження Біблії. Біблійний конкордизм. Цей напрям досліджень професури КДА тісно поєднувався з ісагогікою, екзегезою, з історичними та культурологічними розвідками, ґрунтованими на біблійних сюжетах. Правда, він був відносно новим, викликаним тодішньою потребою реагувати на виклики західної раціоналістичної біблійної критики. Адже зіставлення традиційної і науково-раціоналістичної ідейно-методологічних парадигм вже з кінця ХІХ ст. було одним із важливих змістових складників київського духовно-академічного біблієзнавства. Поряд із традиційним православним застосуванням історичного матеріалу для контекстуального дослідження біблійних персонажів і сюжетів [291; 346; 573], спостерігаємо спроби критичного осмислення науково-раціоналістичної методології, рефлексію з приводу феномену біблійної критики [260; 281; 372; 580].

Вагомими стали перші намагання осмислити православне біблієзнавство як простір взаємодії наукового і релігійного знання,

відтворюваного церковним Переданням. З одного боку, визнавалася цінність гуманітарних і природничих наук для розвитку системи знань про Біблію. З іншого боку, висвітлювався духовний вимір наукового пізнання, його значення для розбудови християнського світогляду на біблійному ґрунті. Визнавалося велике значення наукової розробки біблієзнавчих питань і науково обґрунтованого викладання Біблії для усіх ланок церковної діяльності: для церковного богослова-апологета, історика, педагога, просвітника й місіонера-практика [527, с. 186, 189–191].

У зв'язку з цим відзначаємо кілька публікацій біблієзнавців КДА, поява яких пов'язана з актуалізованою в рамках саме раціоналістичної біблійної критики проблемою біблійного конкордизму, тобто узгодження біблійних повідомлень із даними наук, зокрема і природничих. Так, одним із центральних дискусійних сюжетів була оцінка історичності та відповідності науці біблійної оповіді про створення світу [344; 574; 575; 802]. Актуальність цієї проблематики посилювалася загальною вадою православної духовно-академічної богословської освіти – недооцінкою апологетичного значення ґрунтовного вивчення точних і природничих наук [758, с. 449, 460].

Біблія як навчальна дисципліна. Проблеми викладання Біблії. Цей проблемно-тематичний напрям, як прикладний, пов'язаний і з біблійною ісагогікою, і з екзегезою, і з аналізом біблійної історії та культури. Тому, звісно, більшість творів із вже розглянутих розділів можуть бути проаналізовані у зв'язку з організацією викладання Біблії – як традиційного, в межах певних конфесійних екзегетичних програм, так і базованого на науково-критичному підґрунті. Важливість цього напрямку в КДА визначалася специфікою академії як православної церковної навчальної заклади. Відповідно, з цим була пов'язана необхідність пошуку форм не лише богословського, а й популярного викладу біблієзнавчих знань.

У контексті цього напрямку найбільш цікавлять публікації, де або здійснювалася рефлексія над навчально-дидактичною організацією біблієзнавчого матеріалу, або аналізувався відповідний досвід (скажімо, у

рецензіях на підручники), або описувався власний досвід викладання Біблії. Так, у цілому невеликий за обсягом та кількістю публікацій напрям виявився представлений київськими біблієзнавцями, котрі, кожен у свій час, виявили здатність до саморефлексії, до концептуалізації досвіду, шукаючи шляхи практично-педагогічної реалізації богословського й наукового потенціалу [581; 614; 616; 620; 623; 687; 697; 701].

Критико-бібліографічні публікації: огляди, рецензії. Повноцінна викладацька і дослідницька праця (як засвідчив ще у середині ХІХ ст. професорський досвід єп. Філарета) вимагала постійного урахування досягнень європейської та вітчизняної біблійної науки. В КДА цьому сприяли і регулярна комплектація академічної бібліотеки, і практика рецензування, і зразкові щорічні огляди біблієзнавчої літератури, забезпечені працею провідних професорів.

Масив критико-бібліографічних публікацій (переважно уміщених у ТКДА) значимий як індикатор залучення київського духовно-академічного біблієзнавства до вітчизняного й світового науково-богословського простору. Зокрема, швидкість реагування на російські чи закордонні роботи вказує на рівень доступності нових дослідницьких джерел в академічному вжитку, а також на ступінь їх практичного освоєння. Широта тематичного кола рецензованих робіт, регулярність і частота появи оглядів та рецензій є одним із показників рівня інтенсивності професійної комунікації в духовно-академічному середовищі. Вона демонструє міру сприйняття актуальної у світі проблематики; динаміку та спрямованість реагування на методологічні й ідейні виклики; ступінь рецепції київськими академістами тих чи інших дослідницьких і герменевтичних моделей.

Відповідно, біблієзнавчі критико-бібліографічні публікації в КДА були структуровані за контекстом, за жанрами і за тематикою. За контекстом визначаємо «зовнішню» та «внутрішню» бібліографію – публікації, присвячені іноземним і російським авторам. За жанрами та темами виділялися, по-перше, щорічні бібліографічні огляди іноземної літератури з

досліджень Старого та Нового Завіту, з біблійної археології. Часом вони були доволі регулярними: протягом 1882–88 рр. (головним чином, зусиллями А. С. Царевського); 1898–1901 та у 1905 рр. (працею В. П. Рибінського та О. О. Глаголева) [352; 615; 618; 619; 763–773]. По-друге, це були рецензії на іноземні та російські праці, серед яких, у свою чергу, визначалися тематичні лінії, зокрема, ісагогіка, екзегеза, історична критика, текстологія, археологія, релігійна і культурна компаративістика, викладання Біблії тощо [275; 287; 289; 295; 351; 509; 616; 628]. За цими тематичними лініями корпус рецензій корелювався з вже визначеними вище проблемно-тематичними напрямками публікацій і повинен розглядатися у зв'язку з ними.

Характерно, що тематика оглядів і рецензій, виявляючи характер та ступінь розвитку професійної комунікації вчених і богословів, також демонструвала своєрідну «подієвість» європейського й російського біблієзнавства другої половини XIX – початку XX ст., акцентуючи на певних «критичних пунктах» його розвитку. Так, у середині 1860-х рр. відбулися перші рефлексії з приводу історико-критичних аспектів творчості Е. Ренана та Д. Штрауса, які стали потужним подразником для традиційної ісагогіки та екзегези не лише в російській імперії, але й у Європі. Водночас бачимо перші спроби критичного розбору раціоналістичних тенденцій у протестантському богослов'ї [342; 559–562]. 1870-ті рр. демонстрували толерантніше ставлення до європейських здобутків – аж до сприйняття переказів та коментованих перекладів популярних за кордоном праць [243; 508; 509; 578]. Ймовірно, тут зіграла роль залежність від західних джерел, що зберігалась і в теоретичному, і в практично-дидактичному відношеннях [527, с. 187–188]. 1880-ті рр. характерні появою згадуваних вже систематичних оглядів закордонної біблієзнавчої літератури. Вони сприяли підвищенню наукового рівня критичної рефлексії західних джерел і, відповідно, її апологетичної значущості [547; 548; 580; 697; 703]. У 1890-х рр. серед небагатьох критико-бібліографічних публікацій помітним був відгук на фундаментальну працю Ф. Вігуру, яка, по суті, підсумовувала традицію «старої ісагогіки» [616].

Перше десятиліття ХХ ст. було представлене відгуками на публікації західних авторів із біблійної археології, що пов'язано з відомими знахідками на межі двох століть [352; 625; 628]. Знову актуалізувалися питання історичної критики Біблії, раціоналізму в біблієзнавстві (реакція на чергові перевидання праць Е. Ренана та представників німецької ліберально-протестантської екзегези, які застосовували історико-критичні методи) [277; 278; 288; 355]. Нарешті, у 1910-ті рр., як і в попередній період, залишалася актуальною рефлексія з приводу біблійної історії, історичної критики Біблії, а також біблійної текстології [299; 300].

«Внутрішня» бібліографічна критика, котру здійснювали викладачі КДА, носила, безумовно, менш полемічний характер. Визначальними для реагування на публікації колег-співвітчизників були радше усталені (і доволі конкретні) професійні науково-богословські зацікавлення авторів рецензій. Хоча не можна не відзначити все ж кількох особливо активних рецензентів, що вирізнялися широтою тематичних зацікавлень: С. М. Сольського, В. П. Рибінського, Д. І. Богдашевського, прот. О. О. Глаголева. Загострено полемічною вийшла рецензія Богдашевського на книгу відомого вченого і революціонера М. О. Морозова про походження Апокаліпсису [276].

Внесок до біблієзнавчої науки в КДА її «нештатних» біблієстів: найбільш значущі персоналії та праці. Окрім штатних професорів, обличчя біблійної науки в Київській духовній академії у різні роки визначали ті з викладачів і вихованців, хто або сполучали свої біблієзнавчі дослідження з працею в інших галузях богослов'я чи церковної історії, або ж присвячували Біблії свої випускні чи магістерські твори, згодом опубліковані та захищені. Відзначимо найпомітніші фігури, які просували біблієзнавчі дослідження у різних напрямках і галузях.

Так, у 1833 р. викладач філософії та богослов'я прот. І. М. Скворцов отримав ступінь доктора богослов'я за два рукописні твори, один з яких – «Записки на Послання ап. Павла до Ефесян» [659; 723, с. 434]. А праця з біблійної хронології випускника та магістра КДА І. А. Спаського (згодом

архієп. Сергія) стала одним із перших у православному середовищі досліджень цього питання з застосуванням компаративного аналізу позабіблійних свідочств з історії Стародавнього світу [515, т. 3, с. 101; 704].

Уже відзначалося, як свої палеографічні розвідки та перекладацькі спроби публікував у 1860–1870-х рр. єп. Порфирій (Успенський). Архім. Антонін (Капустін) перекладав праці зарубіжних дослідників [243] та багато робив для поповнення Церковно-археологічного музею КДА. Професор кафедри патрології К. І. Скворцов рясно публікував дослідження атрибуції апокрифів новозавітної та апостольської доби [661–669], аналізував канонічну й апокрифічну христологію [670]. Професор філософії Д. В. Поспехов відомий докторською дисертацією про старозавітну неканонічну книгу Премудрості [601]. Х. М. Орда (згодом єп. Іриней), вихованець КДА, викладач Святого Письма і ректор Київської духовної семінарії, писав підручники за книгами Старого Завіту, перекладав біблійні тлумачення та історико-релігійні нариси західних авторів [561–566]. Він «з найретельнішим пристосуванням до вимог семінарських програм опрацював майже все Святе Письмо», а редагований ним часопис «Воскресное Чтение» отримав виразне «біблійне забарвлення» [527, с. 185].

Ісагогіко-екзегетичні навчальні посібники з вивчення різних підрозділів Біблії О. В. Іванова, які згодом неодноразово перевидавалися [466–468], отримали високу оцінку професора С. М. Сольського [701]. Соціально-правові й економічні аспекти історії Стародавнього світу, виявлені через культурологічний аналіз Біблії, були проаналізовані в ранніх працях С. О. Булатова [327–329], згодом викладача КДА. Біблійний погляд на громадський та релігійний інститут шлюбу в його історичних, богословсько-екзегетичних і моральних аспектах на основі зіставлення старозавітної та талмудичної традиції досліджував у магістерській дисертації випускник КДА прот. М. С. Стеллецький [515, т. 3, с. 178; 705; 706]. Аналізом одного з Послань ап. Павла починав свій творчий шлях майбутній професор КДА, знаний церковний історик та історик КДА прот. Ф. І. Титов [109; 213; 719].

Випускник КДА, викладач церковної історії М. Ф. Мухін одним з перших у вітчизняному біблієзнавстві використав та врахував у своїй магістерській дисертації про Послання ап. Павла до Колосян критичні видання грецьких текстів Нового Завіту (зокрема К. Тішендорфа) [111; 215; 515, т. 2, с. 247; 522].

Високий рівень використання рукописів, перекладів, аналізу історії тексту, атрибуції, літературної форми продемонструвало ісагогічне та екзегетичне опрацювання книги Плач Єремії М. Д. Благовещенським: цю магістерську дисертацію високо оцінив В. П. Рибінський [251; 515, т. 1, с. 131]. На ґрунті детального аналізу святоотцівської спадщини та полеміки з релігієзнавством т. зв. «релігійно-історичної школи» виконав магістерську дисертацію за книгою пророка Осії майбутній церковний історик Й. О. Бродович [325; 326; 515, т. 1, с. 156–157].

Внесок до біблійної науки М. К. Маккавейського, випускника КДА, професора кафедри педагогіки, визначався професійними інтересами [503; 504]. Однак його магістерська працябула присвячена біблійній археології та хронології, засновуючись на різноманітних давніх джерелах [502; 515, т. 2, с. 166]. Професор-латиніст М. М. Дроздов присвятив магістерську й докторську дисертації аналізу старозавітних книг Юдит і Товита [195; 446; 447; 449]; йому належить одна з перших енергійних спроб визначити автентичний текст досліджуваної книги і на основі розбору критичних поглядіво бґрунтувати її цінність як історичного джерела [456, 1901, т. I, с. 653–655]. Звертався Дроздов теж і до питання узгодження біблійних свідоцтв із позабіблійними та науковими даними [448; 515, т. 1, с. 373–374]. Ймовірно, через це він також названий серед дослідників, що стояли біля витоків т. зв. «російської біблійно-історичної школи» [515, т. 3, с. 63].

Відомий літургіст М. М. Скабалланович своїми працями за книгою пророка Єзекіїля [515, т. 3, с. 122–123; 654; 657; 658] продемонстрував глибокий аналіз біблійної символіки, застосування порівняльно-релігієзнавчого методу, використання матеріалу з історії давнього східного

мистецтва. Видатний філософ В. І. Екземплярський також торкався біблієзнавчої тематики: і в докторській дисертації, в якій йшлося про біблійне та патристичне вчення про священство, і в працях, присвячених біблійному поглядам на проблеми суспільного життя [794–796; 515, т. 3, с. 453–454].

Одним із помітних вітчизняних досліджень окремої біблійної книги, що було виконане на православних засадах, проте з урахуванням досягнень історико-літературної та текстуальної критики, вважаємо магістерську дисертацію з ісагогіки й екзегези Послання ап. Якова випускника КДА Г. Г. Ярошевського (з 1900 ієром., 1906 – єп. Георгій, у 1910–1913 рр. ректор СПБДА; згодом митр. Варшавський) [347; 515, т. 1, с. 247–248]. Єп. Георгій (Ярошевський), за свідченням біографа, працював над докторською дисертацією за Першим посланням ап. Петра [234].

Нарешті, монографія одного з останніх професорів КДА М. Ф. Оксіюка, присвячена вченню ап. Павла про виправдання [534], репрезентувала вітчизняне православне біблійне богослов'я в царині, яку доти освоїли лише протестантські дослідники. М. Ф. Оксіюк – один з тих, хто пов'язав київське православне духовно-академічне біблієзнавство початку ХХ ст. з реаліями середини та другої половини століття: в 1940–1950-х рр. він був священником в Україні, потім під іменем Макарій – єпископом і митрополитом, предстоятелем Польської Православної церкви [515, т. 2, с. 163–164].

Відтак, пошуки та здобутки викладачів і вихованців КДА в сфері вивчення й викладання Біблії забезпечували осягнення власної духовної й теоретичної спадщини, фахову інтеграцію у вітчизняний та європейський науково-богословський і культурно-освітній процеси.

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

Значимість дослідження церковнослов'янської Біблії для конституювання і самовизначення православного біблієзнавства: логіка та історія. Присвячуємо цей підрозділ одному з ключових аспектів постанови та самоідентифікації (конфесійної і методологічної) православного біблієзнавства – як логічного й історичного синтезу традиційного релігійного знання, ґрунтованого на Об'явленні, та знання наукового, отриманого шляхом відповідних раціоналізованих процедур. Бо ж саме необхідність зіставити, розмежувати й синтезувати сферу знання, сприйнятого на віру, та знання, раціонально критично перевіреного, як логічно, так і історично була найсуттєвішою підставою для церковної богословської традиції звернутися до науки. Богослов'я прагнуло залучити її для перевірки власних суджень та системної вибудови догматично значущих повідомлень, їх логічного виведення й обґрунтування.

Стосовно нашого предмету це означає, що одним із ключових і найсуттєвіших моментів становлення біблієзнавства в християнській традиції постає потреба раціонально-критичної перевірки автентичності прийнятого Церквою біблійного тексту (*textus receptus*). Богонатхненність його змісту і смислу як Святого Письма й Слова Божого, а також визначена церковним духовним досвідом його структура (канон), залишаючись догматизованими інваріантами, непідвладними раціональній критиці, необхідно доповнюються критичною перевіркою конкретних історично визначених параметрів прийнятої в певному мовно-культурному та догматично-літургійному конфесійному контексті версії («ізводу», «рецензії») цього тексту.

Історично це відкривало шлях для постанови таких найдавніших біблієзнавчих дисциплін, як біблійна текстуальна критика, історія канону, історія застосування тексту разом з історією його перекладів. Ці дисципліни синтезували віру в Біблію як богонатхненне Святе Письмо та віру в

непорушність прийнятого Церквою канону з науковою перевіркою її конкретних версій. Ранньопатристичні приклади східно-християнських (згодом «православних») реконструкцій автентичного тексту грецької Септуагінти, увінчані Гекзаплами й Октаплами Орігена, або західно-християнських (згодом «католицьких») редакторсько-перекладацьких реконструкцій латинської Біблії, звершені працею блаженного Єроніма Стридонського (майбутньої Вульгати), є тут вельми промовистими.

Відповідно, вітчизняне православне біблієзнавство вперше було здатне виявити свою ідентичність та відмінність від простої компіляції іншокультурних й іншokonфесійних теорій і практик дослідження саме тоді, коли звернулося до науково-критичної (насамперед текстологічної та філологічної) перевірки «першотексту» власної віроповчальної і літургійної традиції – церковнослов'янської Біблії. Тож не випадково виокремлюються як «власне спеціальні задачі» православної біблійної науки, по-перше, «вияснення достоїнства за самим характером грецького прототипу у порівнянні з єврейським оригіналом» і, по-друге, «забезпечення текстуальної справності слов'янської версії через висвітлення її історії та встановлення найкращої редакції» [385, с. 43]. І, оскільки «засвідчене достоїнство LXX-ти природним чином передається і слов'янському перекладу», який «осяяний світлом церковності внаслідок незмінного богослужбового застосування», то церковнослов'янський текст Святого Письма, який «є виразником відомого грецького прототипу та певним витлумаченням біблійного змісту, підлягає науковому дослідженню вже з текстуально-екзегетичної точки зору». Відповідно набули надзвичайної ваги текстологічні перевірки та реконструкції («виправлення»), що історично оформили «три найголовніші стадії в історії слов'янської Біблії» [там само, с. 49].

Це, насамперед, реконструкції «кирило-мефодіївської» біблійно-літургійної традиції разом зі створенням першого повного церковнослов'янського списку Біблії (Геннадіївський список 1499 р.). По-друге, це текстологічно-екзегетична праця Максима Грека і робота

книжників «Острозького гуртка», підсумована створенням повного церковнослов'янського першодруку (Острозька Біблія 1581 р.). Нарешті, це подальші редакції та виправлення, аж до створення т. з. Петровсько-Єлизаветинської Біблії у середині XVIII ст.

Всі ці дослідницькі зусилля, акумульовані у відповідних біблійно-текстологічних, критично-філологічних та перекладацьких проектах, стали стрижнем та одним із найпотужніших імпульсів православного біблієзнавства. Невипадково початок «більш-менш самостійного розвитку православної біблійної науки, власне, в царині тлумачення Біблії» зафіксований саме з другої половини XVIII ст., «коли остаточно встановився багато разів правлений слов'янський текст Біблії» [517, с. 8], а зазначені вище «спеціальні завдання» православного біблієзнавства, пов'язані з подальшим дослідження і вдосконаленням слов'янського біблійного тексту, «з усією науковою серйозністю були поставлені у XIX столітті» [385, с. 43]. Отож, не випадковими є оцінки «слов'янських біблійних досліджень» як «пріоритетної області в російській біблеїстиці», де постала чи не єдина власна оригінальна наукова школа [462, с. 33; 724, с. 45].

Важливим є відзначити значну заангажованість саме київських книжників, ще з києво-могилянської доби, до текстологічних й історико-філологічних досліджень, пов'язаних із вдосконаленням церковнослов'янського *textus receptus*. Йдеться про їх участь у створенні Московської першодрукованої Біблії 1663 р. (Єпифаній Славинецький); Петровсько-Єлизаветинської Біблії (Феофілакт Лопатинський, Симон Тодорський, Яків Блонницький, Варлам Лящевський, Гедеон Сломинський). Із працею останніх було пов'язане інтенсивне проникнення до православної текстуальної критики нових підходів, які транслював на київський ґрунт передовсім Симон Тодорський як вихованець німецької школи. Ці підходи уможливили, по-перше, звернення до масоретського тексту як до ще одного, поряд із Септуагінтою, джерела уточнення церковнослов'янської Біблії, а по-друге, застосування вже вироблених у XVIII ст. європейською біблійною

наукою методів філологічної, літературної й історичної критики біблійного тексту. Справді, «саме впливові цих мужів, знавців і любителів Біблії, слід приписати перший сильний поштовх до поруху й доволі швидкого розвитку наукового вивчення та тлумачення Біблії тут» [517, с. 11].

Цей досвід, щоправда, був найбільшою мірою реалізований надалі поза київським богословським й освітнім простором – під час здійснення централізованих загальноімперських та загальноцерковних проектів (Московська першодрукована Біблія, Петровсько-Єлизаветинська Біблія). Тож «текстуальна присутність» церковнослов'янської Біблії і досвід її дослідження вже в реформованій Київській духовній академії ХІХ – початку ХХ ст. виявилися доволі суперечливими.

Проблема присутності церковнослов'янської Біблії у книжному колі КА–КДА. Якщо розглядатимемо цю тему у контекстуальному зв'язку з попередніми представленими тут підрозділами та раніше опублікованими розвідками [390–393], то мусимо відзначити практичну відсутність у колі біблійної та біблієзнавчої книжності кінця ХVІІІ ст. знакових слов'янських видань Біблії, які виникли у ХVІ–ХVІІ ст. внаслідок відомих зрушень у духовному житті тієї частини Європи, до якої належали тоді українські землі. Наприклад, тут не знаходимо Біблії Франциска Скорини або Острозької Біблії Івана Федорова. Наявними ж були лише церковнослов'янські петербурзького та московського друку видання Біблії та її окремих частин (Новий Завіт, Псалтир) 1663, 1745, 1751, 1756, 1757, 1758, 1766, 1759, 1778 рр. Кількісно їх ледь врівноважували києво-печерські лаврські видання: 2-томні Біблії 1758 та 1779 р.; Псалтир та Новий Завіт 1780 р. [232, с. 302–303, 331, 360].

Схоже було на драматичний розрив зі старою «руською» та староукраїнською традицією біблійної книжності. Наслідком цього розриву вже у 1817 р., за свідченням тодішнього секретаря Київського відділення Російського Біблійного товариства прот. С. Сем'янівського, питання про Біблію народною «галицькою мовою» стало каменем спотикання для вчених

членів відділення [105, № LXXX, арк. 11 зв.]. Припускаємо, що таке становище виникло, насамперед, через уніфікацію церковної книжності в контексті київської православної традиції згідно загальноросійських зразків.

Створені у Києві книги в другій половині XVII ст. та у XVIII ст. ревізували московські церковні цензори: це стосувалося і віросповідної, і богослужбової, і навчальної літератури [432, с. 482, прим.]. Проте можливо, що багато видань могло не зберегтися до кінця XVIII ст. через руйнівну дію стихій. Так, під час пожежі 29 лютого 1780 р. майже усі книги академічної бібліотеки, серед яких були і подаровані митр. Петром Могилою, згоріли; далі тривало лише відновлення фондів, переважно шляхом пожертвувань [723, с. 320].

Нові можливості придбання слов'янських Біблій. Протягом же наступного, XIX-го, а також початку XX ст. відзначаємо факт розширення текстуальної присутності в КДА не лише церковнослов'янської, але й слов'яно-руської біблійної книжності. Тут може бути промовистим хоча б порівняння *Catalogus librorum* кінця XVIII ст. [232] та цікавих нам з біблієзнавчої точки зору томів «Систематического каталога» А. С. Криловського початку XX ст. [648–651]. Так, у XIX ст. виникли нові можливості придбання старих видань церковнослов'янської та старої «руської» книжності завдяки таким активним членам київської духовно-академічної спільноти, як єп. Порфирій (Успенський) та архім. Антонін (Капустін). Їхніми зусиллями поповнювався перед тим «мізерний запас пам'яток давньої грецької й слов'янської писемності» [723, с. 419–420]. Цілком ймовірно, що наприкінці XVIII та особливо на початку XIX ст. такі можливості виникали ще й у зв'язку з приєднанням колишніх «уніатських» територій: там книжність домогилянської й могилянської доби зберігалася краще, а в XVIII ст. тривала своя видавнича діяльність, як, наприклад, у Почаївській лаврі та Львівському Ставропігійному братстві [648, с. 1, 20, 23; 651, с. 12, 16]. І церковна реформа, пов'язана з ревізією монастирських книгосховищ, сприяла поповненню академічного фонду старими

церковнослов'янськими біблійними виданнями. Так, у каталозі Церковно-археологічного музею бачимо старі видання з Ніжинського грецького монастиря; за наказом церковного начальства академічна бібліотека поповнювалася книгами з Києво-Софійського собору, Києво-Печерської лаври, з Видубицького та Михайлівського монастирів [741, с. 205–206].

Протягом ХІХ–початку ХХ ст. до фондів КДА надійшли деякі знакові для вітчизняної культури манускрипти і видання церковнослов'янських та слов'яно-руських Біблій чи їх фрагменти. Так, у фондах Церковно-археологічного музею з'явилися давні біблійні манускрипти: грецький палімпсест із пізнішим записом фрагменту слов'янського Сліпчинського Апостола; слов'яно-руське пергаментне Євангеліє ХІІ ст. з м. Орші; уривки з Євангелій від Матвія та Марка ХІV ст. на 52-х пергаментних аркушах; уривок з сербського Євангелія від Йоана ХІV ст.; уривок з Євангелія та Апостола ХІV ст.; уривки з Псалтирі ХІV і ХІVІ ст.; Каменець-Стромилівське слов'яно-руське Євангеліє 1411 р. в копії ХІVІ ст.; слов'яно-руський Апостол ХV ст. з Кременецького повіту Волинської губернії; слов'яно-молдавські пергаментні Євангелія ХІVІ ст. з Ніжинського грецького монастиря; пергаментний Псалтир 1437 р.; напрестольне рукописне Євангеліє 15 ст. з Березанської Різдово-Богородицької церкви Ніжинського повіту; рукописне Євангеліє 15 ст. з Сатанова Подільської губернії [178, с. 50; 741, с. 206, 207, 208, 210–211, 240]. Тут же бачимо П'ятикнижжя – частину першого, празького 1519 р. видання знаменитої Біблії Франциска Скорини, що свого часу справила значний вплив на культуру перекладання та видання церковнослов'янських і слов'яно-руських Біблій [741, с. 208].

У фондах академічної бібліотеки з'явилися повні Біблії, Євангелія, Апостоли, Псалтирі ХІVІ та ХІVІІ ст., серед яких, насамперед відзначаємо церковно-слов'янський біблійний першодрук – Острозьку Біблію 1581 р. Також це Євангеліє Петра Мстиславця 1575 р., друковане у віленській типографії Мамоничів; Псалтир і Новий Завіт віленського видання 1611 р. із тлумаченнями на берегах. Окремо назвемо біблійні стародруки

«могилянської доби»: львівський 1636 р. Апостол знаменитої свого часу типографії Михайла Сльозки; Євангеліє, видане у 1644 р. Віленським Свято-Духівським братством; Євангеліє львівського видання 1665 р. з типографії того ж М. Сльозки, видрукуване за благословенням єп. Афанасія Желиборського, одного з останніх ієрархів – сучасників митр. Петра Могили. З пізніших видань – московський Псалтир 1651 р.; Євангеліє, Діяння та Послання Святих Апостолів київського 1658 р. друку; Московська першодрукована Біблія 1663 р., котра «преводу Библии Острожския типографии ... последовася»; Євангелія 1670 та 1690 рр., видані Львівським Ставропігійним братством; Службовий Псалтир київського печерсько-лаврського 1696 та 1697 рр. друку – видання вже початку «петровської доби». Дещо окремо відзначимо слов'яно-молдовський Псалтир – білінгву, видану у Яссах 1680 р. сучавським митроп. Досифієм на потребу тамошніх православних, чия церковна культура тоді перебувала під сильним впливом Київської митрополії. Також заслуговує на увагу наявність віршованого переказу Псалтиря Симеона Полоцького московського видання 1680 р. [648, с. 5, 9, 21, 23, 28, 29; 651, с. 1, 6, 12, 16, 22].

Отже, протягом кінця XV – половини XVII ст. зацікавленість у реконструкціях церковнослов'янського тексту Біблії або у надбанні Святого Письма народною мовою відбувалася під впливом реформаційних зрушень у релігійній культурі. Тут діяли як полемічні, так і просвітницькі мотиви. Так, потреба у повному тексті Біблії, придатному і для літургії, і для полеміки з єретиками, призвела до появи Геннадіївської Біблії. А прагнення подолати культурну й богословську кризу серед «руської» людності стимулювало появу видань церковнослов'янською або «простою» мовою – від празьких та віленських Ф. Скорини до московських, львівських, острожських І. Федорова; від місцевих перекладів Скорининої Біблії до Пересопницького Євангелія або Крехівського Апостола. У другій же половині XVII та на початку XVIII ст. провідними були мотиви утвердження культурно-конфесійної та церковно-політичної єдності («купночинія») на тлі нівеляції місцевих особливостей.

Звідси й боротьба московської церковної ортодоксії з «латинством» української православної культури (від Острозької Біблії до Московської першодрукованої та Петровсько-Єлизаветинської Біблії).

Інтерес до «слов'янської Біблії» у XIX ст. на тлі нових пошуків шляхів утвердження православної культурно-конфесійної ідентичності. Відзначені вище джерела явили собою історичне та текстуальне підґрунтя численних київських, московських і Санкт-Петербурзьких видань Петровсько-Єлизаветинської Біблії XVIII та XIX ст. Проте на поширення у КДА слов'янської біблійної книжності протягом XIX ст. діяли й інші чинники. Вже з 1810-х рр. вималювалася дещо нова культурна й духовна ситуація. Відновлення наукового інтересу до слов'янської церковної культури (зокрема, поява видань церковнослов'янського тексту Святого Письма і відповідної коментаторської літератури) визначалося тим, що православна традиція змушена була наново усвідомлювати себе у світовому культурно-конфесійному полі, визначатися щодо нових форм усвідомлення й артикуляції власних церковно-політичних і богословських (зокрема й у сфері біблієзнавства) потреб, цілей та завдань.

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

На початку XIX ст. Російським біблійним товариством вперше був здійснений систематичний переклад Біблії російською літературною мовою. Це здавалося повністю зовнішнім стимулом, з огляду на глобальний характер діяльності біблійних товариств і на оцінку цієї діяльності як «закордонного впливу», одного серед численних у російській історії прикладів культурної «європеїзації». Однак цей плідний досвід поставив важливе «внутрішнє»

питання: про саму можливість появи мовної альтернативи в тогочасній православній культурі.

Подальші спроби перекладання Біблії та суспільна дискусія навколо цього тривали аж до середини XIX ст. Наперед тепер виходили внутрішні стимули, пов'язані з потребами православного місіонерства (праця архім. Макарія (Глухарєва) та з необхідністю інкультурації Святого Письма до традиційно православного російськомовного середовища. Тут знаковою стала справа, пов'язана з перекладом прот. Герасима Павського, яка згодом переросла в обговорення необхідності й можливості створення російських перекладів Біблії взагалі. Тут зіткнулися протилежні позиції з одного боку митр. Московського Філарета (Дроздова) та з іншого – митр. Київського Філарета (Амфітеатрова) разом з єп. Феофаном (Говоровим) [436; 437; 487; 501; 748–750; 754; 758, с. 442–447]. Більше того, благочестиве прагнення зберегти культурно-конфесійну ідентичність від іноземних та іновірних впливів, зосібна в галузі біблійних досліджень і викладів, часом супроводжувалися радикальними закликами «проголосити слов'янський текст Біблії, на кшталт Вульгати, виключно самодостатнім, утвердити його обов'язковий та виключний ужиток» [758, с. 273].

Церковнослов'янська Біблія, яка знаходилася у богослужбовому використанні, у XIX ст. ставала своєрідним індикатором церковності російських біблійних перекладів, спонукаючи перекладачів зіставляти їх з LXX та масоретським текстом, особливо у випадках «практичних розходжень зі слов'янською Біблією» [758, с. 203]. Творення Синодального російського перекладу підтвердило, що церковнослов'янський текст залишився одним із важливих текстологічних джерел. Знову актуалізувалися питання, пов'язані з автентичністю кирило-мефодіївської традиції. Час після появи Синодального перекладу виявив, що новий російський текст Біблії не заступив убогослужбовому використанні тексту церковнослов'янського. Колись ініціювавши самостійний розвиток православної біблійної науки; надавши перший поштовх до поширення наукового вивчення і тлумачення

Біблії на вітчизняних теренах [517, с. 8, 10]; залишаючись врешті-решт основою православної літургії, церковнослов'янська Біблія зберегла самостійну цінність і повинна була стати спеціальним об'єктом дослідження.

Текстологія, філологічна й історична критика слов'янської Біблії у ХІХ ст. Як вже було відзначено, «вияснення достоїнства» слов'янської Біблії, забезпечення її «текстуальної справності» через «висвітлення її історії та встановлення її найкращої редакції «з усією науковою серйозністю були порушені в ХІХ столітті» [385, с. 43]. Відповідно, ці питання були визначені як домінуючі у царині православної біблійної текстології: «текстуальні дослідження російських біблієзнавців були в основному зосереджені на проблемах слов'янської Біблії» [514, с. 280; 515, т. 3, с. 66]. У зв'язку з цим відбувалося зростання питомої ваги саме критичних біблійних видань, а також історико-текстологічних та історико-філологічних досліджень, які слугували відтворенню і дослідженню конкретно церковнослов'янського тексту. Докладно тут і здійснювалася інтенсивна рецепція досвіду західної біблійної текстології, історичної та філологічної критики, що ґрунтувалася на активному введенні до наукового обігу нових текстологічних й історичних джерел, здатних створити альтернативу «прийнятим текстам» і плідно взаємодіяти з ними. Невипадково протягом ХІХ – початку ХХ ст. актуальною стала низка палеографічних джерел, критичних видань і досліджень церковнослов'янського біблійного тексту: всі вони були присутніми в бібліотечному фонді та фонді Церковно-археологічного музею КДА.

Відзначимо серед них передовсім корпус слов'янських рукописних Псалтирів ХV–ХVІІ ст. [495, с. 2–4], Євангелій ХІV–ХVІІ ст. [там само, с. 7–21], Апостолів ХІІІ – початку ХVІІІ ст. [там само, с. 21–23], нагромаджений у колекції Церковно-археологічного музею при КДА. Це також критичні видання стародавніх слов'янських Євангелій, де зіставлялися різні знакові текстуальні джерела. Це, насамперед, кілька видань Остромирового Євангелія (1056–57 рр.): його перше наукове видання, котре здійснив 1843 р. відомий славист О. Х. Востоков – слов'янське з додатком грецького тексту з

граматичними роз'ясненнями; празьке видання Вящеслава Ганки 1853 р.; видання за текстом Імператорської Публічної бібліотеки, друковане у 1883 р. накладом купця Савінкова. В іншому критичному виданні В. Ганки 1846 р. з Остромировим Євангелієм, а також з «Острозькими читаннями» зіставлявся слов'янський текст ще одного знакового тексту – Реймського Євангелія. Серед решти видань давніх слов'янських біблійних книг у КДА були віленське критичне видання Туровського Євангелія XI ст. «з відмітками за Остромировим Євангелієм» за редакцією та з коментарями П. А. Гільдебрандта, а також Архангельське Євангеліє 1092 р. видання Рум'янцевського музею. Із закордонних друків було представлено паризьке 1843 р. видання Реймського Євангелія.

Серед біблійних поліглот, що містили слов'янський біблійний текст, згадаємо слов'янсько-російські біблійні білінгви (Євангелія, Діяння св. Апостолів, повні тексти Нового Завіту), видані Російським Біблійним товариством протягом 1810-х–1820-х років; греко-слов'янські білінгви і греко-слов'яно-латино-російські квадрілінгви на основі новозавітного тексту, видані у 1860-х рр., очевидно, у зв'язку з підготовкою Синодального перекладу; слов'янсько-російські біблійні білінгви початку ХХ ст. – вже з використанням російського «синодального» тексту. З допоміжних джерел варто назвати симфонії, або конкорданції на церковнослов'янську Біблію ХVІІІ та ХІХ ст., зокрема неодноразово перевидана симфонія на Псалтир Антіоха Кантемира. Нарешті, власне текстологічний фонд складала: описи слов'янських рукописів: московської синодальної бібліотеки (О. В. Горський, К. І. Невоструєв); Румянцевського музею (О. Х. Востоков); монастирських та інших бібліотек, публіковані в «Известиях императорской академии наук» та «Чтениях в императорском обществе истории и древностей российских» при Московському університеті [648, с. 20, 21, 22, 29; 651, с. 12, 13, 14]. Вони мали «принципову важливість», із них «починається історичне вивчення слов'янської Біблії», реалізується «свобода історичної критики документів в її власній царині» [758, с. 448, 469].

Дослідження, присвячені опрацюванню церковнослов'янської Біблії, аналізу окремих рукописних традицій і видань належали архім. Амфілохію (Сергієвському-Казанцеву), О. В. Горському, К. І. Невоструєву, архім. Михайлу (Лузіну), прот. П.О. Алексєєву, Августу Лескіну, А. С.Буділовичу, І. В. Ягичу, М. І. Ільмінському, Л. І. Поливанову, І. І. Срезневському, В. І. Срезневському, В. М. Щепкіну. Ці праці склали підґрунтя наукового фонду загальної та церковнослов'янської біблійної текстології в КДА [648, с. 64, 70, 72, 74, 75, 103, 124; 649, с. 105, 106, 107, 108, 109, 110, 124; 651, с. 73–74].

Внесок київських вчених. З авторів, причетних до київської духовно-академічної традиції, відзначимо кількох.

О. М. Новицький – випускник КДА, історик філософії, професор університету св. Володимира, відомий працею з історії слов'янського перекладу Біблії [532].

Архім. Порфирій (Успенський), з 1865 р. – єпископ Чигиринський, член академічної конференції КДА [723, с. 418], уславився не лише заняттями біблійною археологією та пожертвами до академічних фондів. Він виступив також як палеограф, текстолог і перекладач, автор російських перекладів із віднайдених на Афоні стародавніх грецьких рукописів. Зокрема, рукописний Псалтир 862 р. був використаний для перекладання псалмів, а книга Естер перекладалася з рукопису 1021 р. [590–594].

Своїм оглядом історії функціонування та дослідження церковнослов'янської Біблії, створеним на підставі попередніх джерельних корпусів і досліджень, був відомий проф. С. М. Сольський. Він проаналізував жанрові, палеографічні, текстологічні й мовні особливості, специфіку застосування та збереження слов'янських біблійних текстів, їх пристосування до мовних, культурних і релігійних потреб наших предків, зворотний вплив на їх культуру та освіченість. Вчений докладно зупинився на особливостях використання патристичних коментарів; відзначив перші спроби дослідження слов'янської Біблії на вітчизняних теренах [681; 682].

Сольському ж належать і праці, присвячені історії створення, текстологічним та мовним особливостям і духовно-культурному й релігійному значенню Острозької Біблії – повного церковнослов'янського біблійного першодруку, створеного саме на українських теренах [682, с. 214–221; 699, с. 293–320].

Нарешті, кілька досліджень у просторі церковнослов'янської біблійної текстології здійснив із кінця 1880-х і до середини 1890-х рр. випускник КДА, кандидат богослов'я випуску 1885 р., викладач Волинської духовної семінарії Г. Я. Крижанівський. Найпомітнішою стала його робота, присвячена текстологічному й філологічному аналізу рукописних Євангелій, збережених у київських книгосховищах. Вона була подана до Ради КДА для захисту на здобуття магістерського ступеня. У відгуку призначеного Радою експерта, екстраординарного проф. В. М. Малініна, зафіксованому у п. XII протоколу від 1 грудня 1887 р., відзначалася ґрунтовність дослідження Крижанівського, використання у праці текстологічних здобутків як західних, так і російських дослідників-слов'янознавців. Порівняльний аналіз дозволив авторові виокремити кілька рукописних традицій: 1) давньоруську; 2) південнослов'янську; 3) русько-болгарську. Підкреслювалася важливість цього дослідження як піонерського в опрацюванні ще практично недослідженого матеріалу, що створювало, у свою чергу, підґрунтя для вивчення раніше неопрацьованих рукописів [147, с. 80–87]. Після публікації роботи у 1889 р. [491] та її захисту на колоквіумі (офіційними опонентами були проф. М. І. Петров і проф. В. М. Малінін) Г. Я. Крижанівському було присуджено ступінь магістра богослов'я [179, с. 110].

Відзначимо, що значну частину рукописів, які вивчив Крижанівський, складала експонати Церковно-археологічного музею при КДА [491, с. 82–96; 105–131; 156–157; 194–207; 225–234; 495, с. 8, 10, 11–12; 13–14; 16–17]. Окремі з них, репрезентуючи різні рукописні традиції, зазнали впливу української мовної культури [495, с. 10, 14, 17]. Тому не випадково Г. Я. Крижанівський спеціально дослідив один із раритетів Церковно-археологічного музею, вже раніше описаних у його магістерській праці,

Кам'янець-Стромилівське Четвероевангеліє, у лінгвістичному зіставленні його мови з народною мовою Волині XIV–XV ст. [492; 495, с. 16–17]. Робота у Волинській семінарії визначила, у свою чергу, ще один об'єкт інтересу дослідника – біблійні рукописи у Волинському єпархіальному книгосховищі [493]. Друковані праці Г. Я. Крижанівського поповнили фонди бібліотеки КДА [649, с. 107].

Вважаємо за необхідне зазначити, що створення цих праць відбувалося в умовах, коли в Київській духовній академії вже існувало розуміння потреби у ґрунтовних дослідженнях пам'яток давньої біблійної книжності, зокрема і вітчизняних, що поступово концентрувалися в Академії в її Церковно-археологічному музеї. Здійснювалися й відповідні кроки для стимулювання такої праці. Так, у 1880-х рр. Рада КДА проводила конкурс наукових праць на здобуття Макаріївської премії. Серед запропонованих Богословським відділенням Академії тем була й така – «Опис біблійних рукописів слов'янською і грецькою мовами, що надійшли до Археологічного музею при Київській Академії» [131]. А у 1885 році Іосифівської премії був удостоєний кандидатський твір Олександра Дияконова «Исторический очерк филологического изучения славянских библейских текстов» [88, № 994; 133, с. 60–61; 488, с. 177].

Вивчення слов'янської Біблії та потреби православної літургійної традиції: вітчизняний та європейський контекст. Як бачимо, інтерес до дослідження слов'янської Біблії у XIX – на початку XX ст. був визначений переважно внутрішньою культурно-релігійною потребою збереження й автентичного відтворення одного з важливих джерел православної літургійної традиції. Адже церковнослов'янська Біблія дійсно є важливою й актуальною не лише з точки зору текстології, але й з огляду на той факт, що найголовнішим у способі православного освоєння Святого Письма є його літургійне використання. Тому питання слов'янського біблійного тексту завжди виходило далеко за межі проблеми «одного з перекладів». Відомо, що будь-який новий біблійний переклад народною мовою у православних

слов'ян мусив узгоджуватися з церковнослов'янською літургійною традицією, котра фактично є носієм первинного біблійного тексту, а також базовим інтерпретаційним полем щодо новочасної книжної форми Біблії, яка у притаманних їй способах читання й тлумачення є історично пізнішою і вторинною щодо літургії.

Крім того, важливими є міжтекстуальні зв'язки та семантичні впливи церковнослов'янського біблійного тексту на смисли обширних пластів як літургійної, так і паралітургійної церковної лексики. Значення багатьох релігійних і моральних понять у церковнослов'янській версії відрізнялася від аналогічної семантики латиною та новоевропейськими мовами, внаслідок чого при читанні й інтерпретації давніх текстів, створених церковною або книжною слов'янською мовами, необхідно використовувати саме церковнослов'янську версію Біблії [478].

Отже, дослідження слов'янської Біблії протягом означеного періоду варто розглядати у ширшому контексті розвитку європейського та світового біблієзнавства – головним чином, таких її дисциплін, як текстуальна, історико-культурна, літературна і філологічна критика Біблії. В межах цих наукових дисциплін були розвинені певні методологічні принципи й настанови. Вони стосувалися реконструкції оригінального тексту; виявлення його варіантів, версій, різночитань, їхньої еволюції через зіставлення й аналіз стародавніх манускриптів, пізніших рукописних і друкованих видань; дослідження їх атрибуції; з'ясування літературних і лінгвістичних особливостей та ймовірних зв'язків із мовно-культурним контекстом. Усе це почало реалізовуватися у вітчизняних дослідженнях церковнослов'янської і слов'яно-руської біблійної книжності.

Не стояла осторонь цих процесів і Київська духовна академія. Тут ще з XVIII, а також і протягом XIX – початку XX ст. нагромаджувалася відповідна джерельна й текстологічна база. Вона ставала підґрунтям для перших наукових досліджень. Ці студії, хоча й нечисленні і не пов'язані з вдосконаленням власне церковнослов'янської Біблії, були важливі з огляду

на особливе місце культури Київської Русі та руських земель Речі Посполитої у збереженні й трансляції богословського і літургійного досвіду православної Церкви у слов'янському світі.

Ще одним аспектом реконструкції вітчизняного контексту досліджень у галузі біблієзнавства, котрі здійснювали професори Київської духовної академії, є аналіз їх участі в формуванні герменевтики опрацювання створеного у XIX ст. російського біблійного перекладу – Синодального. Про один із значущих епізодів цієї праці йтиметься у наступному підрозділі.

4.3 Синодальний переклад Біблії: доробок КДА

Як вже відзначалося в одному з попередніх підрозділів, досвід перекладацької праці насамперед у зв'язку зі створенням російських біблійних перекладів з єврейської та грецької став ключовим для становлення та самостійного розвитку саме православної біблійної науки. Ще з могилянської доби зміцнення лінгвістичної освіти в Київській академії дало поштовх філологічній, перекладацькій та екзегетичній праці в Російській імперії. В першій половині XIX ст. КДА виявилася залученою до створення перших російських перекладів під егідою Російського біблійного товариства. Зокрема, ректор КДС, потім КДА, архім. Мойсей (Богданов-Платонов-Антіпов) був перекладачем Євангелія від Луки [758, с. 201–202].

Фахівці з КДА здійснювали коментовані біблійні переклади з єврейської та грецької на російську також у другій половині XIX ст., в ході підготовки Синодального перекладу Біблії [511, с. 125–126; 485, 1882, № 12, с. 38–39, 1881, № 3, с. 365–366; 1882, № 12, с. 457–458; 723, с. 186, 438]. Це, насамперед, праці І. П. Максимовича та М. С. Гуляєва [758, с. 445]. Переклади з давньоєврейської Максимовича перших 19 розділів 1 книги Царств та книги Екклесіаста [506; 507] були «для найзручнішого

розуміння читачів оздоблені примітками філологічними, археологічними та іншими» [485, 1881, № 3, с. 365]. Переклади історичних книг Гуляєва: 1–4 книги Царств, 1–2 книги Параліпоменон, книги Ездри, Неемії, Естер [440] – були окремо опубліковані в Києві у 1866 р. також із підрядковими філологічними, археологічними й історичними коментарями [682, с. 812; 723. с 385–386; 787, с. 317–318].

Видавав результати своїх перекладацьких вправ архім. (згодом єп.) Порфирій (Успенський): у ТКДА побачили світ його російські переклади з віднайдених на православному Сході (зокрема на Афоні) давніх грецьких манускриптів [590–594; 758, с. 445].

Видатний внесок до біблійно-перекладацької праці здійснив Я. О. Олесницький: його російські переклади старозавітних книг пророків Ісайї, Єремії, Єзекіїля, Даниїла друкувалися в ТКДА протягом 1865–1873 рр. у супроводі історичних і філологічних коментарів-приміток [787, с. 318–319]. І. О. Чистович, згадавши ці переклади, покритикував їх, не називаючи імені автора [там само, с. 333]. Втім, ця праця стала однією з підстав присвоєння Олесницькому звання екстраординарного професора [192, с. 203].

Також відзначимо працю С. М. Сольського з аналізом культурно-політичної ситуації навколо створення російського біблійного перекладу [691].

Специфічним виявився внесок Київської духовної академії до освоєння й інкультурації вже здійсненого Синодального перекладу, до вироблення герменевтичної програми його популярного роз'яснення і в перспективі – до становлення традиції російських тлумачних Біблій. Ключовим тут став документ, що народився в Академії на початку 1877 р. у відповідь на спеціальне доручення Святішого Синоду. Він виник у доволі своєрідних культурних та ідеологічних обставинах, а його аналіз прояснює важливі ідейні принципи і герменевтичні програми, що визначали розвиток наукового опрацювання Біблії в КДА.

Пояснювальні примітки до Синодального тексту Біблії: передісторія й історія появи «Правил» Я. О. Олесницького. За указом Св. Синоду від 20 листопада 1876 р. за № 3723 на Київську духовну академію покладалося доручення скласти пояснювальні примітки до російського тексту Біблії, а саме – до повчальних книг Старого Завіту. Рада Академії 22 грудня 1876 р. доручила сформулювати відповідні принципи і правила цієї роботи екстраординарному проф. Я. О. Олесницькому. Вони були складені й 28 січня 1877 р. подані на розгляд спеціальної комісії [152; 193]. В цілому схвальна доповідь комісії з рекомендаціями впровадження правил, які склав проф. Олесницький, була відображена у Протоколі Ради Академії від 25 лютого 1877 р. [130].

Доручення це було дане Я. О. Олесницькому майже одразу після захисту його докторської дисертації. Докторський диспут відбувся 16 грудня 1876 р. Олесницький представляв на ступінь доктора богослов'я свій твір «Єрусалим та його стародавні пам'ятки» – першу частину звіту про наукову подорож до Палестини під загальною назвою «Свята Земля». Опонентами були ординарний проф. архим. Сильвестр (Мальованський) та екстраординарний проф. П. І. Ліницький. Перед тим Рада КДА 26 листопада 1876 р. розглянула відповідне представлення богословського відділення Академії та відгуки майбутніх опонентів [146; 167, с. 36–37; 206]. Указ Святішого Синоду від 24 червня 1877 р. № 2085 про затвердження екстраординарного проф. Я. О. Олесницького в ступені доктора богослов'я був виголошений на засіданні Ради КДА 16 серпня 1877 р. [223, с. 4]. Академічна Рада, таким чином, продемонструвала високий ступінь довіри до рівня освіченості й практичної підготовки Олесницького як викладача та дослідника Біблії. Відповідно, вагомими мали б бути і підстави для такого доручення, даного до того ж у всеросійському масштабі. Підстави ці, вочевидь, були створені появою у 1876 р. Синодального перекладу Біблії.

Синодальний переклад Біблії виявився внутрішньо контроверзійним – як у принципах та наслідках створення самого тексту, так і в тих ідейних

обставинах, що супроводжували його появу і запровадження у тодішнє церковне й культурне життя. Цей переклад створювався як «пам'ятник церковний» та водночас і «народний», за висловом історика-сучасника [787, с. 334]. Об'єктивно він мав задовольнити суспільну потребу в загальнодоступному, зрозумілому для широкого православного загалу біблійному тексті. Ще до виходу Синодального перекладу говорилося про «спільне відчуття потреби у перекладі Біблії російською мовою». Це була необхідність компенсувати «темряву та непевність» багатьох місць церковнослов'янського тексту, які, у свою чергу, викликали масове звернення світських людей до іноземних перекладів, як до «каламутних вод, щоби хоч якось втамувати свою спрагу». Причому звернення до іноземних перекладів відбувалося і за роз'ясненням біблійного тексту – бо «темрява слов'янського тексту настільки є великою, що читач не лише не бачить у тексті відношення до предмету мови, але й думки, на той час, як загальне спрямування нинішньої доби шукає саме ясності понять».

Для нашої теми показовим є вже те, що й тоді створення «вірного перекладу», зіставленого з грецьким текстом так само, як і з єврейським, за умови мінімального відхилення від слов'янського перекладу, рекомендувалося супроводити вступами до кожної книги і пояснювальними примітками, щоб «недостатньо зручні для розуміння місця не створили приводу для хибних тлумачень» [цит. за: 787, с. 139].

Проте виявилось, що і сам Синодальний текст потребував роз'яснень. Промовистим тут є критичне свідчення сучасника, який прихильно ставився до цього перекладу: «ця система перекладу... є досить непевною і не піддається якимось точно визначеним правилам. Змішування двох текстів з наданням переваги в одному випадку єврейському, в іншому грецькому, і було, й назавжди залишиться справою сваволі перекладачів, і немає жодних засобів покласти край цій сваволі. Деякі герменевтичні правила... не надають допомоги і не обмежують сваволі у всьому безкінечному розмаїтті різночитань між єврейським та грецьким текстами» [там само, с. 339–340].

Критичну щодо Синодального перекладу позицію захищав духовний письменник та екзегет єп. Феофан (Говоров), який у різні роки був і викладачем КДА, і ректором СПбДА [748–750]. Ще одним відомим речником цієї позиції був київський митр. Філарет (Амфітеатров). Новий переклад критикувався за використання масоретського тексту як джерела (згадувалися «нечестиві» переклади прот. Г. П. Павського й архім. Макарія (Глухарєва); за неузгодженість із Септуагінтою та слов'янським текстом: «збентежило розходження зі звичним слов'янським текстом, – інакше сказати, – перевага, надана єврейській Біблії. Це багатьом здавалося відступом від Передання» [758, с. 443–444, 446–447]. Попри свій відверто фундаменталістський характер, ця позиція мала підґрунтям масову реакцію духовенства і мирян на новий біблійний переклад та відображала реальну ідеологічну й герменевтичну проблему.

Втім, ідейною та герменевтичною платформою, яка взяла гору і на основі якої було здійснено Синодальний переклад, виявилася позиція митр. Філарета (Дроздова). Згідно з нею, текст LXX зберігав догматичну першість у православному вченні про Святе Письмо як такий, що переважає масоретську версію за «месіанським висвітленням біблійного змісту» та є «обов'язковим за церковною традицією» [385, с. 48]. Але і масоретський текст «був прийнятий до уваги при витлумаченні Святого Письма». А заради дотримання православних догматів і захисту гідності LXX потрібно було виробити «в священній герменевтиці... охоронні правила, що впливають із суті справи та з прикладів церковних та отцівських» [там само, с. 44].

У цій ситуації позитивним і стимулюючим розвиток біблійної науки аспектом відзначеної суперечливості Синодального перекладу було те, що «непоодинокі різниці в передачі буквального тексту... у наявних двох перекладах одних і тих самих священних книг... природно порушували питання про походження таких неподібностей та про способи їх усунення; а вирішення такого питання може відбуватися лише через заглиблення у смисл

біблійного тексту... тобто лише шляхом наукового вивчення Біблії» [456, 1901, т. I, с. 636–637].

На цій можливості великою мірою й базувалося прагнення державної Церкви, залишивши Синодальний переклад Біблії «книгою для повчального читання», надати йому в очах широкого загалу віруючих найвищої авторитетності. Такий намір був зрозумілим у контексті протистояння імперської державно-церковної системи протестантським релігійним рухам, які активно апелювали до тексту Біблії, та атеїзму й вільнодумству, в комплекс із соціалістичними рухами, що народжувалися й міцніли тоді не лише в Росії, але й у світі.

Так, у 1869 р., ще перед остаточним видання повної Синодальної Біблії, цар та Синод ухвалили заснування місіонерського «Товариства для поширення Святого Письма в Росії». Воно діяло через православних парафіяльних священиків і спеціальних «книгонош», котрими могли бути люди, здатні не лише продавати книги, але також і тлумачити Біблію. Аналогічні завдання ставилися й перед низкою інших товариств, братств, гуртків, вечірніх і недільних шкіл та курсів, організованих за участю православних священиків. Найвідомішим тут стало засноване 1881 р. «Товариство з поширення релігійно-моральної просвіти в душі православної церкви». Органічно у цьому контексті звучали пропозиції того ж митр. Філарета (Дроздова) – речника і промотора створення Синодального перекладу – щодо вживання заходів задля поширення не лише слов'янської та російської Біблій, але й популярних біблійних тлумачень, спрямованих на утвердження віри й настановлення у житті [758, с. 276].

Отже, «Синодальний переклад зробив Святе Письмо доступним для широких кіл російських віруючих, а це, у свою чергу, вимагало якнайшвидшого укладення біблійних коментарів» [514, с. 278]. Відтак, зрозумілим є і залучення вчених-біблієзнавців для розв'язання проблем із популярним, але узгодженим із православною традицією, роз'ясненням новоствореного російського перекладу Святого Письма. От у такому

контексті й з'явилося завдання Святішого Синоду духовним академіям підготуватися до укладення великої тлумачної Біблії на основі Синодального перекладу і, відповідно, – «Правила» Я.О. Олесницького [152].

Загальна частина «Правил» Олесницького: популярність і конкретність. Вже в першому пункті т. зв. «загальної» частини «Правил» наголошувалося на тому, що «примітки повинні бути популярними». Тут була відображена зазначена вже орієнтація на масового читача, оскільки Синодальний переклад став першим біблійним текстом, офіційно дозволеним, або навіть призначеним для масового читання віруючих.

Застереження проти надмірного застосування «критичних прийомів», «спеціального аналізу», «посилань на наукові дослідження та коментарі» мали, як видно, двоякий характер. З одного боку, це уникнення масового в тодішньому академічному середовищі захоплення іноземними джерелами та методами, як правило, ідеологічно не безперечними для православного прочитання Святого Письма. З іншого, програмно-позитивного боку, тут проявилися намагання актуалізувати для сучасності та для широких мас віруючих святоотцівську спадщину. Сам Олесницький згодом став відомий як дослідник і систематизатор патристичної ісагогіки та екзегетики. Його ісагогічну хрестоматію[555] високо оцінювали сучасники. Вона й досі є цінним зібранням традиційних церковних поглядів на атрибуцію, обставини написання і правила тлумачення біблійних книг. Водночас, автор «Правил», як науковець, не міг не прагнути за можливістю розширити коло джерел і відомостей для роз'яснення тексту Біблії. Хоча й ризикуючи втратою задекларованої «популярності» (де, вочевидь, мали поєднуватися «Православ'я» та «народність»), Олесницький діяв за принципом «що не є забороненим, то є дозволеним».

У «загальних» правилах 2-му, 3-му, 4-му, де йшлося про необхідність досягати викладу «категоричного», «короткого», «пов'язаного з текстом», також можна помітити орієнтацію на досягнення популярності викладу. Проте конкретний зміст цих правил загалом носив прагматичний характер і

спрямовував швидше на оптимізацію викладу згідно із завданням самих приміток, жанром і змістом пояснюваного тексту: «Оскільки зміст повчальних книг є релігійно-повчальний, то саме цей бік справи головним чином матимуть на увазі й примітки. Хоча, залежно від характеру тексту, до приміток можуть входити відомості з різних галузей науки, але тільки такою мірою, котра є необхідною для ясного уявлення даного місця, узятото в собі самому». Конкретизувалася також задача уникнути надмірного «академізму», а також «шкільної» деталізації: «Абстрактні міркування про рух думки тексту, так само, як і всі питання, що складають предмет науки вступу до св. Письма, не будуть мати місця».

5-те «загальне» правило вимагало: «Примітки робляться за порядком тексту російського синодального перекладу та підрядкові. Кожна примітка стоятиме незалежно від інших, маючи перед собою зноску в такому вигляді: Пс. 10, ст. 4, далі йде вислів, що потребує пояснення та саме пояснення». Ця настанова, будучи, на перший погляд, формальною, на рівні свого глибшого сенсу фіксувала й унормовувала необхідність задоволення важливої суспільної потреби у виробленні демократичного, популярного жанру «тлумачної Біблії»: загальнодоступного біблійного тексту зі зрозумілимиза формою та змістом пояснювальними примітками.

«Спеціальні правила» Олесницького: зіставлення мовних традицій, апеляція до історичного та культурного контексту біблійної оповіді. Особливу увагу дослідника викликають 20 пунктів т. зв. «особливих» («спеціальних») правил, що формально розвивали 5-й пункт правил «загальних». У них формулювалися критерії, за якими мали б визначатися біблійні слова і вирази, що потребують пояснення у планованих майбутніх підрядкових примітках.

«Особливі» правила 1-е, 2-е, 3-е, а також 16-е та 17-е визначали потребу в освоєнні й вирішенні текстологічної та герменевтичної колізії, одним із проявів якої та, водночас, однією з версій розв'язання якої і став Синодальний переклад Біблії.

Народжений на текстуальному й культурологічному «перетині» текстів давньоєврейського масоретського, грецького Септуагінти, частково латинської Вульгати і прийнятого церквою слов'янського, Синодальний переклад сам по собі являв і текстуальну, і герменевтичну проблему. Зауважена як учасниками, так і спостерігачами перекладацького процесу протягом усього XIX ст., ця проблема неминуче шукала прагматичного вирішення. Таке вирішення на основі оптимального зіставлення різних мовних традицій для популярного роз'яснення важких місць російського перекладу і пропонував у «особливих» правилах Я. О. Олесницький.

Від простого пояснення – «перекладу або перифразу» – єврейських, грецьких та слов'янських слів, що залишилися в російському тексті без перекладу (правила 1-е, 2-е, 3-е) автор «Правил» рухався в напрямі уточнення й роз'яснення смислу «місць сумнівних». Їх російський переклад став наслідком критичного зіставлення грецького, слов'янського та давньоєврейського масоретського текстів Біблії. Тут Олесницький допускав висунення у коментарях «можливих припущень щодо думки, вираженої текстом, висунутих на основі стародавніх перекладів і відповідних міркувань»(правило 16-е), а також «вказівок на різночитання масоретського та LXX» із «азначенням усіх відхилень грецького тексту від єврейського в колі повчальних книг», причому грецький варіант тексту пропонувалося повністю, «без всіляких застережень», уміщувати у примітках (правило 17-е).

На цьому правилі, можливо, позначилася професійна позиція самого Я. О. Олесницького як гебраїста та перекладача, схильного приймати саме «єврейський оригінал»: вже згадувалося, що Олесницький був долучений до перекладацької справи у підготовчий перед появою Синодального тексту період. Втім, така позиція виявилася конгеніальною до позиції інших перекладачів повчальних книг, зокрема авторів нового російського перекладу: текстологічні й перекладацькі преференції, значною мірою запозичені з європейської біблеїстики, часто з протестантського середовища, були властиві професурі православних духовних академій.

Переважна решта т. зв. «особливих» правил, які запропонував Я. Олесницький, апелювали до історичного, географічного, культурного контексту при роз'ясненні тих чи інших біблійних повідомлень, поданих через російський Синодальний текст. Тут знову автор цілком органічно виявлявся як біблієзнавець-професіонал, основною сферою наукових зацікавлень якого, окрім давньоєврейської мови і літератури, біблійної текстології та літературної критики, була старозавітна історія, географія, релігійне й суспільне життя, повсякденний побут, спроектовані у сучасність через призму біблійної археології.

Так, в якості предмету роз'яснення Олесницький зазначив відсутні у загальнодоступних навчальних джерелах (за висловом автора: у «загальній географії» та «загальній історії») власні імена осіб, народів, назви місцевостей, маловідомих рослин і тварин, назви місць відомих, проте специфічно висловлених (правила 4-е, 5-е, 6-е), «технічні вирази» або незнайомі читачеві єврейські музичні терміни у надписах до псалмів (правила 7-е та 18-е). Тут вимагалось пояснення переважно «простого значення» у «короткій фразі» й «простому вислові».

Однак в окремих випадках у разі необхідності пропонувалося контекстуальне роз'яснення: «вказувати на властивість, на яку в даному місці натякає контекст»; «роз'яснення історичних обставин з того боку, з якого вони входять у текст»; прояснення «натяків на народні звичаї та установлення, народні вірування давніх євреїв або загалом давніх народів, вказівок на невідомі пам'ятки мистецтва й інші предмети або знаряддя». Не випадковою також була уважність Олесницького як філолога-гебраїста до інтерпретації недосконало переданих російською мовою особливостей старозавітної поетики та літературної форми: «метафоричних виразів та ідіотизмів (ідіом)»; «приказкових висловів»; виразів, значення яких «може бути пояснене особливостями єврейської мови і слововживанням окремих письменників»; семантика «речень багаточленних або висловлених у формі

періодів, якщо в них не є яким співвідношенні між членами або якщо це співвідношення слід розуміти по-особливому».

Нарешті, останні з «окремих» правил (19-е і 20-е) стосувалися уніфікації джерельної бази для укладення приміток, а також координації діяльності усіх духовних академій у створенні майбутньої «повної коментованої Біблії». Будучи формально організаційними, ці правила, проте, виявляли своєрідність ідеології та методологічних засад для цієї діяльності, можливих для реалізації у тодішньому духовно-академічному середовищі. Так, Я. О. Олесницький рекомендував (правило 19-е), уникаючи суперечностей у системі приміток, «приспособуватися до одного з існуючих коментарів, вказаних Святішим Синодом для керівництва при вивченні Святого Письма, краще за все до класичного коментаря Кейля та Делича». Тут йшлося про багатотомний коментар [827], схвалений Синодом для застосування у викладанні Біблії в духовних академіях Російської імперії, який репрезентував у цілому консервативну ісагогічну та екзегетичну лінію, протистояв ліберальним, раціоналістичним методам дослідження Біблії, репрезентованим, зокрема, відомими тоді серед російських біблієзнавців творами Де Ветте [807–809].

Зв'язок із пізнішими всеросійськими проектами: відзив комісії КДА на записку проф. М. Н. Глибоковського 1896 р. та «Тлумачна Біблія Лопухіна» 1904–13 рр. Доля «Правил», які склав і запропонував Я. О. Олесницький, не була однозначною. Вони все ж не були повністю сприйняті у Петербурзі. У СПбДА тоді ж запропонувала іншу версію, яка теж не виявилася цілковито задовільною, а підготовка російської тлумачної Біблії загальмувалася. Про це, посилаючись на публікації у «Чтениях Общества любителей духовного просвещения» за 1878 р., згадував у 1908 р. проф. В. П. Рибінський у своїй рецензії на біблійні коментарі прот. О. О. Глаголева [204]. Проте «Правила» Я. О. Олесницького, цілком можливо, вплинули на документ, що з'явився аж 20 років по тому, у 1896 р. А саме – на висновок створеної на запит Святішого Синоду комісії КДА у складі профф. С. М. Сольського,

Я. О. Олесницького, Ф. Я. Покровського та доц. В. П. Рибінського щодо міркувань і пропозицій проф. СПбДА М. Н. Глибоковського [194].

Окремі деталі обговорення проблем викладання Біблії у духовних семінаріях, ініційованого Синодом у 1896 р., прямо вводять нас до того самого культурного, ідейного та методологічного контексту, в якому були ініційовані й вироблені «Правила» Я. О. Олесницького. У висновках київської академічної комісії у відповідь на міркування і пропозиції проф. Глибоковського пролунали думки про необхідність «видання шкільної учбової Біблії», котра б водночас була «належною тлумачною Біблією». Яку роль тут зіграли об'єктивні обставини, а якою мірою ці формулювання виникли під впливом самого Я. О. Олесницького як члена комісії, годі сьогодні гадати. Проте, такий вплив не варто також і заперечувати.

Деякі методичні вимоги, котрі висловили професори КДА до бажаної майбутньої «учбової», або ж «тлумачної» Біблії для семінарій, є конгеніальними (або навіть збігаються) з вимогами, які колись сформулював Олесницький для Синодального перекладу, призначеного «для домашнього повчання» широкого загалу (зокрема, з його 1-м та 5-м «загальними» правилами). Так, «шкільна учбова Біблія», на думку київських професорів, мала б бути виданою «з короткими вступними відомостями на початку кожної біблійної книги та глави», до того ж «наділеною, у підрядкових примітках, усіма тими поясненнями неясних місць, які потрібні учням, та й усім загалом православним читачам слова Божого» [194, с. 82–84].

Кілька років потому відомий представник російської біблійно-богословської школи другої половини XIX – початку XX ст., викладач СПбДА кафедри порівняльного богослов'я та давньої загальної громадянської історії, редактор перших томів «Православной Богословской Энциклопедии», біблійно-історичного розділу першого видання Енциклопедії Брокгауза і Ефрона, «Общедоступной богословской библиотеки», журналів «Церковный вестник» та «Странник»

О. П. Лопухін [799] започаткував створення першої повної тлумачної Біблії на основі Синодального перекладу.

Цей фундаментальний проект отримав назву «Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов». Лопухін встиг підготувати лише перший том, що обіймав П'ятикнижжя (вийшов у 1904 р. вже по смерті вченого), проте надав цій праці такого потужного імпульсу і громадської ваги, що видання було продовжене зусиллями професури 4-х православних духовних академій. Серед авторів пояснювальних матеріалів до цієї тлумачної Біблії були і представники біблійно-богословської школи КДА, зокрема, прот. О. О. Глаголев та В. П. Рибінський [734, т. 2, с. 357–582; т. 3, с. 324–361; т. 7, с. 86–200; 235–269; 270–298; т. 10, с. 3–361].

«Толковая Библия Лопухина» (ТБЛ), завершена 1913 р. у 12 томах (11 за нумерацією та додатковий том 7-а, що вийшов разом із 11-м), увічнила ім'я свого ініціатора і стала першим та водночас наймасштабнішим православним біблійно-богословським проектом у ХХ ст. Вона планувалась як популярна праця, «що від початку не претендувала бути науковим коментарем, будучи посібником для широкої читацької аудиторії» [462, с. 34], але вийшла далеко за межі простої популяризації, умістивши богословський та екзегетичний матеріал, що досі актуальний для православного читача і дослідника.

Важливим для подальшого дослідження є питання про дійсність і документовану достовірність генетичного зв'язку між першою спробою створення тлумачної Біблії на основі Синодального перекладу, учасником якої був Я. О. Олесницький, та справою, котру започаткував О. П. Лопухін. Бачимо, наприклад, практичне впровадження у структурі ТБЛ принципів і правил, які колись прописав у 1877 р. Олесницький – незважаючи на колишнє формальне відхилення цих правил. У вступних статтях до біблійних книг спостерігаємо також посилення на неодноразово вже згадану ісагогічну працю Олесницького, створену на ґрунті святоотцівської спадщини. А член

комісії з оцінки пропозицій до змін у викладанні Святого Письма, учень і послідовник Я. О. Олесницького В. П. Рибінський став одним з авторів пояснювальних матеріалів до ТБЛ. Тож можна припускати наявність ідейної та методологічної спадкоємності цих біблійно-богословських і навчальних проєктів, у різні роки планованих або здійснюваних духовними академіями, зокрема і Київською.

Підкреслюємо особливе значення проаналізованого тут київського біблієзнавчого проєкту для нагромадження в КДА власного герменевтичного досвіду, здатного оформлювати адекватне застосування для православної екзегези Синодального тексту Біблії як традиційних джерел, так і наукових даних. Водночас, відзначимо важливість реалізованих у цьому проєкті пошуків адаптації православної біблійної екзегези до потреб масових церковних практик: релігійно-просвітницької та місіонерської.

Досвід Я. О. Олесницького виявився дієвим не лише під час укладення ТБЛ (наприклад, через внесок його учнів – В. П. Рибінського та прот. О. О. Глаголева). Як вже було показано в «освітньому» розділі дисертації, цей досвід актуалізувався у формулюванні засад створення «шкільної Біблії» (В. П. Рибінський), а також в оцінюванні герменевтичної адекватності застосування біблійного матеріалу в місіонерських практиках (В. П. Рибінський, свящ. М. Фетисов).

Для теперішніх часів, окрім суто академічного зацікавлення в реконструкції історії певних богословських і навчальних проєктів, певних ідейних та герменевтичних програм, важливим був би урок для дослідження й творення саме української біблійно-богословської та науково-біблієзнавчої культури. А саме для дослідження колишніх і здійснення нинішніх спроб творення й опрацювання біблійного тексту українською мовою. Промовистим й однаково повчальним тут є і досвід укладення першого українського перекладу П. О. Куліша – І. П. Пулюя – І. С. Нечуя-Левицького; і досвід критичного опрацювання перекладу І. Огієнка за океаном у повоєнний період; і створення та впорядкування перекладу І. Хоменка; а також остання

на сьогодні справа творення четвертого повного українського перекладу Святого Письма під егідою Українського біблійного товариства. Коли стане дійсно актуальним укладення популярної повної української тлумачної Біблії – покаже час. Проте вивчення та засвоєння відповідного досвіду, набутого в інших культурних і політичних умовах, є теоретично і практично значущим в українському релігієзнавстві вже сьогодні.

4.4 Західноєвропейська біблеїстика в осмисленні професорів Київської духовної академії

Особливим випробуванням для православного духовно-академічного біблієзнавства протягом XIX – початку XX ст. став розвиток західної біблійної науки на засадах раціоналізму й ліберальної теології. Для православної традиції повстало завдання практичного виявлення власних сутнісних протиріч і розвитку власних продуктивних підходів. Таке самоусвідомлення передбачало, зокрема, критичну рефлексію стосовно філософських і богословських засад становлення та розвитку тих джерел, якими православна традиція об'єктивно змушена була користуватися для забезпечення власного розвитку. Виявивши, що у творчості когорти дослідників Біблії – професорів КДА – така рефлексія дійсно відбувалася [395; 402; 405], прагнемо представити та проаналізувати деякі її аспекти.

З точки зору цієї теми найінформативнішими є кілька груп текстів. Насамперед, це присвячені історії європейських і вітчизняних біблійних досліджень фрагменти з творів духовно-академічних біблієзнавців, зокрема і київських [517, с. 7–35; 527, с. 184–196; 680, № 10, с. 157, 169–175; № 11, с. 327, 334–335, № 12, с. 470–473, 478–481, 486, 488–494, 499, 500–501, 502–505; 685, с. 590–592, 593–601; 690, 1877, № 8, с. 244, 246, 248–255]. Промовистими виявилися також щорічні бібліографічні огляди іноземної біблієзнавчої літератури, що робилися в КДА протягом 1882–1888 рр., 1898–

1901 рр. та у 1905 рр. [352; 615; 618; 619; 629; 763–773]. Спроби критичного аналізу раціоналістичної протестантської біблеїстики, а також осмислення досвіду ортодоксально-апологетичного тренду закордонних біблійних студій знаходимо у відгуках і рецензіях професорів КДА на праці іноземних біблієзнавців [274; 275; 277; 278; 285; 288; 300; 342; 351; 374; 559–563; 616; 628; 697]. Нарешті, заслуговує на увагу низка критично-апологетичних публікацій, в яких на матеріалі конкретного біблійного тексту зіставлялися православна та ліберально-протестантська екзегетичні програми або здійснювався критичний розбір цілої науково-богословської школи [260; 281; 290; 337; 547; 548; 703; 634].

Найбільшою концентрація цих текстів була в провідному науково-богословському часописі Київської духовної академії – ТКДА, який з 1860-х рр., коли «оживилася в Росії наукова діяльність», а «зміцніла та значно розвинута богословська наука прагнула зовнішнього самовизначення та впливу на суспільство» [723, с. 400], доводив своє значення як в «критичному розборі творів... супротивних духу православної віри», так і у виявленні «примітних творів іноземної богословської літератури» [485, 1881, № 3, с. 114, 1881, № 7, с. 338].

Розвиток духовно-академічного біблієзнавства, учасниками якого були професори КДА, визначив своєрідність тематичного, жанрового, персонального спрямування рефлексії щодо західної біблійної науки і богослов'я. Інтенсивність, характер та спрямування цієї рефлексії визначалися кількома причинами й чинниками. Провідним серед них була еволюція загальноросійського духовно-інтелектуального контексту, який у ХІХ ст. був часом несприятливий для теоретичних контактів, рефлексій, а тим паче – для рецепції західних біблієзнавчих здобутків.

Особливості православної рефлексії щодо західного біблієзнавства: загальноросійський та внутрішній контексти. Ще з початку ХІХ ст. було помітним, що православні російські дослідники Біблії, особливо екзегети, демонстрували певне «відчуження» від західних інтерпретаторів, особливо

протестантських; трохи більше зверталися до католицьких авторів, проте це не призводило до серйозних методологічних рецепцій. А стосовно «високої», тобто філологічної та літературної критики Біблії як «основи строго наукового тлумачення» – тут контактів і зацікавленого освоєння західної науки було ще менше.

Протягом півстоліття (1810-ті–1860-ті рр.) православні біблієзнавці найчастіше обходили мовчанкою виклики європейської біблійної критики, особливо «негативної», «оскільки духовна цензура забороняла викладати ідеї раціоналістів на сторінках церковних журналів та книг» [514, с. 279]. Це очевидно контрастувало з розквітом на Заході як історико-літературної критики Біблії, так і екзегетичних шкіл, як протестантських, так і католицьких, зокрема і «строго церковних», звідки можна було запозичувати [517, с. 20–22]. Через низку причин «час сильного руху та розвитку біблійної науки не лише протестантської, але й католицької та відповідної літератури на заході... не міг обізватися благодійно на нашій літературі» [там само, с. 28]. Однак реформа духовної освіти в цілому позитивно вплинула на організацію викладання науки про Святе Письмо: попри «часту зміну, особливо в перші часи, викладачів біблійної науки у вищих духовних закладах, що не дозволяло їм зосередитися на своєму предметі», ця організація «загалом була задовільною» [там само, с. 29, 34].

Головні фактори відчуження від світового розвитку та відповідної стагнації православної біблійної науки розцінювалися представниками духовно-академічної культури як «сторонні», що не мали відношення до перетворень в освітній системі. Історично серед них передувало відволікання «кращих сил, і не в малій кількості, і не на короткий час» із духовних академій для створення російських біблійних перекладів під егідою Російського Біблійного товариства. У свою чергу, ліквідація РБТ та заборони на перекладацьку справу «не могли не подіяти охолоджуючим чином у відношенні до ревних занять Біблією та серйозного її опрацювання». Але зазначені перепони виникали не на порожньому місці, а спричинялися

«непрощеним та скорботним втручанням» до справи розвитку біблійної науки «різних таємничих тенденцій... хибного містицизму», «шкідливих», «чужих справі науки поглядів», які «виросли на чужому ґрунті» та «спотворювали смак до правильного наукового тлумачення». До того ж спостерігалися «захоплення не містичними вже тлумаченнями, а прагненнями напівраціоналістичної протестантської біблійної науки... з боку деяких видних наших екзегетів»; хоча й «без сумніву, тимчасові ... від молодості нашої науки ... не зовсім виразного розуміння стану справ у цій науці», вони тим не менш «збуджували підозри в чистоті та православ'ї тлумачень Біблії». Під таку підозру потрапили, наприклад, «Последние дни земной жизни Иисуса Христа» єп. Іннокентія (Борисова) [471]. Викликане цим посилення цензури та надмірність «заборон, підозр, причіпок, переслідувань» спричинило значне «послаблення енергії у справі літературного розвитку біблійної науки у нас ... переслідуванням небагатьох наганявся страх на багатьох ... підготовчі сили паралізувалися вічними побоюваннями ... роздвоєнням свідомості між покликанням та обов'язком і прихованими співчуттями та прагненнями» [517, с. 30–34; 758, с. 259]. «Викладацький персонал в духовних школах ... навіть в академіях ... був заляканий та ще більше схильний до мовчання» [758, с. 277–278].

Боротьба з т.зв. «російською шкільною єрессю» в богословській освіті та науці як проявом західних впливів, безсумнівно, хибувала тим, що «перебороти західні спокуси не можна було одними заборонними заходами» [там само, с. 279–280]. Водночас, саме у ці десятиліття, незважаючи на «суперечки й страхи», завдяки становленню та зміцненню «духовно-шкільної мережі», насамперед духовно-академічної, досягалося «краще й більш відповідальне знання Святого Письма»; було закладене «міцне підґрунтя російської біблійної науки та біблійного богослов'я» [там само, с. 295–296].

Це й спричинило появу нових тенденцій у другій половині XIX ст. Фундаментальними підставами розвитку православної біблійної науки, чинниками її «зовнішнього самовизначення», розвитку її «критичного

напрямую» поступово ставали контакт із західною біблійною наукою, ґрунтовне знайомство з західною критичною літературою зі Святого Письма [485, 1882, № 12, с. 11, 19, 20; 511, с. 121–122; 723, с. 400; 758, с. 296]. Актуалізувалося критичне зіставлення православних методів дослідження та тлумачення Біблії із західними [517, с. 20–22; 682, с. 817], а також відрізнення в західній літературі «видатних творів» від «раціоналістичної пустелі» [485, 1881, № 7, с. 336–338]. Відбулися спроби проаналізувати співвідношення «негативної» біблійної критики й ортодоксальної біблійної апологетики на Заході [517, с. 28]; оцінити апологетичний вплив західної протестантської ортодоксії на оживлення православного біблієзнавства, зокрема на зацікавленість у новозавітній проблематиці [758, с. 448–450].

Хоча і в цей час у православному середовищі спостерігалися вади сприйняття західного біблієзнавства, особливо його раціонально-критичного компоненту (т.з. «негативної» біблійної критики). Так, «заборонна» політика світської та церковної влади в 1830–1840-ті або в 1880-ті рр. породжувала переважно «переляк», знищувала публічну наукову дискусію, провокувала «деінтелектуалізацію» церковної апологетики, «розрив богослов'я та життя» [518, с. 136–137; 758, с. 277–280, 528, 530, 534, 536–537, 636–637].

Проблему становила і недооцінка апологетичних завдань, особливо в періоди реформ духовної освіти та богословської науки (скажімо, у 1810–1820-ті або в 1860-ті рр.), наслідком якої стали «некритична залежність» від західної біблійної науки, «компілятивність», «західницька інерція», «віра в чужі відповіді». Ця залежність простежувалася як в методології, так і в практиці власних ісагогіко-екзегетичних та біблійно-богословських досліджень. Вона далася взнаки вже з другої половини й особливо проявилася з останньої чверті XIX ст., коли саме під впливом західної літератури тривало оживлення біблієзнавства в православній академічній культурі та, відповідно, активізувалася апологетична реакція на західну «негативну» біблійну критику [518, с. 184, 187–188; 758, с. 257–259, 448, 460–462].

Окрім визначених вище причин, чинників та особливостей теоретичної рефлексії, що діяли в загальному масштабі, найконкретнішим фактором, що визначав її спрямування та характер у межах навчального й дослідницького процесу саме в КДА, були вимоги, продиктовані соціальним статусом київських професорів як офіційних богословів та їхнім інтелектуальним статусом освічених професіоналів, що якісно володіли європейськими джерелами зі свого фаху. Переважання ж апологетичних та морально-дидактичних завдань визначило особливості характеру ідейної та теоретичної рефлексії, спрямованої на Захід. Пошук шляхів покращення викладання біблійної науки на офіційно-православних засадах своєрідно задовольнялися тут з огляду на об'єктивну неминучість ідейної та теоретичної взаємодії з західноєвропейськими школами.

Це відобразилося у програмному твердженні, котре сформулював один із провідних київських біблієзнавців проф. С. М. Сольський: «Побоювання, що критичне вивчення книг Святого Письма може бути здійснене лише на шкоду знайомству з їхньою позитивною стороною, навряд чи є обґрунтованим. Свідоме засвоєння їхньої позитивної сторони може досягатися лише за умов ґрунтовного наукового аналізу існуючих негативних критичних поглядів на неї» [703, с. 360–361]. Ще один промовистий методологічний імператив цього ж автора: «Більшість з них (бібліологічних питань) повинні вирішуватися на ґрунті історичному, але не в сенсі ... докладного історико-критичного дослідження біблійних книг як історико-релігійних пам'яток, а в сенсі співпідпорядкованості їх з метою з'ясування правильності певного роду богословських положень стосовно біблійних книг» [там само, с. 369]. Як бачимо, ці твердження виявилися цілком конгеніальними з наведеними вище ідеями інших представників православної духовно-академічної біблійної науки.

Особливості та системні недоліки критичного сприйняття матеріалу західної біблійної науки, зокрема «негативної» біблійної критики. Ці недоліки артикулювалися вже в період 1860-х–середини 1870-х рр., коли у

відому добу реформ, зокрема у галузі освітньо-науковій, «деякі з вказаних причин минули або були усунені, дано було більше свободи та простору у справі, виказано більше довіри» [517, с. 34]. Відповідно, об'єктивно неспинним стало «якщо й не духовне, то принаймні життєве та літературне зближення із Заходом» [518, с. 137], а «певні цензурні послаблення сприяли проникненню до Росії радикальних західних віянь» [514, с. 279]. І в сфері науково-дослідницькій, і в царині дидактично-педагогічній тоді дедалі виразніше виявлялася рецепція здобутків західного біблієзнавства, зосібна «біблеїстики» як його раціонально-критичного компоненту, ґрунтованого на історичній і філологічній критиці Біблії.

Ця рецепція відбувалася на тлі успадкованого ще з першої половини ХІХ ст. «західництва» у шкільному викладанні, в якому спостерігалась відсутність власних оригінальних наукових і начальних творів, через що у вітчизняному біблієзнавстві панувала компілятивність та «найгостріший вплив» західного культурно-конфесійного середовища [758, с. 257–258], «західницька інерція», «віра в чужі відповіді» [там само, с. 461].

Отож, не випадково відзначалися такі риси, як некритична залежність від західних джерел як в науковій та богословській теорії, так і в дослідницькій і науково-літературній практиці. Теоретична залежність описувалася приблизно так: «література наша вдарилася в учені міркування про доброякісність різних раціоналістичних доктрин та в хитромудрі докази справжності й вказівки того чи іншого часу появи біблійних книг ... пересаджує на наш ґрунт спори та сперечання німецьких вчених, нехтуючи позитивним матеріалом їхнього знання». На практиці дослідження та науково-літературної праці така некритична залежність і «несамостійність» спричиняла «фабрикацію» творів, що вирізнялися «вченістю надто дешевої якості». Красномовно описується технологія такої «фабрикації»: «береться твір когось із ватажків негативної критики, Штрауса, чи Баура, наприклад, про Євангелія, прочитується з гріхом навпіл, потім береться хтось із т. зв. ортодоксальних критиків ... робляться деякі звірки з Євангелієм за вказівкою

заперечувача, додається до цього деяка частка власної дотепності і ось з'являється в світ нова книга під гучною назвою» [527, с. 187–188].

Змальована залежність була наслідком тих відмінностей у сприйнятті західної біблійної науки, а особливо «негативної» критики Святого Письма, які протягом тривалого періоду вирізняли науково-богословське (зокрема духовно-академічне) середовище Російської імперії. І коли відбулося вже відзначене збільшення міри «свободи», «довіри» до науково-богословських пошуків у царині просторі біблійних досліджень, то воно і виявило системні негативні риси таких відмінностей.

Внаслідок відзначених вже ідеологічних обмежень, у російському православному біблієзнавстві, складником якого були біблійні студії в КДА, аж до 1860-х рр. не склалося традиції реагування на західну «негативну» біблійну критику: «не готувалися люди до відкритої серйозної наукової полеміки та апологетики, і, коли в ній виникла потреба, підготовлених майже не виявилось». Власне з наукового боку «становище було майже безпомічним ... книг апологетичного спрямування не було; представники заперечення та апології невідомі; питання заперечення й апології були секретом; на що ж було опертися суспільству з наукового боку? Позитивна сторона покривалася запереченням, і послаблювалася її сила, а прямі відповіді на заперечення не були вироблені». А в суспільстві, «при недостатньому знайомстві з питаннями релігії та Церкви», схильному сприймати «заперечення», зростав «скепсис», «смутні тлумачення ідей, теорій і поглядів негативних напрямів» [518, с. 136–138]. Двозначність та суперечливість ситуації, в якій опиняється православний біблійний апологет («значно фальшиве становище»), окрім заборон, посилювалася саме на той час ще й браком, а подекуди й відсутністю доступних видань (зокрема у російських перекладах) закордонних книг, які критикувалися; це робило з «негативної» критики «заборонені плоди» [там само, с. 144–145]. Це входило у протиріччя з очевидним «апологетичним інтересом» біблійних досліджень,

з «потребою та необхідністю відповісти на заперечення т. з. негативної критики» [758, с. 449].

У 1880-х це призводило до зворотної реакції: «уникати відкритої дискусії, розбіжностей»; вважалося неприпустимим «робити предмети віри тереном словопринь», щоб не «привертати надмірну увагу супротивника» [там само, с. 527, 528]. Однак залишалася недооціненою «потреба богословської школи у вивченні точних і природничих наук» для ґрунтовнішої та переконливішої апологетики, зокрема біблійної: «понад усе найнебезпечнішим є вдаватися до апологетики без ґрунтового знання відповідних наук, та, не володіючи самим методом, довірятися та потрапляти у залежність до популярної літератури ... Така апологетика з других чи третіх рук ніколи не буває переконливою» [758, с. 460].

І саме в цей час для богословської, зокрема і біблійної науки, артикулюється потреба у «висловленні компетентних суджень щодо критичних гіпотез» [514, с. 279], а відтак – у «більш серйозній, ніж раніше, більш чинній, ніж раніше» науковій постановці критико-апологетичної реакції на західну «негативну» критику: «настає час ... коли потрібно напоготові тримати меча духовного для захисту цієї будівлі православної науки від ворожих вчень і обороняти будівлю її мечем критики та апологетичного розбору усіляких новітніх вчень, ворожих їй»; потрібним стає «більш повне та ретельне вивчення західної богословської науки» [518, с. 139, 141, 148]. Тут цікавою є артикуляція досвіду однієї з перших у другій половині ХІХ ст. персональних спроб якісної перебудови вітчизняної біблійної апологетики на ґрунті власної версії герменевтичної стратегії протидії «негативній» біблійній критиці – як західній, так і «домашній».

«Герменевтика біблійної апологетики»: типова стратегія аналізу та спростування «негативної» біблійної критики. Цю парадигму запропонував богослов, який став одним із перших в останній третині ХІХ ст. православних апологетів на біблійному ґрунті, одним із зачинателів полеміки з негативною біблійною критикою на Заході [514, с. 279]. Він хоча й хибував

компіляціями з Отців Церкви та протестантських ортодоксальних авторів (і був за це покритикований відомим тогочасним дослідником [435]), проте «відповідав на заперечення, а не відмовчувався ... привчав розбиратися в критичній проблематиці, хоча б і з чужою допомогою» [758, с. 449]. До того ж цей церковний діяч мав відношення до розвитку біблійної науки в КДА: єп. Михаїл (Лузін) деякий час був ректором і викладачем Академії.

Стратегію, яку запропонував єп. Михаїл (Лузін), вважаємо типовою і певною мірою програмною для кількох подальших десятиліть кінця ХІХ – початку ХХ ст.; тим паче, що далі віднайдемо неодноразові конгеніальні збіги її пунктів із позиціями критики й апологетичної полеміки, принаймні, двох поколінь київських біблієзнавців – у працях С. М. Сольського, Ф. Я. Покровського, В. П. Рибінського, Д. І. Богдашевського, О. О. Глаголева.

Втіленням цієї стратегії стала структура критичного дослідження та апологетичного викладу, яка містила: загальну вступну критику неправославної течії чи позиції; деталізовану схему конкретнішої апологетичної критики; методи й прийоми критичного прочитання неправославних поглядів із цих конкретних питань, основою яких був внутрішній розбір їх методології та аргументації; засоби заперечення представників «негативної» біблійної критики з аналізованих позицій; нарешті – засвоєння та використання з православних позицій досвіду західної біблійної апологетики.

Пропонувалася загальна схема критики: «ознайомитися зі спільним джерелом негативних вчень, вказати на розгалуження з цього спільного джерела різних напрямів або потоків думки; визначити й роз'яснити, хто з представників богословської науки на Заході ближче, а хто далі відійшов від істини, а хто стоїть на її боці» [518, с. 142]. Схема детальнішої критики містила розгляд питань «про автентичність», а разом і нерозривно з тим, про достовірність» біблійних книг, «як за свідоцтвом вселенського церковного передання, так і за внутрішніми вказуваннями» самих цих книг; а також «розбір удаваних протиріч» (наприклад, між євангелістами) [там само].

Важливою була методологічна й методична частина апологетичної критики раціоналістичних «заперечень». Вона включала в себе розбір тих прийомів «в антицерковному дусі», якими поборники негативної критики намагаються тлумачити відомі факти та традиційні докази; відкидати чи послаблювати ці факти й докази; спрямовувати їх «зовсім в інший бік»; будувати нові докази або створювати нові комбінації фактів; розвивати нові погляди на те чи інше коло фактів. Тут православний апологет покликаний до «викриття хитромудрої софістики, перебільшень, замовчувань, недомовок, логічних стрибків, перетлумачень, викривлень тощо» [там само, с. 143–144].

Знайомство із західною біблійною наукою має звершуватися «не популяризацією негативних вчень, а поширенням науки позитивної», «більш повним і ретельним вивченням західної богословської науки»: «засвоїти плоди західної апологетики ... скористатися її досвідом». Адже на Заході «широкій літературі негативних вчень протиставлена багатюща література апологетична»; тож слід «запозичити силу й багатство її ... перенести на наш ґрунт та протиставити її поширенню негативних вчень тамошніх у нас» [там само, с. 148]. Врешті-решт, біблієзнавчі дослідження повинні були містити в собі необхідний баланс наукової критичності й популярності: «строгий, заснований на філології метод пояснення, здорові критичні прийоми, витриманість і ґрунтовність висновків, при стислості та якомога більш можливій загальнодоступності викладу» [517, с. 23].

Суттєвою характеристикою означеної герменевтичної стратегії є апологетично зорієнтоване зіставлення теологічного та наукового підходів, чи дискурсів – коли ядром богословської апології все ж таки залишається релігійне, «об'явлене» знання: «загальноцерковна, вселенською свідомістю визнана та здоровою богословською наукою підтримана та виправдана істина»; «голос вселенської церкви ... як вираження вселенської християнської свідомості» є «могутнім регулятором», що забезпечує «вірність спрямування» [518, с. 143, 148].

Київський погляд на новочасні раціоналістичні трансформації в європейському біблієзнавстві та приклади православної відповіді на них. Наукове дослідження Біблії як знаряддя апологетичного обґрунтування свідчень церковної традиції стало не лише загальним виявом вірності православної ортодоксії, але й актуальною на той час відповіддю православних дослідників на масштабну раціоналістичну трансформацію європейських біблійних досліджень.

Ґрунтовне висвітлення цієї трансформації запропонував проф. С. М. Сольський. Аналізуючи історичний злам у поглядах на Біблію в європейській культурі, він відзначив, що ще з середини XVIII ст. «священний кодекс біблійних книг перетворився на звичайну збірку кращих витворів релігійного письменства» [703, с. 363]; біблійні писання були розглянуті «ані більш, ані менш, як історичні пам'ятки релігійної наснаги» і до них був застосований метод «той самий, який звичайно застосовують до стародавніх літературних пам'яток».

Відповідно, зв'язок для різноманітних відомостей з історії, літератури, археології, інших наук, шукався «в одному історичному елементі, ігноруючи усі інші церковні уявлення про священні книги» [там само, с. 365]. В результаті наука про біблійні книги стала дисципліною історико-літературною, в якій, позбавлені статусу богонатхненності, сакральності, біблійні книги «трактуються як звичайні твори, що відрізняються від інших лише релігійним характером і змістом» [там само, с. 366]. Отож, раціоналістичний рух у протестантському богослов'ї почався зрівнянням біблійних писань із класичними літературними творами, поглядом на бібліологічну науку як на галузь історії літератури та застосуванням відповідних критичних прийомів до біблійних книг [690, с. 249, 271–272].

Друга половина XVIII та початок XIX ст. пройшли «у повному торжестві раціоналізму ... Ейхгорн, Гердер ... та численні інші раціоналісти, енциклопедисти, гуманісти ... під пагубним впливом подібних мислителів було виховано багато тлумачів і критиків священних книг кінця XVIII та

початку XIX століття» [там само, с. 495–496]; в європейських, насамперед німецьких, богословських і біблійних дослідженнях виокремилася потужна традиція критично-раціоналістичних праць [685, с. 598–599].

Її запліднила німецька класична філософія, породивши нові раціоналістичні теорії Д. Штрауса та Ф. Х. Баура, засновника т. зв. «нової тьобінгенської школи», які «знівельовували божественне об'явлення як історичне явище» [680, с. 497–498] і дали початок радикальній, т. зв. «негативній біблійній критиці».

Гегельянський пафос системотворчості та розгляд історії через призму панування в ній логіки становлення та розвитку ідей справили вирішальний вплив на методологічну парадигму новотьобінгенців [690, с. 274–275]. Зберігаючи основний раціоналістично-критичний мотив своєї традиції – «звести чудесні біблійні оповіді в розряд звичайних подій», – послідовники Баура пом'якшили критичний оптимізм свого вчителя та його схематизм у дослідженнях Святого Письма [680, с. 501–502].

У другій половині XIX ст. поруч із «баурівською» та «пост-баурівською» лінією була відзначена ще одна тенденція в рамках ліберально-богословської традиції європейських біблійних студій, тенденція власне «біблеїстична». Йдеться про представників т. зв. «документарної теорії походження П'ятикнижжя»: Ед. Рейсса, К. Г. Графа, В. Фатке, Ю. Велльгаузена.

Ідейний вплив вчень Ф. Шлейєрмахера та Г. В. Ф. Гегеля детермінував основні риси їх наукового світогляду та методологічної парадигми. Серед них: наголошення на приматі почуття в релігії; введення аналізу «загальноісторичних передумов» до процесу дослідження біблійного тексту; принцип розвитку релігійних форм; ідея їх історичної стадіальності; бачення профетизму як вищої стадії розвитку старозавітної релігії; впровадження гегелівської діалектичної тріади для реконструкції історичних процесів. Водночас, вони продовжили тенденцію історико-критичного аналізу Біблії, закладену в кінці XVIII – на початку XIX ст. Проблематика, яку розвинули

ці вчені та богослови, надовго визначила спрямування полеміки в європейській біблеїстиці.

Під впливом як нової тьобінгенської школи, так і школи Велльгаузена перебував Е. Ренан, який із доволі синкретичних світоглядних і методологічних позицій «популяризував результати негативної протестантської критики» [690, с. 282].

Історично-художні реконструкції Ренаном євангельської та ранньої християнської історії, з'явившись на початку ХХ ст. у російських перекладах, стали об'єктом критики з боку православних академічних дослідників, зокрема і київських. Тут слід відзначити проф. Д. І. Богдашевського: його відгуки на російський переклад і вітчизняні дослідження Ренанового «Життя Ісуса» відбивали не лише наукову, але й соціально-політичну актуальність цієї праці в Російській імперії першої декади ХХ ст. [277; 285].

Етизація й «інтровертизація» релігійних феноменів, а також гіперболізація можливостей науки в обґрунтуванні та доведенні богословських положень виявилася у творчості А. Гарнака. Застосування науково-критичного апарату для аналізу церковного переказу, методів і засобів наукового пошуку й систематизації знань у біблійних дослідженнях, поєдналося з виникненням т.зв. «науково-історичної теології» та «ліберальної христології». Це теж на десятиліття (1880-ті рр. – початок ХХ ст.) визначило критичний пафос православних дослідників.

«Супранатуралістична реакція» серед європейських дослідників Біблії як об'єктивний спільник православного богослов'я: пошуки київських академістів. На думку представників КДА, ліберальній і «негативній» біблійній критиці об'єктивно протистояв т. зв. «раціонально-супранатуралістичний» напрям, який на початку ХІХ ст. заснував Ф. Шлейермахер. Вплив шлейермахерівської парадигми визначив позиції великої кількості відомих у ХІХ ст. церковних істориків і біблійних екзегетів.

Послідовники Шлейермахера, «не поділяючи церковного протестантського погляду, але і не надто від нього віддаляючись»

[680, с. 500; 690, с. 273], репрезентували бібліологію та екзегезу «досить поміркованого напрямку, що стримував крайні пориви раціоналізму» [690, с. 280].

Друга лінія розвитку, т. зв. «школа догматичного напрямку», апологетична за спрямуванням [680, с. 499], визначила погляди пізніших, близьких до церковної протестантської позиції ортодоксально налаштованих дослідників середини та другої половини ХІХ ст., т. зв. «критиків-апологетів» [685, с. 599–600], які намагалися «зіставити апологетичний характер із сучасною формою побудови науки» [690, с. 280–284].

Третім напрямом став т. зв. «історико-граматичний, який незалежно від церковного вчення та упереджених філософських теорій прагне зрозуміти християнське віровчення в історичному, «об'єктивному» значенні». Відзначалося, що його представники значно трансформували старі раціоналістичні доктрини ХVІІІ ст. Надаючи належне «історичним даним, представленим біблійним текстом і філософськими дослідженням, висуваючи на перший план історичні дані, послідовники цього напрямку пом'якшують раціоналістичну сваволю в біблійній екзегетиці» [680, с. 500–501]. Так вироблявся, по суті, історико-критичний метод, що прагнув уникати крайніх висновків [690, с. 275].

Наведені тут оцінки західного біблієзнавства проф. Сольського згодом підтвердили його колеги. Так, у масиві критико-бібліографічних публікацій 1880-х рр.-першої декади ХХ ст. автори-рецензенти визначили такі напрями: «апологетичний» («ортодоксальний», «консервативний»); «критичний» («тенденційно-критичний», «негативна критика», «грубо-раціоналістична точка зору»); а також «середній напрям» [619, с. 287–288; 763, с. 341, 349; 765, с. 109, 113; 767, с. 108; 770, с. 478, 492].

Серед православних російських біблієзнавців, які загалом трималися «поміркованих» поглядів, домінували впливи саме «ортодоксального протестантизму», часто ледь приховані посиланнями на святоотцівську спадщину: їх «настільною книгою ... стає «вступ» К. Ф. Кейля ... такі

представники ортодоксального протестантизму, як Генгенберг або Геферник, приваблювали багатьох своїм месіанським або «христологічним» тлумаченням Старого Завіту. Це була свого роду філософія біблійної історії як євангельського приготування» [758, с. 448–449].

Раціональна перевірка біблійних повідомлень даними «позитивних наук» як виклик для київського духовно-академічного біблієзнавства. Одним із найпомітніших вузлів біблієзнавчої полеміки, що велася в КДА з західними дослідниками, з 1880-х рр. було питання про застосування принципу історичного еволюціонізму та методів історичної критики для визначення походження, авторства й історичної достовірності біблійних книг, насамперед П'ятикнижжя. Тут проблемою для ортодоксально налаштованих дослідників було те, що перевага часто надавалася позабіблійним відомостям; під впливом «старозавітної критичної школи» піддавалася сумніву історична достовірність біблійних повідомлень. Це відзначали фахівці КДА з біблійної історії Старого Завіту проф. Ф. Я. Покровський та доц. А. С. Царевський [580, с. 61–98; 771, с. 694]. А оскільки раціоналістична «документарна теорія» Рейсса-Графа-Велльгаузена про походження П'ятикнижжя утверджувала першість профетизму та пророчої літератури перед законодавчою, то цим справлявся вплив і на дослідження не лише законодавчих та історичних, але й пророчих книг Старого Завіту. Врешті-решт визнавалася потреба «для вирішення важкої проблеми П'ятикнижжя детально досліджувати всю культурну історію семітичної давнини» [615, с. 442–443].

Ще одним виміром цієї полеміки було питання про можливість раціональної перевірки біблійних повідомлень даними конкретних наук: єгиптології та асиріології, астрономії, геології, порівняльної міфології. Однією з центральних стала дискусія про історичність і науковість біблійних оповідей про створення світу, до якої долучилися вихованець КДА та її майбутній викладач С. О. Песоцький і професор-богослов М. Ф. Ястребов [574; 802]. Усе це спричиняло неослабний інтерес київських

оглядачів і рецензентів, які постійно намагалися підкреслити серед західних творів приклади боротьби «спіритуалістичних» та «натуралістично-критичних» поглядів на біблійну історію, прикладів традиційно-апологетичного опору, спрямованого проти «модних» раціоналістичних теорій [615, с. 430, 437–438, 441; 629, № 5, с. 124, 127–129, 132, 134–139, 140–146, № 11, с. 414, 418–420, 423–425; 763, с. 341–346, 348, 350; 765, с. 109, 111–117; 767, с. 107–110; 769, с. 576–579, 580–591; 771, с. 682, 687–689, 694–695, 698–708].

Щодо проблеми богонатхненності, то промовистим стало визнання, зроблене на початку ХХ ст., після кількох десятиліть полеміки: «новітні відкриття, що змусили переглянути зміст Біблії та новітні погляди на походження та склад старозавітних книг висунули питання про богонатхненність Святого Письма ... Воно залишається і досі новим, бо ж ясної й точної відповіді на нього ми досі не маємо» [629, № 5, с. 130].

Структура закордонних новозавітних досліджень досліджуваного періоду демонструвала подібні тенденції. Протягом десятиліть тут точилася боротьба ортодоксів проти поглядів, закладених свого часу «новою тьобінгенською школою» та у різних формах продовжуваних аж до початку ХХ ст. Серед дискусійних питань, важливих для православних дослідників Нового Завіту з точки зору визнання достовірності й богонатхненності новозавітного тексту (так само, як і проблема П'ятикнижжя для Старого Завіту), були історія походження й авторства Євангелій, книги Діань і Послань, їх автентичність, історична достовірність їх змісту. Особливо відзначилися в обговоренні цих питань та критикою позицій західних дослідників доц. А. С. Царевський та проф. Д. І. Богдашевський [764, с. 208–209, 211, 215–216; 766, с. 688–690, 694–695, 698–699; 768, с. 577–585; 770, с. 477–491, 492–494; 772, с. 431–433, 435, 442, 448–454].

До дещо екзотичних можна віднести помічені київськими дослідниками гіпотези радикальних представників біблійної критики про вирішальний вплив на новозавітну літературу східних доктрин, зокрема,

буддизму [766, с. 685; 770, с. 494]. Такі спроби закладали свого часу підґрунтя порівняльно-релігієзнавчого аналізу біблійної традиції.

На початку ХХ ст. спостерігаємо також висвітлення зародків структуралістського підходу [764, с. 213], а також спроб психологічних реконструкцій, які ще потребують додаткового вивчення [629, с. 416–417].

Відтак, зіставлення традиційної та науково-раціоналістичної ідейно-методологічних парадигм вже з 1860-х рр. ставало одним із важливих складників київського духовно-академічного біблієзнавства. Таке зіставлення стосувалося насамперед таких галузей, як текстологія та вивчення біблійних мов [615, с. 433–437; 763, с. 354; 764, с. 219–220; 766, с. 699–700; 767, с. 103–107; 768, с. 559–560; 769, с. 556; 770, с. 470–473; 772, с. 425–430]; біблійна археологія [619, с. 299; 763, с. 353; 769, с. 579–580]; апологетична біблійна екзегеза та боротьба з раціоналістичною «негативною критикою» [615, с. 430–431, 440–441; 629, с. 124–146; 763, с. 348–349; 764, с. 211, 218; 765, с. 114–115; 766, с. 694–695; 770, с. 494–495; 771, с. 700–705]; створення бібліологічних енциклопедій [619, с. 286–288]. Тут відбувалися важливі спроби критичного осмислення православними своїх методологічних відмінностей від «інославного» біблієзнавства, рефлексія з приводу засад та меж та евристичної значущості біблійної критики [454; 634].

Ці процеси звершувалися у той «осьовий час», коли більш як на століття вперед формулювалися основні питання світового біблієзнавства, виокремлювалися і конкурували між собою різні теоретичні позиції, школи та течії. Для православних дослідників це були перші спроби зіставити вірність власній догматичній і культурній традиції із входженням до європейського та світового духовно-інтелектуального простору. З одного боку, «вільне обговорення проблем, що виникли із західного – критичного й історичного – підходу до Біблії, було піддане суворій цензурі, ледве допускалось у духовних академіях» [792, с. 78]. Проте, з іншого боку, «в порядку наслідувального російське богослов'я пройшло всі етапи західної релігійної думки нового часу. Тридентське богослов'я, бароко,

протестантська схоластика й ортодоксія, пієтизм і масонство, німецький ідеалізм та романтика, соціально-християнське бродіння часів після Революції, розклад Гегелевої школи, нова критична та історична наука, Тюбінгенська школа і річліанство, нова романтика й символізм – усі ці враження увійшли до російського культурного досвіду». Надзвичайно важливою стала «постійна зверненість західної свідомості до церковно-історичної дійсності ... наполеглива замисленість над християнськими першоджерелами». Через «залежність та наслідування» як необхідні історичні етапи «зустрічі з Заходом», через «повторювання західних відповідей» для православного богослов'я, зокрема біблійної науки, відкривався шлях до «співчутливого співпереживання», «творчого продумування та перетворення» західного досвіду – з метою «не так навіть викриття, скільки свідчення про істину Православ'я» [758, с. 648, 649, 652].

Дискусія з інославними концепціями, особливо радикальними, стала невід'ємною складовою та чинником розвитку вітчизняної біблійної науки, виявляючи можливість продуктивного освоєння новітніх прийомів дослідження, герменевтики, результатів історичних пошуків із залученням допоміжних дисциплін (історії, археології, палеографії та ін.), закладену ще в патристичній моделі комплексного освоєння Біблії як полісемантичної єдності, синергії Божественного й людського [514, с. 272–274].

Висновки до четвертого розділу

Жанрова та тематична структура біблієзнавчих досліджень стимулювалася освітньо-дидактичними потребами, осмисленими відповідно до ідейних трансформацій суспільного, культурного й церковного життя Російської імперії XIX – початку XX ст. Серед жанрів актуальними були: переклади Біблії і патристичних коментарів на Святе Письмо, супутні палеографічні, текстологічні та філологічні розвідки; дослідження штатних

професорів у сфері різних бібліологічних дисциплін, на пряму пов'язані з викладанням; біблієзнавчі праці вихованців КДА, незалежно від їхньої богословської спеціалізації.

Найвиразнішими проблемно-тематичними напрямами стали: біблійна ісагогіка; біблійна екзегеза і богослов'я; біблійна історія, біблійна археологія та культура; компаративне вивчення біблійної традиції в контексті стародавніх культур і релігій; вивчення біблійної апокрифічної літератури; текстологічна, мовно-літературна й історична критика Біблії; проблеми взаємодії Біблії та науки. Спеціально конституювалися теоретичні пошуки, пов'язані з методикою викладання знань про Біблію.

Індикатором залучення київського духовно-академічного біблієзнавства до вітчизняного і світового наукового й богословського простору стали критико-бібліографічні публікації: огляди, рецензії, присвячені творам іноземних і російських авторів із широкого кола біблієзнавчих тем. Цю ж роль відігравала участь низки професорів КДА саме як дослідників та коментаторів Біблії у всеросійських науково-богословських проектах, насамперед в укладенні «Толковой Библии Лопухина» та «Православной Богословской Энциклопедии». Важливою формою освітньо-наукової комунікації й організації науково-дослідницької праці в царині біблієзнавчих досліджень, чинником поширення науково значущих праць була богословська періодика, передусім ТКДА.

«Місцевою» особливістю біблійних досліджень саме в КДА була успадкована ще від могилянської доби увага до текстологічної та філологічної критики, ґрунтованих на потужній традиції викладання біблійних мов. Це стосувалося перш за все церковнослов'янської Біблії як літургійного «першотексту», вивчення і тлумачення якої виявило ідентичність православного біблієзнавства на вітчизняних теренах, його відмінність від простої компіляції іншokonфесійних теорій та дослідницьких практик. Конкретною формою цих досліджень став аналіз збережених у київських книгосховищах стародавніх слов'янських манускриптів і видань.

Він був для КДА важливим з огляду на особливе місце Києва в збереженні й трансляції православної культури в слов'янському світі. Традиційне освоєння церковнослов'янської Біблії доповнилося в другій половині XIX ст. науковою критикою масоретського тексту як одного з джерел православної традиції, зокрема як підстави для створення російського біблійного перекладу. Тож безперечною новацією стало використання авторських перекладів із давньоєврейської у навчальних викладах та дослідницьких публікаціях. Цей досвід реалізовувався через участь київських академістів-біблієзнавців у створенні та популяризації Синодального перекладу.

Ускладнення тематичної структури біблієзнавчих досліджень у КДА відбувалось протягом XIX ст. на тлі дедалі інтенсивніших контактів із західною біблійною наукою та впливів західної літератури, які вимагали її критичного осмислення й опрацювання. Пошук шляхів вдосконалення біблійної науки на офіційно-православних засадах своєрідно відбувався в умовах, коли традиційна біблійна ісагогіка й екзегеза мала узгоджуватися з науковими підходами та дослідницькими техніками. Вузлами полеміки з представниками західної «негативної» біблійної критики вже з 1860-х рр. були застосування еволюціонізму та історичної критики для визначення походження, авторства та історичної достовірності Біблії, а також питання про раціональну перевірку біблійних повідомлень даними конкретних наук. Відповідно, ісагогіка відзначалася захистом традиційної атрибуції біблійних текстів; біблійна історія – дискусіями про межі застосування історичної критики і про історичність конкретних біблійних повідомлень; біблійна герменевтика – зіставленням буквального й символічного тлумачення, визначенням можливостей та меж історичної інтерпретації. Дискусія з інославними концепціями, особливо радикальними, стала складовою розвитку київського духовно-академічного біблієзнавства, з одного боку, виявляючи можливість продуктивного освоєння наукових досягнень, а з іншого, живлячи розвиток локальної версії біблійної апологетики.

РОЗДІЛ 5 ПРОБЛЕМНЕ ПОЛЕ КИЇВСЬКОГО ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНОГО БІБЛІЄЗНАВСТВА ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

У цьому розділі буде спеціально проаналізовано кілька персонально репрезентованих проблемно-тематичних напрямів біблієзнавчих досліджень професорів та вихованців Київської духовної академії ХІХ – початку ХХ ст.

Важливість розроблення цих напрямів свого часу визначалася кількома потребами та чинниками. Так, актуальним було утвердження базових засад ідентичності православного біблієзнавства як такого. Це, окрім розробки герменевтичних стратегій та екзегетичних практик на чітко визначених віросповідних засадах передбачала ще й пошук нових, адекватних часові, форм і способів освітньої репрезентації православного біблієзнавчого знання.

Далі, ціла палітра дослідницьких напрямів набувала творчого розвитку через об'єктивне прилучення кращих представників київського духовно-академічного біблієзнавства до тодішнього «переднього краю» європейських досліджень Біблії, де відбувалося прогресивне зіставлення теологічної та наукової парадигм мислення, творилися нові методологічні синтези, відкривалися нові виміри евристичної значущості переосмислення традиційної спадщини.

Нарешті, справжньої дієвості теоретичним зусиллям видатних київських біблієзнавців-академістів надавали вже неодноразово згадані суттєві інституціональні потреби КДА як вищого церковного богословського навчального закладу. Тож найпотужнішою була мотивація застосування біблієзнавчих здобутків у підвищенні рівня богословської освіти й апологетичної популяризації біблійних знань для релігійно-моральної просвіти і виховання.

5.1 Православна біблійна ісагогіка в КДА: пошуки та здобутки

І в дослідницько-коментаторських розвідках, і в навчальних курсах професорів КДА з бібліології ісагогічні відомості посідали гідне місце. Це були оглядові статті, присвячені окремим біблійним книгам або розділам Святого Письма; публікації щодо проблем написання загальних вступів до Біблії, котрі торкалися як науково-методологічних, так і навчально-дидактичних питань; спеціальні праці, де розглядалися питання походження, датування, авторства, хронології біблійних книг. Розвідки з ісагогіки стали продовженням викладацьких зусиль авторів і могли використовуватися як навчальні посібники.

Так, єп. Філарет (Філаретов) саме у зв'язку зі своїми аудиторними викладами здійснював ісагогічні розвідки повчальних і поетичних книг Старого Завіту [755–757], в яких орієнтувався на власний критичний метод дослідження, не менш ґрунтовний за тодішні приклади західної біблійної критики» [150; 207; 527, с. 185] і тому важливий для православної біблійної науки [456, 1902, т. I, с. 41–43, 47–48, 519–520] – навіть незважаючи на негативну реакцію церковного начальства [107, с. 215–227; 758, с. 448]. Новації Філарета дозволили вважати його одним із предтеч т. зв. «російської біблійно-історичної школи» [515, т. 3, с. 63].

«Учбові записки» Н. А. Фаворова під назвою «Руководство к чтению книг св. Писания Нового Завета» стали «чи не першою в наших академіях спробою цільного самостійного викладу науки, відомої в богословських енциклопедіях під назвою «вступ до св. Письма» [41, арк. 1073]. Уславився своїми навчальними посібниками для вивчення біблійних книг Старого Завіту випускник КДА, викладач та ректор КДС Х. М. Орда (згодом єп. Іриней). Його праці заслужили схвальну оцінку проф. С. М. Сольського [564–566; 687].

Ісагогічний аналіз старозавітних книг Пісні над Піснями та Притч, який здійснив проф. Я. О. Олесницький на підставі оригінального єврейського

тексту [547; 548], вирізнявся науково-критичною спрямованістю, систематичністю аналізу, ґрунтовністю та переконливістю апологетики. Критика Олесницьким тодішніх західних версій релігійного еволюціонізму, компаративний аналіз смислової структури і літературної форми досліджуваних книг, сприяли підвищенню богословського та філософського рівня читачів [456, 1902, т. I, с. 504–508, 509, 511, 513]. Укладена дослідником хрестоматія з святоотцівської ісагогіки [555], доповнена авторськими примітками, стала «найкращим початком для повнішого вступу до книг Старого та Нового Завіту, відповідного вимогам сучасної біблійної науки» [456, 1901, т. I, с. 639–640].

Магістерська праця А. С. Царевського [762] стала одним із перших православних досліджень ісагогіки старозавітних історичних книг на підставі порівняння єврейської, грецької, слов'янської, новоствореної російської версій біблійного тексту, а також критичного зіставлення позицій західних і православних російських авторів [154, с. 520–524; 456, 1901, т. I, с. 647–653]. Вже як викладач в КДА Святого Письма Старого Завіту, Царевський створив фундаментальний вступ зі свого предмету, з якого був опублікований розділ про П'ятикнижжя [774].

Загалом консервативні ісагогічні позиції займали В. П. Рибінський, який полемізував із представниками релігійно-історичної школи та панвавилонізму [628], та прот. О.О. Глаголев, котрий виступав із критикою положень школи Вельгаузена про походження священства та ширше – про атрибуцію книг П'ятикнижжя [382].

Найавторитетнішим фахівцем з ісагогіки Нового Завіту початку ХХ ст. був Д. І. Богдашевський (із 1914 р. – єп. Василій). Свою фахову зрілість Богдашевський продемонстрував докторською дисертацією про Послання апостола Павла до Ефесян [256], яка, за оцінками київських рецензентів В. І. Екземплярського та К. Д. Попова [191; 229], а також професора МДА М. Д. Муретова [520, с. 107], стала першим у російській богословській науці «капітальним», цілісним і систематичним ісагогіко-екзегетичним

дослідженням, демонструвала всебічність і ретельність аналізу тексту, повну вірність церковному переданню при задоволенні усім суто науковим вимогам. Вінцем ісагогічної творчості видатного київського біблієзнавця стало фундаментальне дослідження Євангелія від Матвія [16; 317; 318].

У ряді спеціальних ісагогічних розвідок у різні роки теж відзначилися викладачі або вихованці КДА, котрі не були штатними біблієзнавцями, проте мали зацікавлення в предметі у зв'язку зі своїми професійними заняттями. Відзначаємо тут твори М. Д. Благовещенського, Н. М. Дроздова, Н. Ф. Мухіна, В. П. Роднікова, Ф. І. Титова [251; 449; 522; 609; 610; 719].

Ключовою постаттю, що персонально репрезентувала в КДА саме теоретичні пошуки у сфері біблійної ісагогіки, став професор кафедри Святого Письма Нового Завіту С. М. Сольський, який «у своїх працях завжди суворо пристосовувався до сучасних наукових завдань і вимог життя» [259, с. 682]. У відповідності до свого предмету, він публікував ісагогічні лекції до книг Старого й Нового Завіту, аналізував історію біблієзнавчих досліджень і тлумачень Писання [680–682; 685; 686; 690]. Біблійна ісагогіка синтезувала в його творчості такі тематичні напрями професійних зацікавлень, як біблійне богослов'я і побудована на ньому апологетика; гомілетичнай моральна екзегеза Святого Письма; всесвітня історія біблієзнавчих досліджень і тлумачень, яку зразково виписав вчений на основі сучасних йому західних джерел. Так, зазначається [259, с. 660], що «Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики» у деяких своїх розділах укладений переважно на ґрунті праці одного з відомих тоді німецьких авторів [830]. Окрім цього, С. М. Сольський найчастіше використовував або критично згадував праці певного кола західних біблієзнавців [348; 805–818; 822–827; 829]. Водночас, історія вивчення біблійного тексту на вітчизняних теренах також систематично досліджена київським академістом з використанням найактуальніших на той час російських наукових збірок першоджерел [345; 433]. Нарешті, саме Сольський сформулював завдання

створення православного ісагогічного вступу й один із перших запропонував шляхи вирішення цього завдання на гідному науковому рівні.

Біблійна ісагогіка як наука та предмет викладання у баченні С. М. Сольського. Розглядаючи творчість цього дослідника в цілому, побачимо наскрізну лінію тематичної та ідейної наступності, починаючи з його першої статті в ТКДА. Цю спадкоємність демонструють у цьому випадку присвячені історії становлення концептуальних засад біблійної ісагогіки та побудови наукових посібників-«вступів» до вивчення Святого Письма великі фрагменти робіт «Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики» [680], «Обозрение трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени» [682], «Из чтений по Ветхому Завету. Глава 1. История науки по Ветхому Завету» [685]. Далі, особливо відзначимо фрагменти праці «Из лекций по Новому Завету» [690], де Сольський запропонував, обґрунтовував і спробував реалізувати власну версію бібліологічного «Вступу» (хоча і не завершив цієї праці, про що жалкували сучасники [259, с. 671]).

Це також фрагменти бібліографічних заміток Сольського, присвячені аналогічним спробам своїх сучасників. Окремо згадаємо аналіз навчальних програм із викладання Святого Письма для православних духовних семінарій [687] у рецензії на посібники для читання книг Старого Завіту Х. Орди, а також оцінку посібника А. Іванова до пояснювального читання Четвероєвангелія та книги Діянъ Апостольських як такого, що наближається до стану «науково-екзегетичних наукових посібників» [701].

Заголовною ж працею, текстом, що репрезентував й підсумовував ідейну й концептуальну еволюцію автора у цій галузі бібліологічних досліджень, стала одна з його пізніх (1887 р.) робіт під назвою «Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время?» [703].

Теоретичні зацікавлення київського біблієзнавця та його концептуальні акценти у розкритті саме теми біблійної ісагогіки як науково-богословської

дисципліни та побудови вступних навчальних посібників для вивчення біблійних книг якнайбільше визначилися домінуванням апологетичних морально-дидактичних завдань та світоглядних, методологічних і методичних вимог. Однак і пошук шляхів покращення методичного забезпечення викладання бібліології, і утвердження офіційно-православних світоглядних та ідеологічних засад тут відбувалися доволі своєрідно, з огляду на об'єктивну неминучість ідейної та теоретичної взаємодії із цілою низкою західноєвропейських шкіл і традицій дослідження Біблії.

Практична побудова ісагогічного вступу у бібліологічних викладах: теоретичні передумови концепції Сольського. Як про значну ваду сучасної йому вітчизняної бібліологічної літератури С. М. Сольський писав про «нестачу наукового посібника, який викладав би у цілісному систематичному вигляді відомості, що стосуються зовнішнього боку книг Святого Письма та їх внутрішнього змісту» [690, с. 244]. На жаль, і десятиліття по тому він мав усі підстави стверджувати, що «ми ще маємо такого наукового вступу, який у систематичному вигляді оглядав би усі книги Старого й Нового Завіту та давав би наукові відповіді на питання, поставлені з точки зору негативних поглядів на їх походження, склад, їхнє значення для християнського релігійного віровчення» [703, с. 358]. Тож протягом ХІХ ст. навіть найкращі з праць, що з'являлися в православній російській бібліологічній літературі, лише «заповнювали до певної міри прогалини» [456, 1901, т. I, с. 639] західних «вступних» підручників до вивчення Біблії.

Основними недоліками тодішніх посібників проф. Сольський вважав: з зовнішнього боку – надмірно популярний виклад загальновідомих відомостей про біблійні книги без критичної перевірки тих запитань і заперечень, які висунуті проти цих відомостей наукою, а з внутрішнього – механічний виклад змісту цих книг, без розкриття внутрішнього зв'язку, єдності думки та мети різних розділів з їх складу [690, с. 246]. Отож, досліджуючи історію біблійної ісагогіки та екзегетики, власноруч викладаючи відомості про книги Святого Письма, вчений усвідомлював

потребу представити спробу такого вступу до біблійних книг, «який з критичним викладом відомостей, що до них стосуються, поєднував би цілісний і систематичний огляд їхнього змісту, який у своїх остаточних висновках давав би виразні відповіді на ті запитання, які поставлені сучасною наукою» [там само].

Історичні дослідження долі біблійних книг у християнській Церкві та загалом історичний підхід до справи, на думку Сольського, є надто важливими для визначення предмету і завдань науки про бібліологічні вступи. «Слід визнати, – писав він, – що предметом вступу до книг Святого Письма дійсно повинні бути ті дані, на ґрунті яких віддається останнім така висока пошана віруючою Церквою ... порівняно з іншими релігійними писемними пам'ятками ... Але критична перевірка й оцінка цих даних та складання остаточного висновку про них мають бути здійснені після безстороннього обговорення усіх фактів, що слугували за основу ... такими даними слугують давньохристиянські перекази насамперед стосовно походження біблійних книг від відомих богонатхненних мужів та письменників ... потім виокремлення їх з-поміж неспоріднених їм за духом писань та включення в єдиний священний кодекс; далі уважного збереження їх від ушкодження і, нарешті, вартість їх внутрішнього змісту. Отже, предмет Вступу [до біблійних книг] ... повинні скласти: критичний огляд історії їх походження, їх зібрання в один священний кодекс, їх збереження від ушкодження та огляд їх внутрішнього змісту» [там само, с. 248–249].

Керівною ідеєю для розбудови біблійної ісагогіки та укладання вступів до біблійних книг має бути, як вважав дослідник, питання, «чи дійсно біблійні книги як за своїм походженням, так і за історією зібрання та збереження, відповідають тому високому призначенню, яке надала їм древня християнська Церква – бути разом з церковним Переказом істинним джерелом як для віровчення, так і практичної діяльності» [703, с. 376]. Тож церковний Переказ мав повернутися до біблієзнавчої науки в якості *історичного джерела*.

Історична критика Біблії мала стати зняряддям апологетичного обґрунтування свідчень церковної традиції: більшість із бібліологічних питань «повинні вирішуватися на ґрунті історичному, але не в сенсі докладного історико-критичного дослідження біблійних книг як історико-релігійних пам'яток, а в сенсі співвідпорядкованості їх з метою з'ясування правильності певного роду богословських положень стосовно біблійних книг» [там само, с. 369]. Такі ідеї були у Сольського не лише проявом відданості православної богословській ортодоксії, але й актуальною відповіддю на відому раціоналістичну трансформацію європейської біблеїстики, яку автор докладно проаналізував у своїх ранніх працях та підсумував у статті «Каков может быть состав научных введений...?».

Внаслідок цієї трансформації, що виникла в середині XVIII ст. і згодом проявилася через «нові, з новими відтінками раціоналістичні напрями в бібліологічній науці» [там само, с. 359], «священний кодекс біблійних книг перетворився на звичайну збірку кращих витворів релігійного письменства» [там само, с. 363]; біблійні писання були розглянуті «ані більш, ані менш, як історичні пам'ятки релігійної наснаги» і до них був застосований метод «той самий, який звичайно застосовують до стародавніх літературних пам'яток». Відповідно, структура вступних посібників, уміщуючи різноманітні відомості з історії, літератури, археології, інших наук, шукала «зв'язку для різнорідних складових частин в одному історичному елементі, ігноруючи усі інші церковні уявлення про священні книги» [там само, с. 365].

В результаті наука про біблійні книги стала історичною, викликала жваву зацікавленість, але при цьому вона вступила до розряду наук історико-літературних, втративши «межу, яка відокремлює бібліологічну писемність від літературно-релігійної, а біблійні книги в ній трактуються як звичайні твори, що відрізняються від інших лише релігійним характером та змістом» [там само, с. 366]. Бібліологічні вступи, таким чином, позбавлялися богословського характеру [там само, с. 372].

Водночас, С. М. Сольський вважав: «Побоювання, що критичне вивчення книг Святого Письма може бути здійснене лише на шкоду знайомству з їхньою позитивною стороною, навряд чи є обґрунтованим. Свідоме засвоєння їхньої позитивної сторони може досягатися лише за умов ґрунтовного наукового аналізу існуючих негативних критичних поглядів на неї» [там само, с. 360–361].

Це свідчення, що ми вже наводили в одному з попередніх підрозділів, може вважатися знаковим для розвитку православного духовно-академічного біблієзнавства другої половини ХІХ ст.

Сольський став одним із тих у своєму колі та поколінні, хто в своїх працях розірвав із тенденцією замовчування даних західної, зокрема і т. зв. «негативної» критики. Тому апологетична позиція науковця, свідомо спрямована на побудову «живого і надійного оплоту проти поширення у суспільстві західних раціоналістичних поглядів на Біблію та її вчення» [там само, с. 361], водночас являла і зародки науково конструктивної програми, котра у майбутньому призвела до визнання православними біблієзнавцями принципів т. зв. «нової ісагогіки».

Практичні пропозиції до побудови навчального бібліологічного «вступу», їх еволюція та спадкоємність. С. М. Сольський у різних працях висунув комплекс позитивних пропозицій стосовно практичної побудови бібліологічних вступів як навчальних і наукових посібників. Оскільки, за церковним вченням, священні книги цілковито відрізняються за своїм характером від творів звичайної людської писемності, то вступ до них не може бути ані складовою частиною всесвітньої літератури, ані критичною історією біблійної писемності. При виокремленні в ньому в особливу частину огляду змісту священних книг, зрозуміло, що не просто історичний, але історико-догматичний принцип повинен бути основним, який поєднує відомості про новозавітну писемність [690, с. 252–253].

У такому дусі Сольський і вважав доцільним вибудовувати бібліологічні вступи. Та пропедевтика до вивчення біблійних книг

відповідатиме своїй ідеї, яка зможе: «1) критично перевіряти встановлені сучасною негативною критикою упереджені погляди на походження, зібрання, збереження і значення біблійних книг у древній християнській Церкві та, 2) не ігноруючи висновків негативної критики стосовно кожної біблійної книги зокрема, але критично перевіряючи їх на підставі даних самої книги й церковного Передання, прагнутиме до об'єктивного викладу відповідного про неї уявлення в дусі древньої християнської Церкви» [703, с. 374–376].

Можемо спостерігати варіативність або й навіть еволюцію поглядів Сольського на структуру ісагогічного вступу. У лекціях із Нового Завіту він, наприклад, пропонував структуру з чотирьох частин: 1) історичний аналіз походження біблійних книг, зокрема їх авторства й умов написання; 2) критичний розбір даних про богонатхненність цих книг та укладання їх в єдиний священний кодекс – канон; 3) огляд історії збереження тексту й історія стародавніх перекладів; 4) огляд і розкриття змісту окремо кожної книги з відповідними висновками щодо її важливості та цінності для прийняття до канону [690, с. 250–251].

Як особлива частина вступу тут пропонувався огляд змісту біблійних писань – і в цьому проявилася беззаперечна оригінальність Сольського порівняно із традицією побудови бібліологічних вступів на Заході. У зарубіжних посібниках, як правило, збиралися та систематизувалися різноманітні матеріали, що стосуються книг Святого Письма. А вступи склалися з п'яти або шести розділів: історії походження священних книг, історії зібрання їх в одному складі, історію їх збереження, історію поширення, історію тлумачення; подекуди попередньо викладалася історія умов, що викликали до життя біблійні книги. Сольський згадував вступи Г. Геріке, Ед. Рейсса, К. Кейля, побудовані за таким планом [685, с. 590]. Відтак, презентація різноманітних відомостей стосовно біблійних книг у західних вступках часто не поєднувалася з ознайомленням із їх внутрішнім змістом та не давала відповіді на релігійно-догматичні питання [690, с. 252].

Головною ж метою православних ісагогічних посібників, на думку київського біблієзнавця, мав бути захист проти зазіхань негативної критики «священної вартості» біблійних книг, ґрунтованої на зовнішніх і внутрішніх доказах їх богонатхненності.

Отож, вже у лекціях із Старого Завіту Сольський пропонував усі відомості, що традиційно виносилися до вступів, уміщувати у т. зв. «загальний вступ», а огляд внутрішнього змісту кожної книги на підставі історико-догматичного підходу відносити до т. зв. «спеціального вступу» [685, с. 591]. Цікаво, що Сольський не вагався запозичити цей структурний поділ у відомого представника «негативної критики» і не приховував це. Вказуючи на пріоритет Де Ветте [703, с. 365], він, очевидно, сподівався наповнити такий поділ новим, відповідним до власних поглядів, змістом.

Відзначена структура корелювалася із запропонованою Сольським у лекціях із Нового Завіту: «загальний вступ» там обіймав три перші частини, а «спеціальний вступ» припадав на четверту. Правда, спостерігаємо суттєву зміну в оцінці відомостей про історію тлумачення біблійного тексту, і навіть про історію перекладів. Так, у лекціях з Нового Завіту Сольський схильний виключати такі відомості зі вступів, бо ж «історія екзегетики належить вже до вживання біблійної писемності, але не до вияснення її суттєвих і характеристичних властивостей; навіть історія перекладів у тому вигляді, в якому викладають її деякі з західних укладачів ... включаючи сюди огляд давніх та нових перекладів аж до останнього часу, з описом їхнього морально-релігійного впливу на різні народності, вводить у науку розділ, який не має до неї безпосереднього відношення» [690, с. 250].

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

Нарешті, найпізніше запропонована структура бібліологічного вступу [703, с. 374–375] містила лише три частини: 1) критичний розгляд питань про походження священних книг та їх зміст, зокрема розбір заперечень негативної критики заради утвердження церковного Переказу; 2) критичний

огляд історії біблійного канону; 3) критичний огляд історії тексту, або історії збереження священних книг.

Формально тут можна було б говорити про відсутність кореляції з попередніми пропозиціями. Проте, слід згадати основну керівну ідею побудови бібліологічних вступів у Сольського: захистити від заперечень раціоналістичної критики священність біблійних канонічних книг, застосовуючи для цього аналіз як зовнішніх чинників їх походження та збереження, так і внутрішніх свідчень, отриманих шляхом історико-догматичного аналізу змісту самого тексту. Отож, бачимо, що й ця версія є конгеніальною щодо попередніх. Адже і перший, і другий пункт представленої структури містять у собі принциповий для Сольського аналіз змісту тексту біблійних книг, хоч він і не винесений окремо, як у попередніх версіях. Водночас дослідник допускав і повернення до поділу на «загальну» та «спеціальну» частини вступу, і зміни в структурі цих елементів – за умов принципового прагнення дати «свідому відповідь на порушувані та поширювані раціоналізмом питання і сумніви щодо походження та значення священного кодексу» [там само, с. 376].

Маємо свідчення, що саме ця настанова цілковито реалізувалася в ісагогічних викладах із Нового Завіту, які здійснював у КДА наступник Сольського Д. І. Богдашевський (згодом єп. Василій) [20–22; 24–30].

А незадовго перед тим, як почав свої виклади Богдашевський, побачила світ згадана вже вище ґрунтовна ісагогічна праця [555] проф. Я. О. Олесницького. Маючи своїм смисловим центром святоотцівську ісагогічну спадщину, вона включала в себе вступ із викладом загального поняття про Біблію, про її божественне походження, про поділ книг на канонічні й неканонічні; інформацію про письменників (авторів священних книг), про їхні назви та зміст; святоотцівські відомості й тлумачення про священні книги, доповнені авторськими зауваженнями самого Олесницького; коротку історію освоєння Біблії у вітчизняній традиції.

Ця робота була високо поцінована сучасниками як «цілковито завершене ціле, що охоплює найважливіші для православного читача Біблії відомості ... цим твором покладений найкращий початок для більш повного вступу до книг Старого й Нового Завіту, що відповідає вимогам сучасної біблійної науки» [456, 1901, т. I, с. 639–640].

Праця Я. О. Олесницького реалізувала дещо відмінні від тих, які запропонував проф. С. М. Сольський, методологічні й структурні підходи до побудови ісагогічного посібника. Але вона теж торувала православному читачеві шлях до осягнення змісту самих біблійних книг і зміцнювала його навчальні зусилля та дослідницький пошук ісагогічним й екзегетичним досвідом святоотцівської традиції. Цим підтверджувалася відзначена вище методологічна інтенція самого Сольського. Отже, і посібник Олесницького продовжив теоретичні й практичні зусилля київської біблієзнавчої школи у галузі ісагогіки.

Досвід визначення концептуальних засад важливого компоненту бібліологічної науки та спроба практичної розбудови його структури, реалізовані у стінах КДА одним з її найвидатніших представників другої половини XIX ст., його сучасниками й послідовниками, залишаються актуальними не лише з історичної точки зору. Об'єктивно активність С. М. Сольського та його колег відбувалася тоді, коли більш як на століття уперед закладалася проблематика біблієзнавства, виокремлювалися та конкурували між собою різні теоретичні позиції, відповідні школи й течії, відбувалися перші спроби православних зіставити вірність власній догматичній традиції з потребою входження до європейського і світового духовно-інтелектуального простору.

Академічно-наукова актуальність праці київських академістів доводиться не лише трагічним досвідом фактичного винищення біблієзнавства в Україні у XX ст., але й відсутністю плідного системного розвитку і на початку XXI ст. Отже, і на сьогодні доводиться констатувати брак добрих вітчизняних наукових посібників із вивчення Біблії, через

щодавні нарікання Сольського залишаються цілком злободенними. Об'єктивним є прикрий стан із забезпеченням новітньою богословською та науковою літературою, відповідно, порівняння з КДА ХІХ ст. є далеко не на нашу користь. Це спонукає продовжувати працю з повернення біблієзнавчої спадщини КДА до наукового обігу й практичного застосування.

5.2 Київська духовна академія і становлення біблійної археології

Причини зацікавленості дослідженнями «біблійних старожитностей» у КДА. У попередніх підрозділах, присвячених системі бібліологічної освіти та найбільше викладанню біблійних мов, вже зазначалося, що «біблійні старожитності» (релігійно-культові, громадянські, приватно-побутові) традиційно розглядалися у навчальному процесі передусім із точки зору дидактичної – як засіб створення культурно-історичного тла, чи контексту для осягнення біблійної (давньоєврейської) мови та культури, а також задля вивчення біблійної історії. На цих засадах ґрунтувалися намагання вдосконалити розуміння сенсу біблійного тексту в цілому, поглибити дослідження ісагогічних питань та екзегезу конкретних біблійних книг.

Проте, окрім внутрішніх, суто дидактичних мотивацій вже з другої половини ХІХ ст. поступово проявлялися і зовнішні, спеціально наукові мотиви. Відкривалася нова доба в історії інтеграції Київської духовної академії до світового й європейського духовно-культурного і науково-інтелектуального контексту. Православне духовно-академічне середовище входило до формованого тоді в Європі поля культурно-конфесійної та методологічної взаємодії. Великою мірою це стосувалося дослідження і викладу т. зв. «біблійних старожитностей», що поєднувалися з біблійною археологією, біблійною історією, біблійною палеографією і текстологією.

Збирання й вивчення давніх біблійних манускриптів і стародруків розвивалося в КДА у складній взаємодії внутрішніх потреб та зовнішніх впливів. Збирання й інтенсивне опрацювання слов'янських, грецьких

та єврейських текстів ще у XVIII ст. стимулювалося потребою виправлення церковнослов'янської Біблії (Петровсько-Єлизаветинська Біблія), а у XIX ст. – створенням перекладів Російського Біблійного товариства, Синодального, авторських перекладів, зокрема українських).

Зацікавлення у біблійній археології та палеографії зростало тоді також у своєрідному політичному контексті. Відбувалася експансія Російської імперії і державної Церкви на Близький Схід, зокрема, у Палестину. Культурно-релігійною формою цього стало відкриття Російської духовної місії в Єрусалимі, проголошення патронату «православного царства» над східними святинями.

З наукового боку, таке зацікавлення живилося археологічними знахідками у Палестині, Сирії, Єгипті, Месопотамії. Серед важливих подій другої половини XIX ст. тут варто згадати: знахідки французьких і британських археологів 1840–1850 рр. на території стародавньої Ассирії (Ніневія), зокрема епосу про Гільгамеша, що містив паралелі з оповідями біблійної книги Буття; літописів Салманассара III, Саргона II та Сенахеріба, де були віднайдені паралелі з книг Царств та Ісайї; початок розкопок у Палестині поблизу Єрусалима Ф. Де Сольсі у 1863 р.; розкопки в Єрусалимі Ч. Уоррена у 1866 р.; віднайдення Ф. Кляйном стели моавітського царя Меси з найдавнішим єврейським написом у 1868 р. та дослідження цього артефакту в Луврі А. Леморе; розкопки у Єрусалимі, Гезері та Ашкелоні Ш. Клермон Танно у 1871 р.; знайдення напису на стіні Силоамського тунелю поблизу Єрусалима доби царя Єзекії та пророка Ісайї у 1880 р.; розкопки 1883 р. на території російської місії в Єрусалимі; розкопки цього ж року англійця У. Фліндерса Петрі в Тель-ель-Хезі поблизу Ашкелону; його ж знахідка 1896 р. стели Мернептаха (XIII ст. до н.е.), де у написі вперше згадано Ізраїль; знаменитий знімок Туринської плащаниці, котрий зробив італієць Ф. С. Піа у 1898 р. Слід зазначити, що події у світовій біблійній археології знаходили відгук серед представників російської духовно-академічної науки [338; 512; 583; 675; 679; 735; 736].

Зовнішніми стимулами для відповідних пошуків у межах біблійної палеографії стали здобутки західних дослідників другої половини XIX ст. Знаковою фігурою тут, безперечно, став німецький вчений К. Тішендорф, добре відомий тоді в Росії. У 1841 р. він за допомогою хімічних методів розібрав текст палімпсесту Codex Ephraemi. Протягом 1844–45 та 1853 рр. він відкрив, дослідив, а у 1862 р. в Лейпцигу опублікував один із найдавніших повних грецьких текстів Біблії – Codex Bibliorum Sinaiticus – знаменитий Синайський кодекс. У 1866 р. Тішендорф вивчав ще один стародавній рукопис – Codex Vaticanus. Матеріали дослідження своїх знахідок науковець використав під час підготовки критичних видань тексту Нового Завіту. Здобутки цього вченого, а також низка пізніших знахідок, а саме: стародавніх біблійних рукописів у генизі синагоги Старого Каїру у 1890 р., копії V ст. давньоєгипетського перекладу Нового Завіту II ст. на Синайському півострові у 1892 р. та біблійних папірусів в єгипетських оазисах Оксирих і Фаюм у 1897 р. та на о. Елефантина у 1912 р. – справили потужний вплив на розвиток палеографічних досліджень Біблії. Це стимулювало розвиток текстології, зіставлення джерел, аналізу літературної форми; вплинуло на практику підготовки критичних видань Біблії. Зокрема, і київські дослідники в своїх публікаціях розглядали єгипетські палеографічні знахідки в зв'язку з ідентифікацією грецького тексту Септуагінти [333; 464], що цілком відповідало потребам саме православного біблієзнавства.

Внесок архім. Порфирія (Успенського) та архім. Антоніна (Капустіна). Згадане вже заснування Російської духовної місії в Єрусалимі, стало символічним і з точки зору теми, котру розглядаємо: перші керівники цієї місії, архім. Порфирій (Успенський) та архім. Антонін (Капустін), були найтіснішим чином пов'язані з київською духовно-академічною школою, з її палеографічними, текстологічними та археологічними здобутками.

Випускник СпбДА архім. Порфирій (Успенський) викладав в Одесі, у 1860-х рр. був вікарієм Київської єпархії. У 1840–1850-х рр. брав участь у тривалих церковно-наукових експедиціях на Близькому Сході; був одним із

засновників і першим керівником Російської духовної місії в Єрусалимі. У 1845 р. саме він вперше знайшов стародавній біблійний манускрипт, який трохи пізніше опрацював та опублікував К. Тішендорфом як Синайський кодекс. Відомою була полеміка Порфирія з Тішендорфом щодо датування цієї пам'ятки [589]. Будучи активним кореспондентом академічної конференції КДА, архім. Порфирій «ділився з академічною конференцією результатами своїх занять на Сході» [723, с. 426].

Традицію, яку започаткував архім. Порфирій, продовжив випускник КДА архім. Антонін (Капустін) – найвидатніший представник російського православ'я в Єрусалимі та на православному Сході у 1850–1880 рр. Приймавши чернецтво, він із 1850 р. працював настоятелем храму при російському посольстві в Афінах, де й розпочалися його студії у галузі біблійної палеографії й археології [242; 445; 482; 529]. Його праця у бібліотеці Синайського монастиря св. Катерини дозволила ввести до кола інтересів вітчизняного біблієзнавства такі стародавні біблійні манускрипти, як Феодосієве Євангеліє та Кассієвий Псалтир.

Архім. Антонін – збирач рідкісної книги – був одним із найактивніших поповнювачів Церковно-археологічного музею при КДА. Він «заявив про себе особливо старанною науковою співпрацею, заповнивши своїми пожертвами мізерний запас пам'яток стародавньої грецької та слов'янської писемності в Академії» [723, с. 427–428]. Завдяки його зусиллям у Києві з'явилися кілька стародавніх рукописних фрагментів грецькою мовою, які ввели Київ до когорти міст –охоронців біблійної рукописної спадщини [761]. Зокрема, у фондах Історико-культурного заповідника Києво-Печерської Лаври досі зберігаються й експонуються пергаментні рукописи, які колись надійшли до Церковно-археологічного музею КДА від архім. Антоніна [782, с. 185]. Він придбав у Палестині та подарував КДА найдавніші у Києві тексти Нового Завіту – папірусні списки III–IV ст. та пергаментні V–VI ст. Фрагмент аркушу папірусу, що відомий із тих часів, архім. Антонін передав

його, і включений до публічних каталогів новозавітних текстів, довго вважався втраченим і був повернений порівняно недавно [там само, с. 188].

Під час експедиції на Синай архім. Антонін проаналізував комплекс питань біблійної географії та топографії, зокрема стосовно подій, зображених у книзі Вихід. Здобутки цих пошуків втілилися, зосібна, у коментованому перекладі книги німецького єгиптолога Ф. Й. Лаута [243]. Як біблійний археолог, дослідник уславився розкопками 1883 р. в Єрусалимі, під час яких були віднайдені фрагменти стародавніх міських стін. Ця подія була ним описана, її високо оцінили колеги-сучасники [244; 551].

Біблійні старожитності в колекції Церковно-археологічного музею при Київській духовній академії. На початок ХХ ст. ця колекція містила солідний корпус рукописних біблійних текстів різними мовами, серед яких були справжні раритети [495, с. 1–25]. У тій частині цього корпусу, що репрезентувала іудаїстський ТаНаХ, або християнський Старий Завіт, знаходимо, наприклад: пергаментні сувої цілої Тори, її фрагментів, або списки окремих біблійних книг (скажімо, сувій книги Естер), зокрема і тих, що побували у синагогальному вжитку [там само, с. 1–2]. Вже згаданий вище середньовічний сувій Тори давньоєврейською мовою, який ще у кінці ХІХ ст. зберігався за № 1870 у «вітрині з єврейськими старожитностями греко-римського періоду та знярядям сучасного єврейського культу» Церковно-археологічного музею, надійшов туди від архім. Антоніна, будучи купленим «у Палестині в єврея Шапіро» (той же придбав книгу аж у південній Аравії). Очевидно, саме про цей сувій йдеться в офіційному звіті про діяльність і стан КДА за 1886/87 навчальний рік [89, 1Л.; 495, с. 1; 741, с. 22].

Особливе місце старозавітної книги Псалмів у літургійній та духовно-повчальній практиці православ'я і водночас давність її пошанування християнами відображали такі артефакти: стародавній папірусний сувій з уривком Псалтиря грузинською мовою VII–VIII ст. [89, 8Л.; 495, с. 1–2]; слов'янські манускрипти Псалтиря XV–XVII ст., часто з високохудожнім виконанням рукописного тексту й оздобленням, а також із додатковими

записами богослужбового і повчального характеру [89, 9Л., 10Л., 11Л., 12Л., 13Л., 14Л.; 495, с. 2–4].

Зацікавлення викликають списки церковнослов'янського перекладу Псалтиря, котрий було здійснено за участі вихованця КМА архім. Варлаама (Лящевського) [89, 15Л., 16Л.; 495, с. 4], а також переклади Книги псалмів (очевидно, з Вульгати) польською і російськими мовами кінця XVIII – початку XIX ст. [89, 17Л., 18Л.; 495, с. 4].

Старозавітну частину біблійних рукописів Церковно-археологічного музею завершували рукописні російські переклади пророчих книг Ісайї, Наума, Аввакума, Софонії, Огія, Захарії, які здійснив із давньоєврейських оригіналів свящ. Мих. Фотинський у 1811 р. [89, 19Л., 20Л.; 495, с. 4–5], а також робочі матеріали для перекладу книги Левіт із використанням закордонного лексикону [89, 6Л.; 495, с. 1].

Основою новозавітної частини цієї колекції були, безперечно, грецькі богослужбові Євангелія X–XIII ст., також високого мистецького рівня виконання, з пізнішими богослужбовими і приватними замітками грецькою й арабською мовами. Придбані вони були в основному за сприяння грецької громади м. Ніжина. Відзначено їх вагому роль у вивченні біблійної палеографії та церковної археології [89, 21Л.–25Л.; 495, с. 5–7]. Євангеліє-апракос кримсько-татарською мовою, записане грецькими літерами [89, 27Л.; 495, с. 7], або призначалося для місії, або, ймовірно, використовувалося православними тюркомовними греками.

Найчисельнішим же був корпус богослужбових слов'янських Євангелій XIV–XVII ст. [89, 28Л.–51Л.; 495, с. 7–21]; Апостолів XIII – початку XVIII ст. [89, 54Л.–59Л.; 495, с. 21–23], виконаних у сербській, болгарській, давньоруській і староукраїнській рукописних традиціях, подекуди під впливом української мовної культури [89, 35Л., 39Л., 44Л.; 495, с. 10, 14, 17]. Оздоблені мініатюрами, вони супроводжувалися передмовами (як правило, Феофілакта Болгарського), богослужбовими примітками, текстами молитов, а також численними записами володарів. Серед текстів із

біблійними ісагогічними працями і коментарями знаходимо «тлумачення на Апокаліпсис Андрія Кесарійського» [89, 52Л.; 495, с. 21]; «пояснення на Псалми та на Послання ап. Павла до Римлян» [89, 60Л.; 495, с. 24]; «відомості про книги пророків» (Йоїль, Ам., Йона, Ос., Мих., Іс., Наум., Соф., Аввак., Єр., Єз., Овд., Дан., Ог., Зах., Мал.), котрі уклав прот. І. М. Скворцов [89, 61Л.; 495, с. 24]; «переклад ”Критичної історії Старого Завіту“ французького біблеїста Р. Симона, здійснений у 1889 р. студентом КДА І. Янушевським» [89, 62Л.; 495, с. 24]; «лекції зі Святого Письма викладача одеської ДС прот. Г. І. Попруженка» [89, 63Л.; 495, с. 24–25]; «тлумачення Божественних імен на основі давньоєврейського тексту Біблії ієромон. Кандіда» [89, с. 25].

Колекція біблійних і біблієзнавчих манускриптів Церковно-археологічного музею демонструвала причетність Київської духовної академії до збереження світової біблійно-палеографічної спадщини; внесок вихованців КМА та КДА до біблійно-перекладацької праці. Вона створювала також і перспективи палеографічних та текстологічних досліджень (реалізовані найбільшою мірою, як було показано, у дослідженнях київського корпусу слов'янських біблійних рукописів). Чималим було значення цієї колекції (особливо в частині біблійно-богослужбових манускриптів і видань) для розвитку церковної археології та літургії.

Дослідницька праця Я. О. Олесницького як біблійного археолога. Наприкінці 1860-х рр. Київська духовна академія набула для себе, мабуть, найобдарованішого за усе століття гебраїста й археолога в особі свого випускника Я. О. Олесницького (1842–1907), який поставив вивчення біблійної археології на строго науковий ґрунт [723, с. 386]. Учень і наступник Олесницького писав у некролозі про свого вчителя: «Яким Олексійович був, без сумніву, вченим у справжньому сенсі цього слова: для нього не існувало інших інтересів, окрім наукових ... Від природи він був наділений рідкісною обдарованістю, поєднуючи глибокий, оригінальний філософський розум із живим художнім почуттям та з величезною пам'яттю. Блискуча природна

обдарованість при цьому сполучалася ... з виключним працелюбством і надзвичайною методичністю. Завдячуючи такому щасливому поєднанню, Яким Олексійович залишив великий слід у нашій богословській науці та збагатив нашу літературу довгою низкою цінних наукових праць» [631, с. 310]. Попри можливу певну піднесено-пафосну риторичність (з огляду на особливості жанру процитованого твору), цей акцент саме на науковості в оцінках діяльності Олесницького не був лише ввічливим жестом, а мав під собою серйозні підстави.

Я. О. Олесницький, працюючи у 1870–1880-х рр. над вивченням стародавніх пам'яток Палестини, насправді став одним із кращих у Російській імперії фахівців із наукової біблійної археології. У 1873–1874 рр. він здійснив свою першу наукову експедицію до Палестини [165, с. 53]. Результатом стала величезна праця з археології, історії та географії згаданих у Біблії місць Святої Землі, яка в якості наукового звіту (що досі залишається чи не найповнішим серед вітчизняних праць такого роду) публікувалася в ТКДА протягом 1875–1878 рр., а також вийшла окремим виданням [538]. Цю «помітну історико-археологічну працю» сучасники «сміливо ставили» поруч із трудами тодішніх знаменитих європейських дослідників Палестини [485, 1882, № 12, с. 462]. Досвід першої експедиції до Палестини був розвинений і в інших публікаціях цього періоду [539–543]. Невипадково переважна більшість статей із біблійної археології в ТКДА у 1870-х рр. належала саме Я. О. Олесницькому [485, 1882, № 9, с. 106–107].

Згодом Олесницький неодноразово відвідував Святу Землю у 1886, 1889, 1891 рр. і брав активну участь у дослідженні стародавніх пам'яток [551; 556], а також запропонував і обґрунтував версію реконструкції Єрусалимського храму в різні епохи його існування [553]. Поєднуючи узагальнення здобутків сучасної йому світової біблійної археології з власним дослідницьким досвідом, у своїй праці пройшовши шлях від емпірично-описового етапу до важливих теоретичних узагальнень, Я. О. Олесницький став одним із перших у Російській імперії фахівців із цієї науки у сучасному

її розумінні. Вінцем наукової та педагогічної творчості вченого став курс із біблійної археології, який по смерті автора почав публікувати його учень В.П. Рибінський [558]. Олесницький одним із перших реалізував у КДА ідеал академічного дослідника Біблії: «дослідив усе Святе Письмо за його першоджерелами, ґрунтовно знає мови, якими воно написано, застосував до його тлумачення багатий запас історичних та археологічних відомостей, працелюбно зібраних сучасною наукою» [527, с. 187].

Внесок інших представників київської духовно-академічної школи. Випускник КДА В. П. Рибінський був доцентом, а потім професором кафедри Святого Письма Старого Завіту. Видатним внеском до вітчизняного православного біблієзнавства була участь Рибінського в укладенні «Толковой Библии Лопухіна» та «Православной Богословской Энциклопедии». У колі наукових інтересів дослідника – вивчення давньоєврейської культури та релігії в контексті історії Давнього Сходу. З православних позицій він полемізував з ідеями релігійно-історичної школи у західній біблеїстиці, а також із т. зв. панвавилонізмом. Чимало нарисів цього біблієзнавця-академіста була присвячена біблійній археології [612; 632; 633; 636]. Саме В. П. Рибінський був редактором посмертного видання підручника з цього предмету, написаного Я. О. Олесницьким [558].

Прот. О. О. Глаголев, випускник КДА, з 1906 р. екстраординарний професор кафедри Святого Письма Старого Завіту, хоча і репрезентував консервативні позиції т. зв. «старої» ісагогіки, проте був обізнаний із сучасною йому західною біблійною критикою. Окремими галузями науково-богословських зацікавлень О. О. Глаголева були біблійна археологія та соціальні проблеми, висвітлені у старозавітній історії [356; 360; 380; 381]. Як і Рибінський, Глаголев брав участь в укладенні «Православной Богословской Энциклопедии», зокрема статтями з біблійної археології [напр., 383]. Відзначене шанобливе й, водночас, творче ставлення прот. О. О. Глаголева до спадщини свого вчителя і попередника Я. О. Олесницького [499, с. 53–54].

Праці названих та цілої плеяди інших київських дослідників, присвячені актуальним подіям у розвитку біблійної археології, теж демонстрували наявність вітчизняного досвіду освоєння первинного археологічного матеріалу, власні спроби археологічних й історико-культурних реконструкцій. Адже, крім традиційних внутрішніх потреб православної екзегези у звертанні до історико-культурного контексту біблійних повідомлень, значущість біблійної археології визначалася також активним розвитком історичної критики в європейській біблеїстиці ХІХ – початку ХХ ст. На обсяг і кількість досліджень впливав також міждисциплінарний характер вивчення біблійної культури, де біблійна археологія поєднувалася з громадянською та державно-політичною історією стародавнього світу, історією господарського життя, права, освіти, мистецтва тощо. Серед дослідників, що активно у різні роки працювали на цій ниві, окрім згаданих вище, відзначилися Ф.Я. Покровський, С. О. Булатов, М. К. Маккавейський, М.С. Стеллецький, М. Й. Вержболович, М. М. Скабалланович, М. Е. Поснов. Вище вже були відзначені їх численні статті з біблійної археології та культури.

Зусилля, спрямовані на пошук матеріалу для реконструкції контексту біблійної оповіді, завжди були органічно включені у вивчення історії Давнього Сходу, пов'язані з дослідженням зв'язків, взаємодій і взаємовпливів між стародавніми культурами. Вже з 1870-х рр. у КДА в тісному зв'язку з біблійно-археологічними і біблійно-історичними дослідженнями поступово конституювалися компаративні дослідження студії стародавніх культур і релігій. Тут відзначимо зацікавленість академічної професури у дослідженні асиро-вавилонських впливів на біблійну культуру та релігію[448; 575; 578; 625; 628]; впливу алюзій і ремінісценцій із давньоіранської релігії на деякі книги Старого Завіту [452]; історії самарянської спільноти як прикладу етнічного і релігійного синкретизму[613; 630; 639; 641; 642]; культурної єдності й багатоманітності

стародавнього Сходу [576]; взаємодії біблійної та елліністичної культур [463; 617; 676].

Дослідження старозавітної давньоєврейської історії, релігії та культури, відзначені як у цьому, так і у попередньому розділі, тісно пов'язувалися з дослідженнями талмудичної традиції [535; 621], причому навіть у зв'язку з сучасністю початку ХХ ст. [358; 359].

До теми, що тут розглядається, дотичні деякі жанри критико-бібліографічних статей, що публікувалися в ТКДА. Можна виділити, по-перше, бібліографічні огляди іноземної літератури з біблійної археології, а по-друге, рецензії на іноземні й російські праці, де, зокрема, визначаються біблійна археологія і компаративістика [351; 352; 616; 625; 628]. Тематика оглядів і рецензій, виявляючи характер та ступінь розвитку професійної комунікації вчених і богословів, своєрідно демонструвала «подієвість» європейської та російської біблійної науки, акцентуючи на певних суттєвих моментах її розвитку. Тож не випадково межа ХІХ та ХХ ст. була представлена відгуками на публікації західних авторів із біблійної археології; це, очевидно, пов'язано з відомими знахідками того часу.

Роль Я. О. Олесницького у теоретичному становленні в КДА біблійної археології як науки. Один із найбільш промовистих епізодів процесу становлення в КДА біблійної археології як науки був пов'язаний з Я. О. Олесницьким. Наукове значення діяльності Олесницького набувало особливої ваги насамперед з огляду на культурний, ідеологічний та інтелектуальний контекст (всесвітній, європейський і власне російсько-імперський), в якому відбувалася еволюція православного духовно-академічного біблієзнавства. Найкритичнішою ознакою цього культурного континууму стала зустріч традиційної православної церковної «бібліології та екзегези» з західноєвропейською (за походженням) раціоналістичною біблійною критикою, яка активно долучала до свого арсеналу підходи, методи і прийоми різних наук. У випадку ж із біблійною археологією, фаховою сферою для Олесницького, зіставлення різних позицій і шляхів

розвитку спричиняло не менш критичний конфлікт між перспективою еволюції біблійної археології як церковно-апологетичної дисципліни (що межує з т. зв. церковною археологією) та можливостями її розвитку як дисципліни науково-історичної.

Про те ж, що і сам Я. О. Олесницький усвідомлював цю контрверзу і перспективно працював над її продуктивним розв'язанням, свідчить хоча б його посмертно видана підсумкова праця з біблійної археології, де чільне місце посіло саме обґрунтування можливості, доцільності й евристичної цінності розвитку цієї галузі знань конкретно як наукової дисципліни, що використовує спеціальні джерела, водночас базується на загальнонаукових методологічних засадах [558, с. 1–55].

Тому надзвичайно цікавим і повчальним буде звернення до того етапу наукової активності Я. О. Олесницького, коли формувався й увиразнювався його особистий методологічний базис, а разом із тим – і теоретична основа вітчизняної біблійної археології як науки. Тут привертають увагу тексти, де вчений прямо висловлював й опосередковано реалізовував певні методологічні принципи і критерії одного з важливих компонентів наукової біблійної археології – визначення й оцінки автентичності археологічних знахідок, що потенційно претендують на роль артефактів біблійної історії. Один із цих текстів безпосередньо стосується визначення автентичності пам'яток біблійної та загалом стародавньої історії [541], а другий – репрезентації, обґрунтування й інтерпретації біблійно-археологічних свідчень у процесі висунення та доведення наукових гіпотез [542].

Значущість цих питань вже у 1870–1880-ті рр., коли, власне, розпочалася активна діяльність Олесницького як фахівця з біблійної археології, була зумовлена кількома чинниками. По-перше, це було вже відзначене інтенсивне зростання на Близькому Сході кількості археологічних знахідок, віднесених до біблійної історії. Так, із «наслідками» однієї з таких подій (віднайдення Ф. Кляйном стели моавітського царя Меси (Меши) з найдавнішим єврейським написом у 1868 р. та дослідження цієї стели у Луврі

А. Леморе) працює в одній з аналізованих тут статей сам Олесницький. По-друге, зростала політична зацікавленість у близькосхідній історичній спадщині як один з ідеологічних складників експансії тодішніх «великих держав». Окремий епізод цього відзначав сам Олесницький [541, с. 28].

Нарешті, слід було зважати на зростання та зміцнення ролі науки (або ж «образу науки») у формуванні «картини світу» європейців (неокантіанство та позитивізм у своїх дискусіях спільно вибудовували цю картину). Внаслідок такої «сцієнтизації» суспільної свідомості певний образ «науковості» (часто «наукоподібність») або ж посилення на авторитет «науки» та «вчених» ставали аргументами навіть у релігійних питаннях. Таким шляхом намагалися обґрунтувати навіть істинність змісту священних книг (наприклад, горезвісна проблема «біблійного конкордизму» виростає звідти ж). Реакцією на подібне сприйняття світу в галузі дослідження старожитностей стало повстання цілої індустрії підробок, розрахованих на типово європейську цікавість. Так, ми зустрічаємо підтвердження того, що проблема фальсифікатів та автентичності археологічних знахідок «є дуже характерною для історії новітньої науки» [там само, с. 4]. Це і спричинило загострення питань про автентичність археологічних знахідок та про способи їхнього осмислення як питань насправді методологічних [там само, с. 66–69]. В аналізованих далі кількох невеликих, але промовистих статтях Я. О. Олесницький формулював і впроваджував низку методологічних принципів, вимог і критеріїв наукового дослідження.

Принципи, вимоги та критерії наукової праці: позиція Олесницького. Говорячи про загальні методи представлення археологічних даних і доведення історичної достовірності артефактів, київський біблієзнавець відзначав необхідність: а) детально аналізувати обставини відкриття пам'яток та обґрунтовувати реальність такого відкриття; б) досліджувати пам'ятки на автентичність з історичного, археологічного та палеографічного аспектів [там само, с. 4–5].

Він сам подавав приклад такого аналізу [там само, с. 30–67]. При цьому Олесницький висунув досить відкриті й гнучкі «критерії достатності» для включення тієї чи іншої знахідки до наукового обігу: як би дивно вона не виглядала, має бути прийнятою, якщо не буде доведена її підробка [там само, с. 5, 65–66]. Проте цей критерій повинен працювати у взаємодії з критеріями виправданого наукового сумніву [там само, с. 7–8], який, однак, виключає упередженість в оцінці даних [там само, с. 25] та спирається на оцінку логічної та фактичної можливості [там само, с. 8–11].

Загалом же виправдовується доцільне застосування логічних методів, як-от: аналіз, індукція та дедукція, метод аналогій [там само, с. 12–13]. Цікавим є також вказування дослідника на потребу при збиранні й обробці археологічної інформації враховувати культурно-антропологічний і психологічний чинники [там само, с. 14, 23], що фактично відбивають типову для археологічних досліджень зустріч культурних і цивілізаційних світів не лише в діахронічному, але й у синхронічному аспектах. Серед інших загальнометодологічних вимог – обґрунтування гіпотез та доведення теоретичних тверджень фактами [541, с. 22; 542, с. 638–639].

Вимоги і критерії дослідження в галузі біблійної археології й археології стародавнього світу, які можна було б зарахувати до спеціальних, Я. О. Олесницький формулював у тісному зв'язку з конкретними пізнавальними ситуаціями. Серед них: вимога докладного аналізу «спеціальних археологічних ознак» [541, с. 44]; необхідність підтверджувати ознаки артефактів свідченнями стародавніх джерел, де описані конкретні типи культурної та релігійної ідентичності, наприклад, релігійна символіка, зафіксована у біблійних текстах [там само, с. 38–40, 45].

Із цим перегукувалися вимоги ретельного тестування змісту та символіки артефактів на відповідність до їхнього культурно-релігійного контексту, ідей та символів стародавньої культури, зафіксованих в інших джерелах [там само, с. 41–44]. Слід також було довести повноту та репрезентативність свідчень і посилань на джерела (наприклад, на Біблію) як

запоруку коректного обґрунтування тих чи інших оціночних тверджень щодо смислу та символіки віднайдених артефактів [там само, с. 46–47]. Важливим для Олесницького був і тест на наявність символічних аналогій у стародавніх пам'ятках різних культур, при розкритті яких доречним буде застосування порівняльно-міфологічного аналізу [там само, с. 45–46]. Передбачалося, що в конкретному випадку спеціальних (палеографічних) досліджень вага вимоги враховувати іншокультурні впливи значно зростала [там само, с. 49].

Надзвичайно важливим для нейтралізації ймовірних підробок було коректно визначати загальне й особливе при ідентифікації артефактів, тобто, з одного боку, відповідність типовим знахідкам у різних місцях певного регіону, а з іншого – специфічні ознаки форми і стилю, у виявленні черезпорівняння зі стародавніми та сучасними витворами [там само, с. 38, 40, 42]. І, безперечно, прогресивною виглядала вимога Олесницького враховувати культурно-психологічні особливості сприйняття й оцінки ідей та символів стародавньої культури представниками теперішньої (у випадку аналізованих дослідником сюжетів то була «вікторіанська» Європа) культурної доби [там само, с. 43].

Заслуговує на увагу цікавий приклад застосування статистичного аналізу палеографічних даних із метою визначення ступеня достовірності або мовної автентичності твору-напису («ступені його спорідненості мові»). Такий аналіз актуальний у випадках, коли зміст написів не розшифрований, а «їх внутрішня ймовірність є невизначеною навіть приблизно» та за умов, відсутності розуміння «ясного смислу» палеографічних пам'яток, де були б відбиті «історичні й інші свідоцтва та імена, – без чого, власне кажучи, і не може бути точно встановлене походження пам'ятки».

Поданий критичний аналіз як недоліків, так і евристичних можливостей такого застосування [там само, с. 54–65], котрі зростають завдяки урахуванню мовних і літературних ознак палеографічних об'єктів (зокрема ймовірного жанру написів), а також завдяки урахуванню

лінгвістичної (зокрема фонетичної та орфографічної) еволюції певної мовної традиції [там само, с. 61].

При цьому аналіз групи гіпотез щодо реконструкції ймовірного змісту й смислу палеографічних пам'яток слугує в Я. О. Олесницького конструктивному пошуку евристичної значущості кожної з них, забезпеченню можливостей очікувати приросту нового знання за будь-яким напрямком досліджень, що дотримується наукових критеріїв пошуку. Вчений демонструє принципову критичність і водночас принципову відкритість до нових даних, які здатні у майбутньому оновити чи зовсім змінити положення в цій галузі пізнання, демонструє принципову відмову від будь-якого «заключного слова», готовність до появи «нових обставин, що здатні по новому висвітлити» попередні факти [там само, с. 65–66].

При такому стані справ навіть підробки, найвідоміші з яких дослідник аналізував [там само, с. 69–76], зберігали, на його думку, певну пізнавальну цінність – саме як більш чи менш адекватні можливі «образи» автентичних артефактів: вони «не можуть бути позбавлені розгляду тим більшою мірою, чим дужче в них можна припускати можливі копії пам'яток дійсних, але загублених або тих, придбання яких не є можливим» [там само, с. 78].

«Герменевтика археологічної реконструкції» Олесницького та її теоретичне значення. Цікаву «герменевтику археологічної реконструкції» розгорнув Я. О. Олесницький, аналізуючи один із доволі пересічних сюжетів тодішньої археології Палестини. Підставою цих пропозицій був досвід кількох наукових подорожей-експедицій до Святої Землі, відповідним чином описаних [538; 553; 556]. Що методологічно корисного бачимо у зауваженнях вченого? Насамперед, це:

– критичне заперечення спекулятивності у твердженнях, що претендують на науковість: Олесницький іронічно пише про «допитливий і чистий погляд дослідника» [542, с. 639];

– критику пояснень і тлумачень, які нехтують фактичними деталями або здійснюються поза культурним і релігійним контекстом [там само, с. 640, 647, 652];

– вимогу уникання фактичних неточностей, бездоказових і недоведених тверджень, навіть зовні благочестивих [там само, с. 639, 646];

– заперечення інтерпретацій, базованих на довільних, позаісторичних, зовнішніх аналогіях, асоціаціях й алюзіях, на переплутуванні образу та прообразу, причини і наслідку, на довільних ономастичних й етимологічних асоціаціях [там само, с. 641–643, 647, 649, 653];

– заперечення некритичного застосування легенд і сказань для пояснень, що претендують на наукову історичність, а також довільного переказування і тлумачення біблійного тексту [там само, с. 644];

– критику карикатурно-спотвореного застосування компаративного (порівняльно-міфологічного) методу [там само, с. 652];

– критику алогічності, зокрема довільної дедукції та переплутування можливості з дійсністю, модальності з реальним існуванням, коли перевірка гіпотез фактами підмінюється умовиводом, «можливим лише в логіці немовляти, який, коли захоче ... їсти, то вважає, що тут і є в же готовий для нього пиріг» [там само, с. 644–645];

– нарешті, критику еkleктики та відсутності послідовності в оперуванні фактами, коли горе-археолог «забирає з собою все, що зустрічається йому на шляху до відкриття, не розбираючи, що і як і чому слугує, або може слугувати», внаслідок чого виникає «канитель невідомих власних імен, віддалених місць, темних і неясних свідчень, глухих та невиразних переказів» [там само, с. 647–648, 655].

Спостерігаємо формулювання своєї програми впровадження наукових принципів, правил, методів до дослідження біблійної історії та культури, зміцненої у підсумковому творі вченого. Цікаво, що ця програма перегукувалася з іншою герменевтичною програмою, котру сформулював Олесницький майже у цей же час [152; 398]. Про визначну інтенсивність

інтелектуальної та духовної праці також свідчать віднайдені серед рукописної спадщини Я. О. Олесницького розлогі підготовчі матеріали до монографії з біблійної археології: нариси про поняття цієї науки; про заняття, звичаї та побут давніх євреїв; про особливості ритуального, літургійного виявлення і відтворення старозавітних релігійних ідей [54; 65; 67; 72]. Очевидно, і фактологічний матеріал біблійно-археологічних викладів Олесницького, і засади його фундаментальної монографії з біблійної археології, яку в 1920 р. почав публікувати В. П. Рибінський, інтенсивно формувалися ще з 1870–1880-х рр.

Отже, відзначаємо свідоме ставлення київських дослідників до знакових подій світової біблійної археології. Археологічні, палеографічні й текстологічні здобутки XIX – початку XX ст.; розвиток біблійної критики, як літературної, так і історичної, їх застосування західною ліберальною та раціоналістичною біблеїстикою спонукали вітчизняних православних дослідників до визначення місця нових знань і до осмислення можливих історико-критичних або ж апологетичних інтерпретацій. Зацікавлення церковною та біблійною археологією, палеографічними дослідженнями мало пряме відношення до еволюції герменевтичної методології у світовому й вітчизняному православ'ї. Зокрема, у православній методології проявлялися тенденції до відтворення історичного, культурного й мовно-літературного підґрунтя біблійних повідомлень і свідчень духовного та догматичного досвіду, збережених церковним Переданням.

5.3 Текстуальна, філологічна й літературна критика Біблії у спадщині професорів КДА

Попередні зауваження щодо контексту й обставин аналізу цих питань. Теоретичні зусилля дослідників Біблії в КДА значною мірою спрямовувалися на задоволення усвідомлюваної протягом усього XIX ст.

«потреби в строго філологічному методі тлумачення», у збільшенні «філологічного елементу в тлумаченні, цієї основи строго наукового тлумачення» [517, с. 21–22]. Питання текстуальної, філологічної та літературної критики Біблії в конкретних умовах діяльності православних духовних академій Російської імперії були актуалізовані у другій половині століття. Чинниками цього стало створення Синодального перекладу Біблії російською, а також поява низки інших російських біблійних перекладів, що публікувалися або всередині країни (переклади прот. Г. П. Павського, єп. Філарета (Дроздова), архім. Макарія (Глухарєва), Д. А. Хвольсона, П. І. Саввайтова, І. П. Максимовича, М. С. Гуляєва, Я. О. Олесницького), або за кордоном (переклад Л. Й. Мандельштама) [787, с. 317–319].

Ці переклади, а особливо «Синодальний» текст, засвідчили текстологічну контроверзу так до кінця і не завершеного вибору між LXX та масоретським текстом як «першотекстами» для адекватного перекладу Старого Завіту. Цей вибір, спричинений історичним розмежуванням східної та західної (особливо протестантської) церковних бібліологічних традицій, став у XIX ст. й вибором наукової біблійної текстології. Тією самою мірою кожній країні йшлося про відтворення взірця біблійного тексту, прийнятого місцевою церковною традицією. Як відомо, компромісність використання і масоретської редакції, і Септуагінти, і церковнослов'янських відповідників [там само, с. 323–340] призвела до того, що Синодальний переклад так і не став «прийнятим текстом» у православній літургії.

Відповідно, пошуки у напрямі визначення автентичності оригінальних біблійних «першотекстів» (LXX та масоретського) як вмістилищ автентичного смислу та технічно як джерел для створення біблійних перекладів стали своєрідним аспектом текстуального, філологічного і літературного опрацювання Біблії дослідниками Київської духовної академії. Зокрема, як перед, так і після виходу повного тексту російського Синодального перекладу (1876 р.) в КДА відбувалися спроби критичного

осмислення й освоєння давньоєврейського масоретського тексту як повноцінного «першоджерела» православної християнської традиції.

Зародки текстуальної, філологічної та літературної критики оригінальних текстів Біблії у доробку професорів КДА. У Київській духовній академії цей досвід масштабно ініціював єп. Філарет (Філаретов) – дослідженнями й викладами, присвяченими старозавітним книгам Йова та Екклезіаста, а також проф. Я. О. Олесницький – працями про книги Притч і Пісні над Піснями. Тут слід відзначити прагнення єп. Філарета здійснити критичний аналіз мови книги Екклесіаста для вирішення питання про її походження. Промовистими були також досягнення Олесницького, а саме: порівняння давньоєврейського й грецького текстів LXX на основі авторських перекладів біблійних фрагментів, а також класифікація та характеристика різночитань в їх зв'язку з історією різних рукописних традицій [456, 1902, т. I, с. 41–42, 504, 510, 511–513, 520; т. II, с. 107–111].

Відповідно, висновок єп. Філарета про «післяполонне» походження книги Йова базувався значною мірою на філологічному аналізі – на порівнянні тексту книги Йова з іншими старозавітними книгами «за змістом, за викладом, та мовою»; на літературному аналізі жанрових особливостей книги як «філософського розмислу», що демонстрував «схожість із драмою». Вже сучасники-рецензенти, колеги Філарета, відзначили оригінальність його авторського методу філологічного дослідження, базованого на дослідженні біблійного контексту книги Йова та її ідейних зв'язків з іншими канонічними книгами, а також комплексне зіставлення т.зв. паралельних місць, яке виявилось ґрунтовнішим за тодішні приклади західної біблійної критики [150; 207]. Висновки єп. Філарета, не сприйняті церковним начальством, втім, сприймалися як новаторські, як смілива «спроба заснування критики власне Старого Завіту» [527, с. 185]; згодом їх оцінили як «науково обґрунтовані» й важливі для православної біблійної науки [456, 1902, т. I, с. 41–43, 47–48].

Порівняльним аналізом єврейської, грецької, слов'янської та новоствореної російської Синодальної версій біблійного тексту

старозавітних історичних книг Параліпоменон [762], зокрема в текстологічному, філологічному й літературному аспектах, відзначився А. С. Царевський [154; 456, 1901, т. I, с. 647–653]. Проте, феноменальною в історії київської духовно-академічної традиції загалом і в становленні текстологічного та філологічного дослідження Біблії зокрема залишається постать Я. О. Олесницького [279; 341; 370; 505; 631]. Особливо це стосується вивчення біблійного тексту оригінальною мовою. Вирішальними тут стали особисті професійні зацікавлення Олесницького як знавця давньоєврейської мови та фахівця з біблійної археології, викладача цих предметів в Академії.

Місце та роль Я. О. Олесницького в текстологічних, філологічних і літературних дослідженнях Біблії в КДА. Філологічну критику біблійного тексту Я. О. Олесницький здійснював від початку його активної праці в КДА – насамперед, у коментарях-примітках до російських перекладів старозавітних книг пророків Ісайї, Єремії, Єзекиїля, Даниїла, які друкувалися в ТКДА протягом 1865–1873 рр. та стали підставою для присвоєння йому звання екстраординарного професора [192, с. 203; 787, с. 318–319; 333]. Далі, київський біблієзнавець був офіційно залучений до централізованих зусиль, спрямованих на створення систематичного коментаря до Синодальної Біблії, де, зокрема, передбачався філологічний розбір масоретського першоджерела [152; 398; 414].

Етапним у цій галузі стало дослідження важливих моментів історії становлення загальноприйнятого давньоєврейського тексту Святого Письма. Праця Я. О. Олесницького «Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета», опублікована в ТКДА за 1879 рік [544], стала етапною не лише вперсональній творчості дослідника, але також у становленні КДА емпіричної й методологічної бази біблійної текстуальної й історичної критики.

Згадані вже професійні зацікавлення вченого цілком органічно включали інтерес до історії становлення оригінального біблійного тексту – з найдавніших часів, з урахуванням як свідчень традиції, так і археологічних

даних. Інтелектуальний контекст появи подібної праці цілком міг формуватися і міжнародними науковими контактами, а саме впливом на тематику й зміст бібліологічних опусів київських професорів аналогічних розвідок за кордоном, на Заході [395]. Не можемо наразі точніше твердити про характер такого зв'язку чи впливу, чого там було більше – або реферування київськими авторами закордонних, або радше західні праці ідейно стимулювали й озброювали фактологічним матеріалом цілком самостійні пошуки вітчизняних авторів. Проте концептуальні посилання на закордонні джерела [819; 828] в ключових місцях тексту [544, с. 16, 30, 48] виказують зазначений зв'язок і в цій роботі Я. О. Олесницького.

Спроба Олесницького критично оцінити в цій роботі загальноприйнятій давньоєврейській біблійний текст засобами історичної та текстуальної критики, ймовірно, визначалася такою обставиною конфесійно-ідеологічного кшталту, як полемічна інтенція православних церковних біблієзнавців щодо іудаїстської (талмудичної) традиції. Зокрема, сама талмудична традиція та її джерела ставали об'єктом критичного осмислення в тому числі і засобами біблійної критики [410; 535].

Проблема біблійної текстуальної критики у формулюванні Я. О. Олесницького. Зв'язок із визнанням історичності біблійного тексту. Головним змістом названої статті Олесницького є аналіз саме раннього етапу становлення загальноприйнятого давньоєврейського старозавітного тексту («період «соферімів» (вчителів закону у перші століття перед і після Різдва Христового)) та «тургеманімів» (укладачів таргумів) [там само, с. 5, 10]. Автор формулював тут – як тло для конкретного дослідження – основну проблему біблійної текстуальної критики, пов'язану з особливостями функціонування й ретрансляції рукописних традицій, обтяжених «пошкодженнями, занесеними до тексту переписувачами протягом довгої низки століть і ще довшої низки подій» [там само, с. 3].

Усвідомлення цієї проблеми у дослідника було свідомо з'єднане з раціоналістичною критикою т. зв. «ідеальної історії священного тексту»,

тобто міфологізованої й ієратизованої в лоні різних традицій історії трансляції Біблії, до якої повсякчас зверталися й апелювали церковні ідеологи різних конфесійних напрямів [там само, с. 3, 4].

Олесницький відверто висловлював скепсис щодо уявлень про «божественний нагляд, який утримував давніх переписувачів від навмисних чи ненавмисних відхилень» [там само, с. 4]. Втім, автор, окрім об'єктивних технічних проблем трансляції біблійного тексту, фіксував ще й герменевтичні й ідеологічні виміри основної текстологічної проблеми: «переписувачами часто були особи, які належали до різних партій, котрі, у свою чергу, спиралися на те чи інше тлумачення тексту, тож не були позбавлені спокуси внести до своїх копій певну долю особистого розуміння» [там само].

Біблійний текст, який розглянув Олесницький як історичний феномен, що «сам вказує читачеві на свою давню долю, не завжди сприятливу, позначену, за виразом блаженного Ієроніма, ранами, які йому були нанесені протягом століть то переписувачами недбалими й невмілими, то такими, які по-різному мислять і вірують» [там само]. Автор у цьому зв'язку віддав належне праці масоретів, зокрема «масоретським коректурам», які стали свого роду індикатором історичності біблійного тексту [там само, с. 4, 28]. Також він намагався бути об'єктивним у зіставленні іудейської та християнської традицій становлення священного тексту, вказуючи на історичність тієї та іншої: «усі зусилля масоретів, які мали завдання встановити правильну однаковість у читанні Старого Завіту, спонукають до припущення, що їм передувало більш чи менш значний період відхилень подібно до того, як такий же період відхилень передувало встановленню однакового читання і в історії новозавітного тексту» [там само, с. 5].

Полемічна тенденційність самого Олесницького. Водночас, не можна не помітити і певної ідеологічно спрямованої полемічності, яка зустрічається в оціночних судженнях Олесницького про іудаїзм. Автор часом користувався емоційно забарвленими штампами про «схильність іудеїв до змін тексту», до

«перекручень», про «омани та забобони іудейські» [там само]; «хворобливість» та «мертвість віри в Бога» [там само, с. 10]; «злочинність виправлень», намагання «приховати від самих себе істинний зміст Слова Божого» [там само, с. 11]; «забобони коректорів» [там само, с. 14]; «постійне накидання покриву на прояви Божественного життя у Святому Письмі» [там само, с. 31]; «прискіпливість лже-коректорів» [там само, с. 42]; «насилницькі коректури» [там само, с. 45]; «нахабність коректур», «перекручення біблійних письменників» [там само, с. 52].

За незаперечне джерело «позитивних доказів» схильності іудеїв до перекручень біблійного тексту Я. О. Олесницький брав, природно, полемічні писання отців Церкви [там само, с. 5, 6]. Так він виступив радше в іпостасі офіційного православного ідеолога. Використання таких штампів ставало помітнішим саме тому, що в цілому автор аналізував причини і характер історичних трансформацій біблійного тексту в діапазоні іудаїзму в більш нейтральних та об'єктивістських і, врешті-решт, коректніших термінах.

Основним першоджерелом тексту Святого Письма, свого роду еталоном його автентичності й неушкодженості для Олесницького є Септуагінта. Автор систематично застосовував посилання насамперед на LXX, для порівняння з різночитаннями в рукописних версіях книжників-соферімів» [там само, с. 6, 14, 15, 17, 19, 21, 26, 28, 30, 38, 40, 42, 49, 50]. Іншими «еталонами-спільниками», допоміжними щодо LXX для критики «соферімів», у дослідника виступали також відомі стародавні грецькі біблійні переклади Симмаха й Аквіли [там само, с. 42]; самарянське П'ятикнижжя [там само, с. 6, 14, 18]; «талмудичні перекази» – в основному як певного роду «само-засвідчення» іудаїстської традиції [там само, с. 6, 18, 25].

Часто Олесницький апелював і до масоретського тексту, вказуючи, що саме там були виправлені попередні викривлення, і посилаючись на такі елементи критичного апарату масоретів, як *qere* та *ktiv*, а також *tikkune sopherim* [там само, с. 4, 11]. Крім того, масоретський текст часто зіставлявся з Септуагінтою й іншими перекладами [там само, с. 14, 18, 23, 24, 28].

Науково продуктивні аспекти порівняння рукописних традицій та аналізу різночитань між ними: точка зору Олесницького. Попри ідеологічно визначене ранжування текстів-еталонів й експресивні оціночні судження, Я. О. Олесницький демонстрував і позитивні з наукового погляду аспекти порівняння різних текстуальних традицій. Так, евристично цінним стало зіставлення богослужбових і приватних біблійних списків із зауваженням про більшу варіативність останніх [там само, с. 7, 14]. Об'єктивно необхідність врахування цієї різниці базується на прийнятті специфіки саме літургійного прочитання та відтворення біблійного тексту як сакрального.

Найбільшій ж ваги в цьому творі набув змістовний аналіз різночитань у різних традиціях біблійного тексту, який здійснив Олесницький як у філологічному аспекті, так і з точки зору культурних, ідейно-політичних, догматичних чинників, які визначали своєрідність становлення іудаїстської релігійної традиції протягом перших століть н.е. У контексті цього аналізу найціннішою є спроба класифікації коректур, що виросла з їх поділу на «звичайні» та «навмисні», або ж «тенденційні» [там само, с. 9–10].

Була відзначена об'єктивна зумовленість «звичайних» коректур, їхня залежність від «внутрішніх» чинників, пов'язаних з історичною еволюцією філологічних засобів трансляції тексту. Серед них, зокрема: взаємодія давніших і пізніших версій давньоєврейського правопису, загалом історичність орфографії; залежність тлумачення тексту від орфографії [там само, с. 8]; трансформація граматичних форм (наприклад, роду) як причина «особливих етимологічних коректур» [там само, с. 9]. Сюди ж віднесемо визначення засобів корекції тексту, пов'язаних з особливостями давньоєврейського консонантного письма [там само, с. 11] та можливістю подвійного перекладу деяких словоформ [там само, с. 24]. Серед інших підстав «звичайних» коректур Олесницький назвав «недбалість переписувачів» і «брак критичного ставлення до тексту» [там само, с. 10].

Класифікація й оцінка Я. Олесницьким «коректур» у біблійному тексті з точки зору текстуальної, історичної та філологічної критики Біблії.

«Навмисне тенденційні» ж коректури відбувалися, на думку дослідника, на тлі «особливо своєрідного розвитку пізнішого іудейства» [там само]. Цей засновок і визначив здійснену автором класифікацію цих коректур у залежності від особливостей релігійної догматики, моралі та національно-політичної ідеології іудаїзму перших ст. н. е. Враховуючи наявність полемічного елементу в судженнях, якими висловлена та обґрунтована ця класифікація, все ж відзначимо методологічну продуктивність здійсненого аналізу духовно-релігійного, культурного та соціально-політичного контексту еволюції сакрального тексту в лоні певної релігійної традиції.

Перший клас «навмисних» коректур, що визначив дослідник, пов'язаний із становленням специфічно іудаїстського типу монотеїзму, який, ймовірно, контрастував як із тенденціями власне старозавітних текстів, так і з теїзмом християнського кшталту: «віра в Бога, як в істоту зовсім віддалену від світу, яка не може перебувати в близьких стосунках з людиною, не утискуючи її своєю всемогутністю, почала з підозрою ставитися до тих прямих і сміливих висловів про Бога та Його близькі відносини зі світом та людиною, які зустрічаються у біблійних письменників, замінюючи їх іншими, стриманішими висловами, якими, на думку книжників, повинна користуватися людина, говорячи про Бога» [там само].

У зв'язку з цим Я. Олесницький приділив увагу аналізу коректур, пов'язаних із читанням у давньоєврейському тексті Біблії імен Бога і т. зв. «теофорних» імен, а також із визначенням божественних атрибутів та дій, з цими іменами пов'язаних [там само, с. 12–31]. Саме в контексті зміцнення жорсткого монотеїзму та спіритуалізму Олесницький відзначив:

– «догматичну коректуру» читання тетраграми, зокрема приховування-маскування імені Бога «Яг» як редукованої тетраграми [там само, с. 14–15, 17–18];

– коректуру дієслів, що позначали відношення людей до Бога (поклоніння або ж заперечення) – особливо тих, які видавалися книжникам «образливими для віруючих вух» [там само, с. 15–17, 19, 21–22];

– також дієслова, що позначали дії Бога щодо певних біблійних персонажів, наприклад, Авраама; запобігання за допомогою коректур т. зв. «змішування сотвореної речі з Богом», «обожнення предметів, які носять теофорні імена» [там само, с. 19, 22–23];

– корекцію фрагментів тексту, де зустрічаються образні вислови про божественні атрибути, загалом максимальне вилучення «ускладнених метафор», пом'якшення або вилучення нібито звинувачувальних виразів на адресу Бога, нівеляція антропоморфізмів і, зокрема, опису афективних станів, емоційно-вольової сфери діяльності Бога [там само, с. 24–30];

– коректури, спрямовані на заперечення «предметності», «тілесності» Богоявлення (які, цілком можливо, виникли саме на противагу християнським уявленням і тлумаченням): «усі місця Біблії, які описують явлення Бога людині, у читаннях соферімів систематично виключені на тій підставі, що будь-яке явлення Бога було би обмеженням Його безмежності»; сюди ж належать і намагання «виключити думку про безпосереднє явлення Бога пророкові» [там само, с. 29–30].

Серед засобів таких коректур Я. О. Олесницький виділив, зосібна, застосований свого часу іудейськими книжниками екзегетичний прийом, пов'язаний з аналізом та оцінкою (етичною і догматичною) безпосереднього контексту тих чи інших висловлювань про Бога: «щоб визначити, чи не приписується імені Елогім чогось ... не зовсім гідного, коли йдеться про Бога істинного» [там само, с. 18].

Дослідник теж розглянув зміни граматичної форми дієслів, що позначали діяння Бога (іменованого Елогім) з однини на множину – коли це діяння видавалося книжникам «невартим істинного Бога», з метою приписати діяння «багатьом» (тобто язичницьким) богам [там само, с. 19]. Крім того, були відзначені випадки прямої зміни стверджувальних висловів на заперечні – навіть всупереч контексту; ситуації застосування таких орфографічних і пунктуаційних правил написання теофорних назв та імен, що нівелювали й приховували б ім'я Бога [там само, с. 22–23, 30].

Наводячи численні приклади суто «теологічних» коректур, Олесницький продемонстрував шляхи екзегези біблійного тексту, через які відбувалося посилення теїстичних, спіритуалістичних і теократичних тенденцій (можливо, на противагу християнству, як воно розумілося іудейськими книжниками, зокрема щодо суто християнської ідеї Теофанії як Боговоплочення (Боготілення).

Так, наприклад, зауваження дослідника про те, що «завдання соферімів полягало у тому, щоб прибрати риси зближення між Богом та людиною» [там само, с. 24], або його ж зауваження про «квапливе приховування проявів Божественного життя, які містяться у Святому Письмі» [там само, с. 31], стають актуальними в контексті християнських уявлень про відношення людини до Бога як «Бога Живого».

Другий клас «навмисних», або «тенденційних» коректур, які виявив Олесницький – коректури, котрі склалися під впливом релігійно-догматичних й етнічних стереотипів, характерних у перші століття н.е. для єврейського середовища (принаймні, для тих його кіл або прошарків, які виробляли загальнозначущі ідейні й етичні установки). Проте, то були стереотипи, що формувалися історично, в певному просторі міжетнічної та міжкультурної взаємодії. Олесницький вів мову про коректури, викликані «до крайнощів своєрідно розвиненою ... національною гордістю іудейства» [там само, с. 10, 32]: «ті місця, де найбільш різко викривалися національні вади євреїв, особливо в книгах Мойсеєвих та пророчих ... пом'якшення цих місць» особливо у зв'язку з «перекладами Біблії на різні мови та говірки ... через острах уронити себе в очах сучасних народів, особливо греків та римлян» [там само, с. 31].

Тут виділені коректури нібито «неприпустимих» місць (де Бог показаний як такий, що карає Свій народ за провини і переступи), здійснені навіть всупереч контексту й іноді шляхом зміни самого тексту; коректури місць, де показані відхилення ізраїльтян до ідолопоклонства (вони зумовлені, як вважаємо, посиленням теократичної ідеології в іудейському середовищі);

коректури, що посилювали мотиви етнічної окремішності й виключності [там само, с. 32–34], також зрозумілі в контексті посилення серед іудеїв початку I тис. н.е. прагнень до ізоляції і від язичників, і від християн.

Саме у зв'язку з останніми тенденціями Я. О. Олесницький говорив про специфічну «талмудичну цензуру» на читання, перекладання та розповсюдження саме для «зовнішніх» певних проблемних, неоднозначних для розуміння місць біблійного тексту. Дослідник посилався, зокрема, на Тосефту: «є у священних книгах місця, які читаються й перекладаються; є місця, які читаються, але не перекладаються, і є місця, які не читаються і не перекладаються» [там само, с. 36].

Так, у різний час прямо заборонялися або ставали предметом дискусії такі питання: історія творення світу й опис деяких пророчих візій, у тлумаченні яких теїстичні та теократичні мотиви біблійної космогонії часто зіштовхувалися з мотивами еллінської космогонії [там само, с. 37–38]; місця, неоднозначні з точки зору морально-етичної інтерпретації вчинків певних біблійних персонажів [там само, с. 39–41], або біблійні вирази, «які торкалися предметів дражливих, визнаних у пізніші часи незручними для вимовляння» (наприклад, статевих органів і дій; тут дісталася, зокрема, Пісні над Піснями) [там само, с. 51–52]; місця, де через коректури навмисно посилювалася пошана до священників та їх служіння [там само, с. 42–44] (ця необхідність, ймовірно, визначалася зміцненням інституційних і ритуальних засад талмудичного іудаїзму). Серед засобів таких коректур дослідник визначає характерні і для попередніх випадків, а саме: подвійну систему пунктуації; введення заперечень, заміну в словах одних літер на інші, подібні за написанням (як «далет» на «реш»); зміну орфографії, яка призводить до трансформації смислу [там само, с. 41–42].

Третій клас «тенденційних» коректур, які визначив Я. О. Олесницький, був спричинений «запеклими релігійними суперечками між окремими палестинськими школами, між іудеями палестинськими й олександрійськими, між іудеями та самарянами і, нарешті, між іудеями та

християнами» [там само, с. 44]. Відповідним чином дослідник вибудовує класифікацію такого роду «ідеологічних» коректур: коректури, що виростали «з обрядових і правових суперечок між різними школами книжників» або «з дискусій про священні місця» [там само, с. 44–46]. Втім, «найважливішою категорією» були коректури, спрямовані «проти християн»: корекція біблійної хронології (наприклад, час життя біблійних патріархів) із метою «віддалити сповнення часів пришествя Месії»; корекція читання «деяких пророчих місць, які наводять християнські письменники зі Старого Завіту на підтвердження новозавітного вчення» [там само, с. 46–51].

Біблійна критика як засіб релігійно-порівняльного аналізу історії іудаїзму перших століть н.е. У своїх висновках Я. О. Олесницький викрив поступову відмову від символічного, метафоричного тлумачення Біблії, наростання тенденцій буквалізму в іудаїзмі перших століть н.е. Релігійно-інституціональним контекстом цього процесу було зміцнення авторитету й ідейного впливу корпорації книжників, вчителів закону, перекладачів, переписувачів тексту [там само, с. 52]. Адже останні здійснювали виключно важливу тоді трансляцію Біблії до нового духовного і соціокультурного контексту. Цей процес відбувалося на тлі цивілізаційної трансформації пізньої античності у раннє середньовіччя і був позначений емансипацією як християнства, так і рабиністичного іудаїзму – релігій, які повставали зі спільного текстуального коріння.

Ієратизація сприйняття й використання Біблії, особливо проявлена саме в іудаїзмі, в період, який досліджував Олесницький, продемонструвала парадоксальне поєднання надзвичайної деталізації вимог до відтворення правильного тексту книжниками-«соферами» з можливостями свідомих коректур та інтерполяцій, здійснюваних з ідеологічних, моральних і догматичних міркувань. Водночас, науковець відзначив минущість таких викривлень, віддаючи належне праці книжників-масоретів (т. зв. «контркоректури, або зворотні коректури» [там само, с. 52–53]) у забезпеченні відтворення й ретрансляції «першотексту» християнства й

іудаїзму. Отже, такий аналіз виявився актуальним у критичні для розвитку вітчизняної духовності періоди, що підтвердилося науковим досвідом видатного київського дослідника і в галузі літературної критики Біблії.

Передумови та контекст літературно-критичних вправ Я. О. Олесницького. Так само промовистою з точки зору вивчення засобами біблійної літературної критики важливих моментів становлення літературно-поетичної форми давньоєврейського тексту Святого Письма стала праця Олесницького «Ритм и метр ветхозаветной поэзии», опублікована в ТКДА за 1872 р. [537]. Позиціонувалася ця праця як чи не перша в православній богословській науці на таку тему [537, с. 246]. Професійні зацікавлення Олесницького як гебраїста, фахівця з біблійної археології та культури, викладача цих предметів в Академії, органічно визначали потребу у такому розумінні оригінального біблійного тексту, яке досягалося через осягнення культурно-історичного і мовно-поетичного контексту біблійних повідомлень.

Ця тема була занурена і в європейський інтелектуальний контекст: дослідник усвідомлював актуальність як загальних теоретичних питань у просторі історії культури, релігії та мовознавства, так і конкретніших питань філологічної та літературної критики Біблії. Концептуальні посилання в роботі також вказують на цю «зануреність». Так, Я. О. Олесницький використав низку знакових праць сучасних йому мово- та літературознавців, дослідників релігії, біблеїстів-сходознавців і гебраїстів: давньоєврейські словники та граматики Г. Г. А. Евальда та Г. Ф. В. Гезеніуса [там само, с. 287–288, 418, 420, 445, 454–458, 465, 502, 506–507, 524–550]; мовознавчі праці В. Гумбольдта [там само, с. 290–291, 433]; «Лекції з науки про мову» родоначальника порівняльного й історичного релігієзнавства Ф. М. Мюллера [там само, с. 243–244]; твір «Дух єврейської поезії» одного з засновників історико-літературної критики Біблії Й. Г. Гердера [там само, с. 280–281, 453, 458–459, 505]; біблійні коментарі Й. Г. Ейхгорна і В. М. Л. Де-Ветте [там само, с. 265–267, 282–283, 556–557].

Теоретично значущим було і полемічне налаштування православного дослідника щодо ідей раціоналістичної т. зв. «негативної» критики Біблії. Означена інтенція визначала прагнення довести полеміку з приводу окремих питань т. зв. «низької» критики до рівня «високої», яка підіймалася потім до дискусій з питань екзегетичних і догматичних. Доволі виразно, як побачимо, це проявилось і в аналізованій праці.

Нарешті, безпосередній інтелектуальний контекст цієї праці – навчальне середовище – визначав її жанрово-стилістичну специфіку. Маємо на увазі посилену педагогічно-дидактичну складову: орієнтованість не лише на наукову, але й на студентську аудиторію, можливість її використання як лекційного або допоміжного учбового матеріалу. Це й виявилось у структурі тексту, особливостях застосування й цитування джерел, наведенні посилань тощо. Наприклад: розлогий історичний вступ до проблеми, активне застосування у викладі риторичних фігур, дещо «полегшене» цитування, базоване на можливості апелювати до певного визначеного кола наперед відомих аудиторії джерел, надзвичайна насиченість ілюстративним матеріалом, взагалі велика міра наочності.

Герменевтичні та прагматичні виміри аналізу давньоєврейської поезики у Я. О. Олесницького. Київський академіст достатньо іронічно поставився до поширеної в його часи моди ґрунтувати теоретичні дослідження поезики на гегельянських і романтичних мотивах. Відкидаючи пафос висловлювань про поезію як вираження «повного поняття про характер і дух того чи іншого народу» [там само, с. 242–243], Олесницький водночас визнавав розгляд поезії різних народів крізь призму принципу історизму: «загальний закон і порядок поетичного руху однаковий у всіх народів першого циклу старожитності». Справді, оформлення поетичного мовлення підпадає під «загальний закон прогресивного розвитку від невигадливого, часто нерівного та грубуватого метра початкового й народного до штучно обробленого метра книжного» [там само, с. 243–245].

Проте Я. О. Олесницький відразу визначив специфіку предмету власного дослідження – «поезії давньоєврейської»: «в її формах передане старозавітне Об'явлення»; «вся поетична література давніх євреїв нерозривно пов'язана з релігією» [там само, с. 245]. Це зауваження, як побачимо, підводило автора до головного прагматичного питання літературної критики старозавітних текстів як науки не лише філологічної, але й богословської: «старозавітне Об'явлення, влите у форми цієї поезії, робиться нероздільним з нею ... і дуже часто зрозуміти смисл тієї чи іншої старозавітної книги неможливо без знайомства з характером та формами поезії ... Об'явлення старозавітне, у своїй конкретній поетичній формі, пов'язане більше, ніж звичайно гадають, із духом та характером єврейської мови й поезії». Тож розуміння поетичної форми набуло в Олесницького першорядного герменевтичного характеру: «питання про біблійну поезію має посісти перше місце в біблійній герменевтиці; так чи інакше зрозуміти й вирішити його означає так чи інакше зрозуміти усю Біблію». У цьому моменті герменевтика біблійної поезики набуває догматичного сенсу, наприклад, зі сторони обґрунтування монотеїзму або тринітарної ідеї [там само, с. 245–246].

Досвід зіставлення порівняльного літературознавства з біблійною критикою, осмислений у площині догматичній та методологічній, отримує навіть інтелектуально-моральне забарвлення – як питання про принципову відкритість цієї теми для наукового осмислення: «чи дозволяє цінність старозавітного Об'явлення ставити форми давньоєврейської поезії поруч з усіма поезіями стародавнього світу; або ж ці форми, як зовнішня оболонка об'явленого Богом письменства, потребують особливого до себе ставлення з боку дослідників?» Негативне вирішення цього питання вітчизняними дослідниками призвело до стану, коли названа праця постала чи не першою в православній богословській науці [там само].

Розв'язання можливе в дусі узгодженої з богословською логікою «симфонії» чи «синергії» конструктивного сприйняття можливостей і методології лінгвістики та літературознавства для аналізу біблійного тексту:

«Поетичні форми невіддільні від мови, і якщо Дух Божий, у співзвуччі з духом людським, благоволив влити своє Об'явлення до давньоєврейської мови, то водночас він увійшов і до всіх вимог та умов цієї мови. І якщо етимологія й синтаксис біблійний не можуть мати іншого методу вивчення, окрім методу, спільного для всіх східних мов, то теж саме слід сказати про просодію та про форми біблійної поезії» [там само, с. 247].

Авторський аналіз та оцінка історії досліджень цієї теми [там само, с. 247–294] стали примітними, принаймні, з двох причин. По-перше, тут виявлена згадана раніше ангажованість дослідницьких текстів Я. О. Олесницького до його діяльності як викладача. Це значною мірою визначало стильові особливості, подачу матеріалу, засоби його демонстрації й ілюстрації. По-друге, аналіз дослідницької ретроспективи (як церковно-екзегетичної, так і науково-критичної) є великою мірою співвідносним як з унікальним досвідом вченого, богослова та викладача, так і з традиціями аналізу історико-бібліологічних питань, які склалися в КДА й ставали тут нормальною ознакою якісного дослідження. Типовим тут виглядав метод, реалізований також у викладах проф. С. М. Сольського [680; 685; 686; 690].

Теоретична позиція Олесницького у цій проблемі: зв'язок з історією питання та власна «пояснювальна стратегія». Подання «історії питання» з обраної теми дозволило Олесницькому висловити низку важливих оцінок та висновків стосовно методології і способів дослідження, формулюючи власну теоретичну позицію, за його виразом, «критерії для оцінки нашого погляду та дослідження» [537, с. 247]. Так, невиправданим, на думку автора, став розгляд греко-латинської культури як еталону-маркера для давньоєврейської поезії і культури. Тут доволі провокаційну роль зіграло, по-перше, використання давніми християнами старозавітного тексту саме у грецькій версії Септуагінти, а по-друге, засвоєння досвіду Олександрійської школи у трансляції старозавітної догматики в термінах грецької філософії. Відповідно, намір сприймати давньоєврейську поезію у термінах еллінських поетичних метричних розмірів пізніші дослідники (зокрема отці Церкви)

пристосовували і до біблійної поетики, визначення її ритміки і метрики. Проте, ці свідоцтва «не мали наукового характеру», бо ж там не були вказані певні загальні правила застосування до біблійного тексту грецької метрики, а також не були враховані мовні особливості давньоєврейської мови, порівняно з грецькою [там само, с. 248–252].

З XVII ст. стався ряд спроб «обґрунтувати науковим шляхом давні перекази про класичний метр у біблійній поезії». Такі спроби накладалися на зацікавлення у зіставленні Септуагінти з масоретським текстом. Загалом це порівняння у визначенні специфіки старозавітної поетики Я. О. Олесницький виділяє як одну з найцікавіших проблем текстуальної та літературної критики Біблії [там само, с. 252–253]. Зовні ознакою цих спроб було повернення до редукціоністських трактувань доби еллінізму [там само, с. 257–258]. Однак, саме тут було проявлене питання про можливість типологізації давньоєврейської поезії, включення її до загального історико-літературного ряду через визнання, що «єврейська мова, як і будь-яка інша, була здатною до рівномірного віршування» [там само, с. 259]. Тому, майже «лекційно» подаючи «історію питання», Я. О. Олесницький надалі ретельно відшукував там позитивний досвід визначення типових ознак біблійної поетики, пошук і виклад «законів біблійного метра» [там само, с. 261].

Ще один різновид «виправлень масоретського тексту в інтересах ритма і метра» [там само, с. 261], зокрема ревізії масоретської вокалізації, – редукція біблійної поезії до ритміки і метрики поезії арабської. Втім, незважаючи на позаісторичність таких аналогій («мова пізніших арабів порівнювалася з мовою Давида й Соломона»), тут так само важливим був досвід пошуку типологічної єдності близькосхідних (семітичних) літератур.

Олесницького цікавила розбудова пояснювальної стратегії, базованої на прийнятті масоретської традиції як історично достовірної та релевантної, що сама вже сформулювала певні правила та критерії аналізу. Зокрема, для розкриття сутності біблійної поезії корисним буде ретельніше дослідження таких її особливостей, як «вокалізація та акцентуація» [там само, с. 261–267,

275–278]. Така стратегія, сформована автором через низку гіпотез, «хоча й не відкрила біблійного метра», проте визначила можливість застосувати відомі загальні методи дослідження поезики, зокрема «можливість скандувати біблійний вірш за акцентуванням наголосів» [там само, с. 267].

Олесницького так оцінив попередню історію досліджень біблійної поезики: «довга низка невдалих спроб відкрити біблійний метр» [там само, с. 278]. Проте, попередній досвід уможливив напівінтуїтивне, підкріплене часто лише позафілологічними аргументами (від культурологічних: «правила нині зовсім втрачені» – аж до релігійно-містичних: «людськими засобами не можуть бути відкриті») визнання наявності існування оригінальної «міри віршів біблійних», «певної метрики» [там само, с. 279]. Вже таке визнання долало обмеженість редуccionізму, торуючи шляхи наукового пошуку.

Дослідник помітив у своїх попередників кілька цікавих ідей щодо специфіки біблійної поезії, на які він оперся у своїх позитивних твердженнях. Наприклад: метрика біблійного поетичного тексту сама по собі є образотворчим засобом, свого роду метафорою почуттів, настроїв тощо. Попри можливу невизначеність метрики, біблійна поезія містить своєрідну ритміку, риму і поетичну мелодику. Причому вони, визначаючись як «вільні», можуть бути зіставлені з музикою й танцем [там само, с. 280–281]. Саме цим культурно-практичним зіставленням, а не лише введенням поняття «мелодії» як риторичного засобу, як метафори, Я. О. Олесницький долав усвідомлювану ним певну риторичність, інтуїтивність, наукову невизначеність [там само, с. 282] «мелодійного» підходу як такого.

Навіть взірці повного заперечення можливості наукового визначення специфіки біблійної поезії автор оцінив у зв'язку з застосуванням метафізичної, богословської аргументації в спробах наукового аналізу цієї проблеми (мовляв, священні книги як вияв «пророчого духу» не підлягають «обчисленню за звичайними мірами віршів») [там само, с. 282–283]. Така аргументація, втім, сама по собі стала потужним засобом утвердження специфіки цих текстів і цим спонукала дослідника до подальших пошуків.

Нарешті, Олесницький докладно проаналізував сучасний йому стан вивчення проблеми, зіставляючи його з попередніми «редукціоністськими» спробами. Він відзначив домінування компаративного аналізу задля винайдення спільних для різних культур архетипічних форм поетичного і музичного виразу: «встановити зв'язок метричних форм Біблії з будовою вірша у простих народних піснях різних народів»; здійснити «вивчення біблійного метру за допомогою зіставлення його з різними національними поезіями»; порівняти біблійну поезію з фольклором замість зіставлення з академічними формами «класичної» поезії [там само, с. 284]. Попри ідейну зумовленість впливом певних філософсько-культурологічних ідей німецької філософії й обтяженість «національними забобонами», такий підхід дослідник визначив як «великий крок вперед», як «оживлення вивчення питання» [там само, с. 286–287].

Далі вчений висвітлював наукові пошуки, що базувалися на зіставленні поетичних і логічних структур, а також поетичних та риторичних засобів [там само, с. 287–293]. Спроби попередників корелювати «ритм біблійної думки» з ритмом поетичним були оцінені як «привнесення до поетичної галузі чужих їй логічних, риторичних і граматичних понять», «розроблення однієї лише риторичної й граматичної основи біблійного вірша» [там само, с. 287–289, 292–293]. Бо ж «головною причиною незадовільності таких досліджень і поглядів було те, що критики виходили у цих випадках завжди з відомих їм риторичних визначень поезії й категорично вимагали визначеної та знайомої відповідності між змістом і формою» [там само, с. 403].

Узагальнюючи історичні уроки дослідження питання про своєрідність якостей біблійної поезії, науковець насамперед акцентував на необхідності уникнення «однобічних захоплень» чи то редукцією до класичних поетичних форм, чи то поясненнями за допомогою логіко-риторичних моделей, внаслідок чого «предмет або спотворюється, або зникає зовсім і заперечується як чинний». Олесницький відстоював часто нехтуване

попередниками критичне застосування до біблійної поезії культурно-історичного підходу, врахування «простих первісних умов розвитку мови та ясних історичних свідчень» [там само, с. 289–291].

Умовою обмеження «логічного» в літературознавчо-богословських розвідках мало, на його думку, стати врахування того емпіричного факту, що чим давнішим є занурений у народну культуру мовно-поетичний феномен, тим розмаїтішим він є формально, тим менша ймовірність вкласти його в наперед задану стандартну схему. Олесницький підсумовував: «тим більше має бути особливостей у співвідношеннях між матеріалом та формою і, відповідно, тим менше буде виконуватися для нашого вуха правило про вибір звуків відповідно висоті й вартості думки» [там само, с. 403]; «перш, ніж поетичний образ знайде для себе вираз у гекзаметрі та пентаметрі, в умовах простішого життя він довго рухається ще в довільній і легкій формі, яку міг би дати невибагливий слух, або, за висловом євреїв, необрізане вуха» [там само, с. 404].

Відтак, повертаючись обличчям до історично реконструйованого об'єкту дослідження, Я. О. Олесницький відшукував культурно-історичні аргументи на користь існування своєрідного ритму, рими і метру давньоєврейського вірша. Ключовим тут став засвідчений традицією факт функціонування поетичного тексту саме у зв'язку з застосуванням музики й співу як можливою основою ритміки й метрики [там само, с. 292–293].

Пізнавальна цінність історико-культурної та мовознавчої компаративістики. Так, визначаючи продуктивний, науково дієвий напрям осмислення старозавітної поезики, дослідник визнав застосування «порівняльного вивчення давнього біблійного вірша з віршуванням простих і невибагливих народних пісень, які передували книжному періоду». Отож, були задані принципи типологізації та верифікації даних: «чого немає в піснях інших народів сходу й заходу, те має а priori відкидатися і в поезії давньоєврейській. І навпаки, те, що без сумнівів існує в пісенній мові усіх, або дуже багатьох народів, того ми вправі шукати і в біблійному вірші,

правда, у тому випадку, якщо для цього є підстава в біблійному тексті та акцентуації» [там само, с. 293]. Отже, був встановлений строгий критерій, за яким і біблійний текст за змістом, і його масоретська версія за формою представлені як такий літературний контекст, в якому набувають чинності твердження про специфіку ритміки, рими й метрики старозавітної поезії.

Олесницький демонстрував порівняння стародавніх індоєвропейських та семітських народів із точки зору способів логіки вираження досвіду народного життя й відповідних граматичних і стилістичних засобів. Так він приводив читача (або слухача, у ймовірно «лекційній» формі цього викладу) до одного з базових теоретичних положень, на якому ґрунтувалося його розуміння специфіки старозавітної біблійної поезики. Це концепція про генетичний зв'язок давньоєврейської поезії (через первісну пісенну форму) з музикою й танцем. Встановлення такої взаємозалежності допомогло дослідникові вибудувати власну пояснювальну стратегію на підставі достовірного, на його думку, розрізнення «зовнішньої та внутрішньої сторін, тобто власне поетичних співзвуч, або матеріалу вірша та порядку цих співзвуч або руху вірша. Першу сторону ми називаємо ритмом (римою), а останню – метром старозавітної поезії» [там само, с. 404–408].

Аналіз алітерації як чинника структурування давньоєврейського поетичного тексту. Як основу римування в давньоєврейській поезії, «найпростішу і найприроднішу» його форму, Олесницький проаналізував алітерацію [там само, с. 408–417], котру він вивів з особливостей семітської фонетики, визначених, у свою чергу, впливом зовнішніх (природних і культурно-господарських) умов народного існування.

Хоча й обґрунтування це виглядає дещо наївним, воно надало авторові низку методологічних можливостей. По-перше, перевести традиційні оцінки алітерації (наприклад, як наслідування «музиці природи», «голосу природи») з метафоричного рівня на рівень раціонально-аналітичний, віднайти спосіб типологізації цієї властивості, введення її до загального контексту історії поетичних форм у різних народів світу. По-друге, пояснити передумови

специфічно культурного функціонування алітерованого тексту його особливими трансляційним і мнемонічними властивостями, здатністю бути застосованим для передачі великих масивів значущої інформації, врахування чого є особливо важливим, коли йдеться про сакральний текст.

Олесницький формулював свій висновок так: «алітеровані форми ... надавали давньоєврейській поезії ... особливої щільності у її виразі, так що божественне вчення, передане у цій пісні, ставало цілком недоторканим завдяки своїй зовнішній формі» [там само, с. 411]; «наша чи давньогерманська пісня далеко поступаються єврейській, в якій підібрані за алітерацією звуки часто зчіплюють не лише слово зі словом, але й рядок із рядком, так що при кожному звуковому натяку уся пісня проноситься в пам'яті низкою сильних альтерованих звуків»; «це важливе значення алітерації було причиною того, що навіть у прозових книгах, наприклад, у викладі історичних обставин або законодавчих настанов, мова набуває поетичного відтінку через алітерацію; чим більш важливим є місце в Біблії, тим ясніше відчуваються у ньому керівні для пам'яті ці зовнішні співзвуччя, так що масорети мали підстави весь Старий Завіт розглядати як твір поетичний». Тож «у євреїв не лише священні пісні, але й буква закону була надбанням усього суспільства, зберігаючись у серці народу» [там само, с. 412–414].

Отже, алітерація розглядається як важливий чинник структурування тексту, його впорядкування та культурно оформленого (насамперед релігійного) застосування–його «правильності» [там само, с. 430–433]. Підкреслена її «практична необхідність для закріплення в народній пам'яті об'явлених істин і законних приписів, так само, як і головних моментів історії» [там само, с. 472].

Класифікуючи роди та види алітерації [там само, с. 416–434], автор підкреслив її зв'язок з особливостями давньоєврейської морфології (системи коренів), лексики (розвиток синонімічних рядів) і граматики (відносини прямого управління між дієсловами й іменами) [там само, с. 417, 419, 420,

420–421, 429] та врешті-решт поцінував алітерацію як важливий механізм функціонування мови, що перетворився на один із найпотужніших образотворчих засобів [там само, с. 422].

Класифікація рим, базованих як на простих, так і ускладнених формах алітерації (повторення звуків, складів; просте повторення слів; повторення слів, поєднаних управлінням; повторення слів у синтетичних та антитетичних конструкціях) [там само, с. 446–448, 450–452], допомогла авторові простежити її перетворення в систему поетичних «фігур» як носіїв смислу. Так, Олесницький розглянув базовані на алітерованому римуванні аномінацію та гру слів [там само, с. 452–455] – причому не лише як риторичні фігури, але і як засоби передачі профетичних повідомлень і тому типові саме для Старого Завіту як сакрального тексту [там само, с. 460, 464–471].

Аналіз Олесницького метрики давньоєврейського біблійного вірша й критики сучасних йому теорій біблійного паралелізму. Другою великою складовою вивчення старозавітної поезії, яке здійснив дослідник, став аналіз її метрики. Олесницький піддав критиці сучасні йому пояснення біблійної метрики, базовані на теорії т. зв. «біблійного паралелізму членів, визнаного єдиною метричною формою біблійної поезії» [там само, с. 502].

Його критика різних теорій біблійного паралелізму, а надто «найпотужнішої», «звабливої» концепції «вождя німецької біблійної критики» Евальда [там само, с. 502–550], заперечувала не так сам феномен біблійного паралелізму, як його «пласкі», спрощені трактування. На переконання вченого, вони не розкривали специфіки саме поетичного мовлення, сплутуючи «вимоги ораторського мистецтва з умовами поетичної творчості», «обмежуючи умови поетичного твору одними звичайними ораторськими прийомами», змішуючи «одиницю ораторського руху мовлення (речення) з одиницею, що визначає моменти поетичного руху», зводячи «звичайні граматичні відношення між частинами мови у ступінь поетичних рухів», не в змозі «вказати на якісь особливі, суто поетичні відношення, піднесені над прозою» [там само, с. 510–511, 516, 522, 542, 549].

Застосування «метрики думки», або «логіки силогізму» як субстрату, основи поетичної метрики, видавалося автору хибним началом. На цьому шляху неможливе адекватне сприйняття душевно-емоційного складника поезії [там само, с. 548]. Через такі реконструкції поетичне мовлення виглядало «гальмом живої думки, а не її вищим проявом» [там само, с. 552].

Конструктивне значення цієї критики проявилось в поставлених питаннях Олесницького про герменевтичне й догматично-апологетичне значення біблійної поетики. За думкою автора, аналізовані теорії паралелізму торували шлях до раціоналізації й адогматизації священного тексту, до реалізації таких правил читання і тлумачення, коли «багато догматичних віршів пророчого змісту позбавляються значення догматичного, перестають бути першоєвангелієм нашої релігії», коли «в Старому Завіті майже не залишиться догматичного змісту» [там само, с. 553–554]. Саме тут є головна ідейна причина критики дослідником сучасних йому теорій біблійного паралелізму як універсального пояснення специфіки старозавітної поезії.

Я. О. Олесницький прагнув дати власне позитивне пояснення феномену біблійного паралелізму. Він спробував зняти невиправдану тут генералізацію та погодився говорити про наявність паралелізму в Біблії як спільного для всіх літератур чинника генезису мислення та відображення останнього в літературному мовленні: від архаїчних форм до оформлених у вигляді силогізму, від «синтетичних» форм до «аналітичних» [там само, с. 557–574]. Виявляючи помітний скепсис щодо розгляду паралелізму як метричної форми, автор визнав його одним із «найцікавіших питань біблійної екзегетики»: його вивчення здатне «привести до вельми важливих результатів у рішенні багатьох питань священної бібліології», будучи розглянутим «на дійсних, а не ілюзорних засадах» [там само, с. 574].

У позитивному викладі своєї концепції дослідник нагадав, що «пісня» (як основна історично визначена «одиниця» старозавітного поетичного мовлення) «не промовляється, а проспівується» [там само, с. 516]. Саме музика й танець (про що вже згадувалося) стали в автора субстратом

поетичного (пісенного) мовлення, коли гармонія музична є зразком гармонійності поетичного асоціативного ряду [там само, с. 538].

Побудова структури вірша здійснювалася «завжди в інтересах музики та співу виключно», а майже всі давні народи «застосовували такі музичні наспіви, котрі були нероздільними від їхнього поетичного метру» [там само, с. 549]. Подібність між музичними наспівами і метричними формами різних народів пояснюється тим, «що первісні поети у складанні віршів завжди прилаштовувалися до народних музичних мотивів ... найдавніші літературні твори не лише співалися, але й читалися під музику». Це ж стосується і Біблії: «таким чином, і богонатхненні співці будували свої священні псалми й пісні, наслідуючи єврейський музичний геній» [там само, с. 575–576].

Я. О. Олесницький аналізував елементарні метричні структури як такі, що походять від темпоритму найпростіших танцювальних рухів («первісний такт», «універсальний метр»), та «вищий» поетичний метр, базований не лише на зв'язку з танцем, але й на мовних можливостях наслідувати музичні структури. Таким суто давньоєврейським «вищим» метром дослідник вважав тонічне віршування із використанням інтонування та системи наголосів (акцентуації) [там само, с. 576–602]. Тут вкотре відзначилося шанобливе ставлення дослідника до масоретської традиції [404, с. 66–67], зокрема до запровадженої масоретами просодії й акцентуації («розкіш масоретської номенклатури та багатство акцентових знаків») [537, с. 601–602], які «цілком підтверджували за собою характер давнього народного віршування і мовлення, коли слово ... в кожному даному випадку мало свою власну інтонацію або наголос, тобто проспівувалося, а не читалося» [там само, с. 580] та являли собою «виключний закон руху звуків у вірші, що дихає цілковито східною силою і стрімкістю почуттів» [там само, с. 584].

Докладний аналіз біблійної акцентуації та її знакового супроводу (т. зв. «напівпоетичних» і «поетичних» акцентів) у масоретському тексті Біблії та особливостей побудови структури строф і віршів [там само, с. 580–611] створили у Олесницького завершену й ретельно ілюстровану численними

прикладми картину функціонування поетичної форми в Старому Завіті (і загалом, і за окремими священними книгами або групами книг), яка, попри визначену своєрідність і унікальність, може бути зіставлена з низкою давніх літератур та відповідним чином типізована [там само, с. 601–602, 607–611].

Так, на прикладі аналізу і розв'язання одного з центральних питань філологічної та літературної критики Біблії Я. О. Олесницький спромігся:

– залучити до наукового обігу й навчально-дидактичного застосування широке коло традиційних і сучасних йому історичних, мово- та літературознавчих, текстологічних й екзегетичних джерел богословського і науково-критичного походження;

– критично осмислити попередній досвід постановки й вирішення проблеми визначення специфіки біблійної поезії, відшукавши в цій історії конструктивні моменти для розбудови власної пояснювальної стратегії;

– розбудувати власну концепцію старозавітної поетики, базовану як на сучасних йому культурологічних, мовознавчих та літературознавчих ідеях, так і на ретельному аналізі критичного апарату (зокрема просодії й системи акцентуацій) масоретської традиції, тим самим:

– практично утвердити і наукову, й богословську значущість давньоєврейського тексту Біблії як одного з «першотекстів» православного християнства, тексту, дієво-актуального не лише для історико-культурного та історико-літературного аналізу, а й для осягнення об'явлених Богом істин;

– продемонструвати своєю працею навчально-методичний потенціал науково-богословського тексту, побудованого орієнтованим на дидактичне застосування в академічному середовищі.

Видатний київський гебраїст продемонстрував унікальний досвід застосування текстуальної, лінгвістичної та літературної критики Біблії до аналізу як конкретних старозавітних книг, так і до феномену старозавітної поетики в цілому. Цей плідний науковий доробок, який може вважатися «типово зразковим» для київської духовно-академічної богословської та

біблієзнавчої школи, гідно репрезентував зусилля цілої когорти видатних представників КДА у цій галузі.

5.4 Історична критика Біблії та погляд на біблійну історію: богословсько-апологетичний дискурс кінця XIX – початку XX ст.

Біблійна історія й історична критика Біблії як проблема київського біблієзнавства. Дослідження ідейно-концептуальних засад біблійних студій у КДА XIX – початку XX ст. з необхідністю спонукає нас до виявлення як структурних компонентів, так і герменевтичних програм та пояснювальних стратегій, що визначалися зовнішніми й внутрішніми чинниками еволюції київського духовно-академічного культурно-інтелектуального середовища. Підґрунтям європейської біблійної науки цієї доби став активний розвиток історичної критики. Саме він скоригував задоволення традиційних внутрішніх потреб православної екзегези у звертанні до історико-культурного контексту біблійних повідомлень.

Попри відзначену «неспівмірність спрямованості й інтенсивності досліджень» західних і російських православних біблієзнавчих студій, вторинність останніх, зокрема, в «міцності утвердження історично-критичного методу» [385, с. 5–6], одним із важливих змістових складників київського духовно-академічного біблієзнавства стало зіставлення традиційної та науково-раціоналістичної ідейно-методологічних парадигм у царині біблійної історії й історичної критики Біблії. Цей напрям досліджень професури КДА поєднувався з ісагогікою, екзегезою, з культурологічними розвідками, ґрунтованими на біблійних сюжетах. Водночас, він був відносно новим, викликаним тодішньою потребою реагувати на виклики західної раціоналістичної біблійної критики.

Ще з 1830-х рр. проникнення «історичного методу» та «критичного напрямку» до богословських досліджень і викладів у КДА [511, с. 120–121] було відзначено внеском її ректора єп. Інокентія (Борисова), який уславився

біблійно-історичними творами «Жизнь святого апостола Павла» та «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (1828–1830). З середини століття, особливо у лекційних викладах 1860-х рр. та письмових творах початку 1870-х рр., архім., згодом єп. Філарет сміливо застосував засоби історичної критики для порушення й розв'язання питання про походження старозавітних книг Йова та Екклесіяста [527, с. 185]. Тоді ж починається діяльність латиніста М. М. Дроздова, який, втім, присвятив магістерську й докторську дисертації аналізу старозавітних книг Юдит і Товита [446; 447; 449]. Ці праці були визнані як одна з перших «енергійних» спроб на підставі критичного розбору обґрунтувати значення біблійних книг як повноцінного історичного джерела [456, 1901, т. I, с. 653–655]. Звертався Дроздов також і до питання узгодження біблійних свідоцтв із позабіблійними та науковими даними [448; 515, т. 1, с. 373–374]. Активність цих дослідників у застосуванні історико-критичного методу спонукали згодом називати їх серед предтеч т.зв. «російської біблійно-історичної школи» [515, т. 3, с. 63].

Протягом другої половини ХІХ–початку ХХ ст. в КДА також набрав ваги апологетичний компонент осмислення питань біблійної історії й історичної критики Біблії. Поряд із традиційним застосуванням історичного матеріалу для контекстуального дослідження біблійних персонажів і сюжетів відбувалася рефлексія феномену біблійної критики, спроби критичного осмислення науково-раціоналістичної методології [260; 372; 580; 634].

Врахування історії Давнього Сходу як контексту й обґрунтування значення біблійних книг як історичних джерел було ознакою досліджень старозавітних історичних книг, які здійснили Я. О. Олесницький та Ф. Я. Покровський [545; 546; 579]. При цьому Олесницький критикував тодішні західні версії релігійного еволюціонізму також і на матеріалі книги Притч [456, 1902, т. I, с. 504–509, 511, 513]. А Покровський дискутував із раціоналістичною історичною критикою в з'ясуванні питання про походження П'ятикнижжя [580].

Полеміка з релігієзнавством т.зв. «релігійно-історичної школи» вирізняла магістерську дисертацію за книгою пророка Осії майбутнього церковного історика Й. О. Бродовича [325; 326; 515, т. 1, с. 156–157]. Виступав проти представників релігійно-історичної школи і панвавилонізму старозавітників В. П. Рибінський [628]. Важливим мотивом праць гебраїста й старозавітника прот. О. О. Глаголева і новозавітника Д. І. Богдашевського була апологія історичності біблійної оповіді в єдності її старозавітної та новозавітної частин [260; 291; 296; 298; 372].

Відповідно, далі проаналізуємо один із важливих моментів становлення православної біблієзнавчої методології на тлі апологетичного осмислення історичної критики Біблії, реалізований у творчості деяких із названих дослідників кінця XIX – початку XX ст.

Розглянемо тут своєрідно київську версію постановки та вирішення виявлених в лоні біблійної історичної критики проблемних вузлів, а саме: питання про співвідношення наукового та богословського компонентів у структурі науки історії як такої та, конкретніше, у структурі таких дисциплін, як біблійна історія або церковна історія.

Ця проблема вийшла поза межі лише ідейної полеміки між представниками офіційного православного богослов'я та західної т. зв. «негативної» раціоналістичної критики. Її обговорення в тодішньому київському духовно-академічному колі виявило світоглядні, теоретично-методологічні, дидактично-методичні виміри, важливі у зв'язку з викладанням біблійної, церковної історії та, можливо, історії в цілому.

Адже, поза усяким сумнівом, потребує більшої дослідницької уваги і теоретичного освоєння ідейно-смісловий зв'язок Біблії, біблійної картини світу з європейським поняттям історії, з історичною свідомістю. Цей органічний синтезу християнську добу століттями виявлявся через практику введення змісту та символіки Святого Письма до численних жанрів «біблійних компіляцій» (Хронографів та літописів, Палей, Пандект), де різноманітна актуальна проблематика виявлялася через зіставлення з

універсальними парадигмами Священної історії [387, розд. 8, 9; 674, с. 68–83, 285–288, 290–294].

Найяскравіше це оприявлювалося в традиції створення Синописів – побудови та представлення всесвітньої історії з обов’язковим включенням туди історії біблійної – як генетичної першооснови і смислової передумови. Своєрідність ситуації, яку досліджуємо, полягає у тому, що саме така практика залишалася легальною та реалізованою, у концепції викладання історії в православних навчальних закладах за традиційним «синоптичним» принципом побудови, коли біблійна оповідь про сотворіння світу й першоісторію людства ставала метаісторичною основою та смисловою домінантою, а часом (щодо найдавнішої історії людства) і альтернативною світській «всесвітній історії» [409, с. 48].

Співвідношення богословського та наукового дискурсів у біблієзнавчих дослідженнях як проблема. Сфокусуємося на питанні, яке, технічно будучи сформульованим як проблема суто біблієзнавча, виявилось стрижневим не лише для цієї галузі знань. Воно виявилось актуальним у набагато ширшому плані: і для богослов’я в цілому, і для т. зв. «позитивної» науки. Відомо, що активне самоусвідомлення православного біблієзнавства саме як «науки», що спостерігалось як у загальноросійському, так і в київському духовно-академічному середовищі вже з кінця 1860-х рр. [517; 518; 527; 528; 680–682; 686; 737], з необхідністю супроводжувалося розумінням її як взаємодії та синтезу релігійного знання, даного в Об’явленні й збереженого церковним Переказом (зокрема і в Біблії), і знання позитивно-наукового.

Стосовно біблійної екзегези, то показовим тут виглядає визнання того, що процес тлумачення Святого Письма не завершився – особливо «після того, як новітня наука зробила стільки блискучих успіхів у справі розробки допоміжних для тлумачення Писання наук» [527, с. 189]. Саме зусиллями «новітньої науки» (філологічної, історичної, географічної, сходознавчої, літературознавчої), навіть не виключаючи природничих наук, виявилася «можливість більш точного встановлення буквального смислу Писання;

відкриття коренів багатьох темних місць у Біблії та живого відтворення всього зовнішнього образу Писання».

Відтворюючи «зовнішній», «людський» бік біблійного об'явлення, дослідник-екзегет здатен краще «відчутти присутність божественного духа». Відповідно, розкривався і теологічний сенс наукового пізнання: «чим ретельніше геолог буде працювати в глибині землі, тим зрозумілішою буде зображена в Біблії історія творіння; чим більше філолог, орієнталіст та історик будуть розробляти букву і дотичні до історії об'явлення факти, тим яснішим для нас ставатиме смисл самої цієї історії ... чим більше ми вивчатимемо всесвіт і людину та пізнаватимемо Бога в творінні та історії, тим ясніше ми бачитимемо Бога Спокутника, що спрямував людство до його спасіння» [там само, с. 189–190].

Умови загострення проблеми на межі XIX та XX ст.: загрози та виклики православному богослов'ю. Зазначений початок самоусвідомлення православної біблійної науки та відповідних теоретичних рефлексій, що припав на 1860–1870 рр., супроводжувався в російському духовно-академічному середовищі доволі відвертою артикуляцією суспільних проблем і потреб, що актуалізували необхідність розвитку біблійної апологетики, а також критичними оцінками стану готовності вітчизняних дослідників до вирішення апологетичних завдань. Особливо це стосувалося питань історичної критики Біблії і питань тлумачення біблійної історії.

Адже серед православних богословів, як і серед їхніх західних ортодоксально налаштованих колег, історико-літературна критика Біблії, базована на філософському раціоналізмі й історичному еволюціонізмі, сприймалася як атрибут антихристиянського або ж нехристиянського світогляду. Запропонована Д. Штраусом, Тюбінгенською школою та школою Ю. Велльгаузена перебудова усієї концепції біблійної історії, нові датування священних книг, заперечення їх традиційної атрибуції сприймалися як зазіхання на самі основи християнської віри. А пошуки деякими західними дослідниками як консервативного (наприклад, В. М. Л. Де Ветте), так і

ліберального (А. Гарнак, А. Ричль) напрямів шляхів сполучення віри й історичної критики виглядали внутрішньо конфліктними і не задовольняли православну думку [514, с. 279].

Ідейні й світоглядні виклики з боку західної т.зв. «негативної» біблійної критики відбувалися в ситуації «якщо не духовного, то житейського й літературного зближення з Заходом», коли «витвори слова й друку почали вільніше входити до нас» та, відповідно, «стали розвиватися всілякі інтереси ... зокрема науково-релігійний і богословський». А в умовах «недостатнього знайомства суспільства з питаннями релігії та Церкви зароджувалися, розвивалися ... незрілі устремління в царині богословської науки»; суспільна атмосфера характеризувалася готовністю «до сприйняття заперечень», що могло набути характеру «епідемії».

Водночас, православна біблійна наука спочатку була неготовою до протидії «негативній» критиці, до «відкритої, серйозної наукової полеміки й апологетики». Як програмне на подальші десятиліття сприймалося завдання вироблення «дієвіших, ніж раніше, заходів захисту суспільства від подібних захоплень», утримання «меча духовного для захисту ... споруди православної науки від ворожих вчень ... мечем критики й апологетичного розбору всіляких новітніх вчень, ворожих їй», «більш повне і ретельне вивчення західної богословської науки». При цьому передбачалося «засвоїти плоди західної апологетики ... скористатися досвідом ... запозичити силу й багатство її ... перенести на наш ґрунт і протиставити її поширенню негативних вчень тамошніх у нас» [518, с. 136–141, 146–148]. Це завдання підкріплювалося пропозиціями герменевтичних стратегій апологетичного аналізу і спростування негативної біблійної критики.

Типова пропозиція такої стратегії містила, передовсім, загальну схему критики неправославних ідей і поглядів, коли слід було ознайомити читача «зі спільним джерелом негативних вчень, вказати розгалуження з цього спільного джерела різних напрямів і потоків думки ... визначити й роз'яснити, хто саме з представників богословської науки на Заході ближче, а

хто далі відійшов від істини, і хто стоїть на її боці». Крім того, пропонувалася детальніша схема апологетичної критики, де докладний розбір поглядів, міркувань, суджень, доказів і висновків негативної критики підкорявся завданням доведення автентичності й достовірності змісту біблійних книг та самої біблійної історії. При цьому вирішальне значення надавалося розкриттю методів і прийомів самої негативної критики: «як тлумачаться факти й докази негативною критикою не на користь визнаного церквою та богословською наукою істини; як усуваються нею ці факти та докази, як послаблюється їх сила чи спрямовується зовсім в інший бік, які будуються нові докази, які створюються нові комбінації фактів і розвиваються нові погляди на те чи інше коло фактів ... викриття хитромудрої софістики ... перебільшень, замовчувань, недомовок, логічних стрибків, перетлумачень, викривлень тощо» [там само, с. 142–143]. Така стратегія була типовою та програмною для останніх десятиліть ХІХ–початку ХХ ст. і, як побачимо далі, цілком коректно, хоча й своєрідно, реалізувалася київськими біблієзнавцями-апологетами.

Та, окрім цієї, традиційно домінуючої ще з другої половини ХІХ ст. необхідності критично реагувати на інтелектуальний, теоретичний, а часом і на світоглядний вплив західного богослов'я, а надто т. зв. раціоналістичної, «негативної» біблійної критики [401; 820], початок ХХ ст. спонукав православних дослідників Біблії з КДА, діючи в конкретно «київському» контексті, звертати більшу увагу на низку додаткових загроз – світоглядних, політичних, морально-етичних. Головними серед таких загроз називалися: секуляризація та сцієнтизація свідомості освічених верств тогочасного російського суспільства; поширення антиклерикалізму, зниження авторитету християнської ідеології та церковної моралі на тлі кризи церковної культури загалом; поширення соціалістичних ідей і політичного радикалізму (революція 1905–1907 рр. підтвердила це).

Окремим актуальним викликом в київському контексті стало постання і розвиток сіоністського руху (частково навіть пов'язаного з соціалістичним),

який набув неабиякого значення через помітне політичне місце єврейської спільноти в культурі й економіці європейських країн. Він також апелював до унікального досвіду єврейства як у формуванні та плеканні власної релігійної ідентичності (іудаїзм), так і в секулярній емансипації (т. зв. «гаскала»). Ці загрози та виклики суперечливо діяли на культурному тлі світоглядних пошуків кінця ХІХ–початку ХХ ст., коли «релігійна тема постає як тема життя, а не лише як тема думки» [758, с. 574].

Одним із політичних наслідків, можливо й нелінійно пов'язаним із посиленням названих загроз, стало те, що на початку ХХ ст. спостерігаємо прагнення офіційних кіл активізувати саме осіб духовного сану серед київських критиків західного та вітчизняного секулярного раціоналізму й апологетів православного світогляду і моралі. Ймовірно, що ті самі причини визначили наполегливу директиву Статуту 1910 р. призначати на викладацькі посади в духовні академії тільки священників або ченців. Зокрема, постаті біблієзнавців КДА – свящ. Д.І. Богдашевського (з 1914 р. – єп. Василя) та прот. О. О. Глаголева – як найактивніших ідеологів, можуть бути розглянутими у цей період і в такому контексті.

Завдання, джерела і шляхи аналізу. Далі буде розглянутий спосіб постановки й вирішення проблеми співвідношення богословського і позитивно-наукового компонентів у дослідженні та викладі біблійної історії, як він був здійснений у КДА наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст.

Відповідно, введемо до наукового обігу низку релевантних із точки зору зазначеної проблематики публікацій, спеціально окресливши духовний, інтелектуальний та ідеологічний контекст їх появи, а також їх значення для внутрішнього розвитку київського духовно-академічного середовища.

Надруковані в ТКДА у вигляді або статей методично-дидактичного характеру, або бібліографічних нотаток на твори західних біблеїстів, або публічних просвітницьких читань, ці твори поєднувалися критично-апологетичним пафосом і виразним моралістично-дидактичним спрямуванням [257; 260; 291; 355; 372; 580; 581; 625; 634]. На прикладі цих

публікацій буде описано й проаналізовано смислову структуру полеміки між православних апологетів із раціоналістичними критиками Біблії щодо наріжних питань сприйняття, дослідження та викладу біблійної історії.

Формуючи духовно-інтелектуальні й методологічні підвалини власної професійної діяльності, представники київського духовно-академічного біблієзнавства, як вже раніше було відзначено, робили це у суперечливій взаємодії своїх якостей критично налаштованих дослідників й апологетично налаштованих речників офіційної релігійної ідеології та моралі [408, с. 27; 411, с. 49; 413, с. 66].

Цей процес на початку ХХ ст. еволюціонував із таких ракурсів: а) свого історичного, соціально-культурного і навіть політичного контексту; б) інституціонального й персонально-статусного виявлення в структурі духовно-академічної спільноти; в) ідейних, методологічних і дидактичних акцентів, які вирізняли нову добу у встановленні духовного, інтелектуального, методологічного та дидактичного дискурсу, в рамках якого відбувалося дослідження й викладання Біблії як Святого Письма.

Ці аспекти проявлялися і власне в Академії як у клерикальній корпорації, і загалом у суспільстві, яке на рівні символіки й ідеології пов'язувало себе з православною християнською традицією.

Критично-апологетичне та морально-дидактичне сприйняття біблійної історії: візія Ф. Я. Покровського. Вже кандидатський твір Покровського «Критичний розбір твору Евальда «Старожитності єврейського народу», спрямований проти одного зі «стовпів» раціоналістичної біблійної критики, гідно оцінив проф. Я. О. Олесницький [151]. Далі Покровський формулював проблему зіткнення не лише методологічних парадигм, але й світоглядних позицій, що ґрунтувалися на певних філософських і богословських впливах, реагуючи на відому й дразливу для усієї європейської біблійної науки дискусію [406, с. 201–202]. На його думку, здавалося б, конкретні питання про походження й авторство тих чи інших біблійних книг, історію становлення біблійного тексту, його автентичність

набувають значення не лише наукового, але й догматичного. Проблема постає «не лише стосовно науки Святого Письма, але є питанням релігійно-історичним» [580, с. 61].

Йшлося насамперед про зіткнення т. зв. «супранатуралістичного» та критично-раціоналістичного пояснень природи історичних процесів. Перше характеризується як таке, де «завданням історика є показати, як Бог досягає своїх цілей, незважаючи на косність людини» [там само]. Такий підхід, «відзначаючи в біблійній історії взаємодію Божественної та людської діяльності, утримує в полі зору весь хід цієї історії, поданий у біблійних її джерелах, намагається пояснити й підтвердити, та навіть іноді поповнити історію свідцтвами, позиченими з позабіблійних джерел» [581, с. 631].

Критично-раціоналістичне пояснення історії, на думку Покровського, навпаки, намагається, «не допускаючи безпосередньої Божественної участі, показати, як із природної релігії поступово, завдяки діяльності пророків та політичним обставинам, розвивався духовний монотеїзм і згодом, як цей монотеїзм зодягся потроху в ті зовнішні форми, які викладені в законі Мойсеєвому» [580, с. 61–62].

Наслідки такого підходу є з релігійно-апологетичної точки зору цілковито деструктивними: раціоналізм, «вбачаючи в біблійній історії продукт лише людської діяльності, зокрема, ізраїльського народного духа, здійснює граничне спустошення в найдавніших періодах біблійної історії і те, що наповнювало їх раніше, переносить, шматуючи, до пізніших періодів, ставлячи у самий кінець те, що було на її початку» [581, с. 630].

Критично оцінюючи погляди раціоналістів на еволюцію структур П'ятикнижжя й інших частин старозавітного канону, київський біблієзнавець виразно 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 більш назад, але

завжди уперед, і нічого попри це, оскільки певний закон даний, він має втілюватися у життя, інакше навіщо писати закони» [580, с. 65].

«Антираціоналістична» історична критика В. П. Рибінського. Виразний натяк на філософську тенденційність критиків-раціоналістів (зокрема, на вплив гегелівської філософської традиції) розгортається у панорамну демонстрацію філософських впливів на дослідження Біблії та європейську богословську думку в цілому, котру дещо пізніше здійснив В. П. Рибінський. З його нарису з історії старозавітної біблійної критики видно, що філософська тенденційність раціоналізму в цій царині стала наслідком тривалої еволюції. Так, на противагу дослідникам апологетичного кшталту, погляди яких на ісагогічні питання визначалися церковною традицією, раціоналістична критика з кінця XVIII ст. базувалася, з одного боку, на перенесенні досвіду вивчення світської літератури на літературу священну, а з іншого боку – на запереченні містичного, «супранатурального» елементу в історії та походженні біблійних книг, детермінованому філософськими впливами англійського деїзму, німецького раціоналізму й романтизму [634, с. 598–603].

Відкинувши погляд на біблійні книги як результат Об'явлення, раціоналістична критика досліджувала їх «на підставі їхнього власного змісту або інших внутрішніх рис. І якщо на підставі цих ознак походження книги мало бути віднесене до пізнішого періоду, ніж це робить Передання, то критик не повинен вагатися». Саме заперечення церковного Передання стало ознакою науковості. Внаслідок цього «походження біблійних книг вони пов'язували на загальне із пізнішим часом; власне самі книги характеризували як випадково укладені збірки різномірних частин; у змісті їх вбачали легенди й міфи ... при цьому Фатке конструював Старий Завіт на засадах гегелівської філософії, а де-Ветте приклав до змісту Біблії взяту в Фріза ідею релігії, виключивши з Біблії все, що не узгоджувалося із законами ідеальної розумної віри та релігійного почуття» [там само, с. 604].

Відзначаючи співіснування, поруч із крайньою, «негативною» раціоналістичною критикою, «більш поміркованих шкіл», наприклад, «школа модерністів» у католицькій біблійології (А. Луазі, М. Ж. Лагранж), або «граматично-історична школа» (Г. Гезеніус, Г. Евальд, Ф. Гітциг), київський дослідник критично оцінив їх спроможність вирішити «завдання примирення результатів новітньої критики з церковними поглядами». Їхній погляд на відношення змісту біблійних книг до Божественного Об'явлення «не відрізнявся суттєво відраціоналістичного» [там само, с. 605–607].

Евристично цінні елементи «антираціоналістичної» критики київських дослідників Біблії. Першим таким елементом стала критика реально слабких місць в аргументації тодішніх критиків-раціоналістів. Зокрема, це критика тенденцій панлогізму (очевидно, гегельянських за походженням), які породжували домінування логічного схематизму або нехтування емпіричними фактами, якщо емпірія не вкладалася в логічну схему. Цю критику здійснив Ф. Я. Покровський та В. П. Рибінський на прикладі конкретних питань з історії стародавнього Ізраїлю та з історії біблійного тексту. Бачимо, наприклад, як аналіз твердження про неможливість виникнення серед стародавніх євреїв писаного закону в часи Мойсея, а конкретніше, раніше появи найдавніших старозавітних пророків-письменників, продемонстрував одне з найслабших місць у побудовах «критично-історичної школи».

Так, аргумент про відсутність писаного закону лише на підставі того, що на практиці він не виконувався, не видався Покровському сильним і переконливим: «невиконання закону в життєве слугує безперечним доказом того, що самого закону не існує» [580, с. 67]. Схематизм та тенденційність «негативної» критики дослідник побачив у «дивному ставленні до тексту ... Звинувачуючи історичні книги в тому, що вони не містять вказування на закон, їх змушують, втім, мовчати на тій підставі, що буцімто вони говорять речі, негідні з точки зору критики» [там само, с. 70]. Проте, викриття слабких місць в аргументації опонентів не виключало у Покровського спрощених

висновків та емоційних звинувачень у «безцеремонності» [там само, с. 73] та у відсутності «любові до істини» [там само, с. 98].

В. П. Рибінський у відгуку на виступи німецького пропагандиста т. зв. «панвавилонізму» покритикував ще одне слабе місце в теоретичних побудовах й аргументації опонентів. Це була поширена тоді серед раціоналістів думка, що визнання близької подібності зображених у Біблії вірувань, моральних понять і релігійних переказів з елементами культури позабіблійної, наприклад, вавилонської, містить «смертельний удар для звичних уявлень про богонатхненність Старого Завіту». Рибінський відзначив слабкість такого аргументу. Адже подібні констатації складають небезпеку лише для «пересічних» уявлень про богонатхненність: «визнання богооб'явленого походження ізраїльської релігії зовсім не спонукає до твердження, що будь-яке положення цієї релігії було цілком оригінальним, чужим щодо інших релігійних систем і загалом недосяжним на природному шляху розвитку» [625, с. 127]. За правильної постановки тут виникає «питання не стільки догматичне, скільки історичне» [там само, с. 128].

Рибінський схильний визнавати історичну генезу релігійних вірувань різних народів, але за умов визнання примату супранатурального начала релігійної історії людства, явленого в біблійній історії. «Природність» розвитку визнається тут на «ґрунті природжених людському духу релігійних потреб»; генетичний зв'язок допускається скоріше через призму «спільного джерела, яке походило з першого Об'явлення ... спільне зерно, спільний переказ, що опрацьовувався кожним народом у власний спосіб». Найголовнішим при цьому є захист телеологічних, провіденціалістських позицій: утвердження специфіки старозавітної релігії як «богооб'явленої», очищеної від «язичницьких домішок та узгодженої з метою домобудівництва нашого спасіння», «явищем надзвичайним, зрозумілим лише за умови допущення Божественного втручання» [там само, с. 126, 129].

Набагато коректнішою (і це є незаперечним теоретичним здобутком київського біблієзнавця), Рибінський вважав фіксацію «суттєвих

відмінностей», які в більшості випадків «є важливішими, ніж риси подібності» [там само, с. 140]. Прямуючи до цього висновку, київський біблієзнавець вказав на кілька принципових моментів.

По-перше, він викрив ще одну методологічну помилку тодішньої раціоналістичної біблійної критики: поширене звертання до безпідставних екстраполяцій та узагальнень на обмеженому емпіричному підґрунті: «не можна не відзначити, що дослідники, особливо схильні відшукувати джерела для біблійних оповідань і вірувань поза Палестиною, зазвичай задовольняються малим: досить двох-трьох подібних рис, і генезу ідеї або інституції вже доведено» [там само, с. 139].

По-друге, вказувалося на правомірність застосування культурно-лінгвістичних критеріїв оцінки міри й глибини міжкультурних контактів і дифузії: «там, де існує безперечне запозичення з Вавилону, там разом із предметом беруться і назви, наприклад, у системі монет, ваг і, пізніше, в архітектурі. А перший розділ книги Буття не має майже нічого спільного з вавилонським міфом у словесному вираженні» [там само, с. 133].

По-третє, київський дослідник встановив принципову відмінність позабіблійних міфологій від теократичної, 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 є не лише космологією, але й теогонією ... боги вавилонян ... не творці світу, а продукти творіння ... Ідеї чистого творення, творення з нічого, вавилонський міф не знає ... усе вавилонське оповідання несе на собі відбиток грубого політеїзму» [там само, с. 132].

Щоправда, слід визнати: ідеї супранатурального характеру біблійної історії та прамонотеїзму [там само, с. 140–144], на підставі яких Рибінський критикував погляди біблеїстів-раціоналістів, теж є проблемними й дискусійними з точки зору розрізнення наукового і богословського дискурсів. Але, попри це, визнання історичного розвитку релігійності

людства, хоча й трансформоване апологетичною установкою провіденційно орієнтованого монотеїстичного супранатуралізму, все ж створювало підстави для компаративного підходу під час аналізу еволюції релігійних явищ.

Ще одним евристично цінним елементом київської апологетичної рефлексії вважаємо представлений у відомому й вже згаданому нарисі В. П. Рибінського систематичну картину ознак, підходів і методів західноєвропейської «негативної» біблійної критики другої половини ХІХ – початку ХХ ст.

Серед основних методологічних відмінностей цього етапу раціоналістичної критики Біблії названі: застосування критичного підходу не лише до П'ятикнижжя, але й до усього канонічного біблійного тексту; поява, окрім традиційного текстуального, таких аспектів критики, як літературний, археологічний, історичний, психологічно-антропологічний і навіть богословський; розвиток критичних методів та їх комбіноване застосування: «новітня біблійна критика черпає свої засоби звідусіль: із психології, мовознавства, історії літератури й історії загалом» [634, с. 607].

Аналізуючи панівний тоді напрям раціоналістичної біблійної критики, пов'язаний з іменами Е. Рейсса, К. Г. Графа та особливо Ю. Велльгаузена, В. П. Рибінський відзначив властиві цьому напрямку підходи й ознаки:

- заперечення надприродного (в церковному сенсі) характеру старозавітної історії (тут дослідник солідарний із виписаними дещо раніше оцінками Ф. Покровського) та розуміння її як природного процесу поступового розвитку єврейського народу;

- оцінка П'ятикнижжя («закону Мойсеевого») як результату, але не засадничої першооснови цієї історії; воно укладалося після Вавилонського полону з окремих збірок законів та історичних оповідань, які належали різним авторам («єговісти», «елогісти», «девторономісти») і до різних епох;

- сумнів у давності, автентичності, єдності П'ятикнижжя, поширений новітньою критикою і на решту книг Старого Завіту; час

походження більшості з них, всупереч традиції, проголошений пізнішим; відзначені пізніші інтерполяції та редакції старіших фрагментів;

- відкидання історичного характеру більшості старозавітних книг і розгляд їх як збірок легенд, міфів, тенденційних оповідок, «де історичне зерно затьмарене масою пізніших нашарувань»; міфи укладені спеціально для пояснення сенсу пізніших релігійних інституцій та звичаїв, а також природних катаклізмів й історичних подій; підкреслювалося їх суто практичне значення: висока художня цінність і релігійний зміст;

- утвердження ідейної ретроспективності старозавітної писемності: уся вона відредагована в дусі пізніших поглядів, під кутом зору яких викладена також й історія Ізраїлю [там само, с. 607–611].

Київський автор також спеціально виокремив системні риси критичної трансформації релігійної історії людства та давніх євреїв, яку здійснили на старозавітному матеріалі біблеїсти «графо-вельгаузенівської школи»:

- утвердження політеїзму як первісної форми давньоізраїльської релігії;

- розгляд біблійного монотеїзму як результату історичного становлення, котре тривало під впливом сусідніх культур, зокрема вавилонської;

- різке відмежування релігії стародавнього Ізраїлю від іудейства т. зв. «післяполонної доби»;

- виокремлення в ізраїльській релігії «допророчого» і «пророчого» періодів; вирішальне значення пророків, які очистили цю релігію від натуралістичних домішок, надали ізраїльському монотеїзмові духовного, етичного характеру та виробили ті зовнішні форми релігії, що набули свого завершення у т. зв. «священицькому» кодексі та Мойсеєвому Законі загалом;

- підсумком стало положення про те, що усі релігійні установи та звичаї давньоєврейського народу отримали завершеного вигляду не на початку ізраїльської історії, а лише наприкінці її [там само, с. 612].

Відзначені вище «супранатуралістичний» погляд на історію в цілому, сотеріологічний провіденціалізм і персоналістичний монотеїзм як доміанти сприйняття загалом релігійної історії людства та біблійної історії зокрема стали підґрунтям апологетичних позицій київських дослідників Біблії. Тож цілком органічним виглядало їхнє прагнення перевести цю позицію у практично-дидактичну площину. Йдеться про таку рецепцію здобутків західноєвропейської історії, археології, філології, літературознавства, інших наук в освоєнні різних аспектів походження та функціонування біблійного тексту, яка, на відміну від «негативної» критики, посилювала б відзначений апологетичний мотив.

Тому не випадковим були пошуки і Ф. Я. Покровського, і В. П. Рибінського ідейних та теоретичних «спільників» на Заході – цілком у згоді з давнішою настановою «засвоїти плоди західної апологетики ... запозичити силу й багатство її ... перенести на наш ґрунт і протиставити її поширенню негативних вчень» [518, с. 148].

Виокремлювався «поміrkований» напрям у західній біблійній науці, об'єктивно апологетичний. Визнаючи необхідність історичної та літературної критики біблійних книг, він, водночас, прагнув зберегти згоду з церковною традицією у поглядах на основні пункти біблійної історії. У західній біблійній апологетиці, бодай і поміrkованій, київські дослідники виділяли: захист історичної достовірності змісту біблійних оповідань; визнання дії «супранатурального» чинника біблійної історії; прийняття саме традиційного порядку викладу послідовності подій біблійної історії, узгодженого з церковним викладом [634, с. 612–613].

Апологетичний біблієзнавчий дискурс прот. О. О. Глаголева: від історичної критики до православної сотеріології. Доволі своєрідну версію апологетичного дискурсу щодо бачення та прочитання Старого Завіту репрезентував у ці ж роки викладач КДА прот. О. О. Глаголев.

Програмними тут вважаємо його «публічні читання» 1909 р. під назвою «Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви» [372].

Доцільним є враховувати ідейний і концептуальний зв'язок цієї праці з ранішою – «Непреходящее значение Ветхого Завета» (1902 р.) [355] – «бібліологічною нотаткою», яка була опублікована у формі реферату з книги німецького дослідника Еміля Кауча. Оскільки сам Глаголев солідаризувався з засадами книги зарубіжного вченого, вважаючи їх «програмою наукового дослідження Старого Завіту з його ідейного боку», високо поцінуючи «глибоке, щире релігійне почуття», яке «нівелює конфесійні особливості автора» [355, с. 503–504], то і ця праця достатньо відобразила позицію київського біблієзнавця.

Важливо, що О. О. Глаголев цілковито усвідомив завдання осмислення значення Біблії, а зокрема Старого Завіту (нехай навіть із залученням суджень протестантського вченого) в найширшому культурному діапазоні: і для розвитку біблійної науки як такої, і для шкільного її вивчення, і для приватного або публічного читання з метою релігійно-морального повчання і настанови [там само, с. 491].

Богословське наповнення цього підходу знову-таки апологетичне: «має бути доведеним значення Старого Завіту для церкви, школи, суспільства»; це «доведення» слід провести «як в етичному, так і в спеціально-релігійному відношеннях» [там само, с. 493, 494]. Особливо підкреслимо, що апологет Глаголев цілковито поділяв інтенцію до відмови від «неспроможних апологетичних прийомів», серед яких відзначив:

– «механістичне» (себто буквалістське) розуміння богонатхненності Писання, яке нездатне «безпристрасно розрізняти між духом Об'явлення та окремими моментами Писання, де неоднаковою мірою виражаються думки Божі»; це часто призводило до «штучних спроб виправдання» формально прочитаних моральних настанов або поведінки, зображених у Старому Завіті;

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

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

– шкідлива «надмірна спіритуалізація старозавітних очікувань і месіанських сподівань», коли пророцтво та його виконання мають обов'язково буквально збігатися [там само, с. 493–495].

В ієрархії пізнавальних і практичних пріоритетів, яку вибудував О. О. Глаголев, спираючись на аргументацію західного богослова, виразно домінував теологічно-апологетичний дискурс. Отож, попереду стоїть засвоєння віроповчального і морального змісту Старого Завіту; за ним іде урахування його художньо-естетичної, літературної цінності; і, нарешті, – це розуміння «його історичної цікавості», його значення як історичного джерела [там само, с. 493, 497–498, 504].

Головним є визнання вирішальної ролі новозавітного Об'явлення для вірної оцінки смислу старозавітної оповіді: саме «Господь Ісус Христос дає нам засадничу підставу для цієї оцінки» [там само, с. 494]. Причому конкретно на цій підставі можлива згадана вище критика Передання – у масштабі цієї сакралізованої, абсолютної міри. Усяка «свобода судження», визнання наявності «неточних, недосконалих думок», визнання «підготовчого характеру та недосконалості точки зору з різних питань у Старому Завіті» перестають складати проблему через входження до теологічного дискурсу, через щире сприйняття того, що усі суперечності знімаються шляхом дії «Духу Божого ... вічного й неминущого». А пізнання «живого Бога» через Старий Завіт осмислює його прочитання і має втілитися у «проповідь, вільну від схоластики, зрозумілу серцю й совісті» [там само, с. 495, 501].

Свою працю «Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви» О. О. Глаголев також вибудував із домінуванням

методологічної вимоги розкриття й утвердження вічного сакрального сенсу і неминущого історичного значення Святого Письма через призму єдності Старого й Нового Завітів, єдності самого процесу Священної історії як провіденційної історії спасіння. Не викликає сумніву апологетичний характер критики Глаголевим західного раціоналізму в його запереченні автентичності Старого Завіту. Виразним прийомом стала тут прив'язка протестантського ліберального богослов'я до стародавніх ересей, що колись заперечували значення Старого Завіту для християнської Церкви [372, с. 354; 360–361].

Проте, окрім традиційних, Глаголев зупинився і на низці сучасних йому та його слухачам причин відкидання Старого Завіту суспільством. В епіцентрі «сучасних заперечень» тоді ідейно знаходилися:

- атеїстична та раціоналістична критика християнства, Біблії як «перший крок у боротьбі з релігією загалом», поєднана до того ж із соціалістичним рухом;

- антисемітизм, активізований у Російській імперії під час подій 1905-1907 рр.; на думку Глаголева він є «цілковито неприйнятним для православного християнина ексцесом»;

- пов'язаний із цим т.зв. «православний» націоналізм, коли заперечення богонатхненності Старого Завіту базується на закликах до боротьби з «внутрішнім єврейством у нас самих» [там само, с. 357–359].

Прот. О.О. Глаголев, будучи обізнаним із релігійними та політичним аспектами єврейського питання як у світовому, так і в російському масштабі [358; 362], вважав за потрібне різко і принципово виступити проти «недоброго прикладу зведення рахунків із теперішніми євреями на старозавітно-біблійному ґрунті». Не заперечуючи реальності для тодішньої Росії та Європи т.зв. «єврейського питання», він, проте, вважав, що «Церква не може благословляти жодних замахів на свої святині, однією з яких є Старий Завіт, хоча б ці замаху і мотивувалися найшляхетнішою, наприклад, патріотичною, метою; спасіння батьківщини не може досягатися

богозневажливими вилазками проти святих Писань і священних осіб Старого Завіту» [372, с. 362–363].

Слушним є відзначити, що своєрідну «деполітизацію» дискусії про святість Старого Завіту та його важливість для життя Церкви О. О. Глаголев вбачав у радикальному застосуванні богословського дискурсу: «Питання про значення Старого Завіту потрібно вилучити з чужої для нього сфери національної політики й перенести до рідної йому стихії релігії, віровчення та богослов'я, якими опікується Церква. Тим швидше треба зробити це самій Церкві та біблійній науці, чим дужче погляди, що принижують значення Старого Завіту і намагаються обмежити його вжиток у християнській спільноті ... поширюються на суспільство загалом, переважно серед молоді, яка навчається» [там само, с. 364]. Адже «глибоке невігластво в Писанні», навіть в освічених колах, поєднувалося зі шкідливими секулярними раціоналістичними поглядами, за якими «Біблія ставиться на одну дошку з Ведами, Зенд-Авестою, Кораном»; при цьому такі переконання пропагувалися як «ідеї морального прогресу» [там само, с. 360, 361, 365].

Емансипація питання про сутність і значення Старого Завіту від тогочасної раціоналістичної наукової та моральної критики, а також від впливів тогочасної поточної політики для О. О. Глаголева, як бачимо, уможлилювалася через принципове утвердження єдності Старого й Нового Завітів та Священної історії спасіння як засадничих підстав християнської історіософії і сотеріології. Біблієзнавець писав: «Вихідним і 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 всю свою небесну першооснову, прийшло у світ не окремо від історичного життя ... навпаки, саме старозавітний союз Бога з людиною, що пронизував усю історію біблійного Ізраїлю, вів до цього нового Завіту ... який закарбований кров'ю Господа Ісуса Христа» [там само, с. 366].

Конкретно старозавітне Об'явлення і є «первинною формою надприродного Об'явлення загалом», що, власне, і надає новозавітному Об'явленню «цілісності й довершеності». Цим звершується біблійна сотеріологія, а онтологічно – довершується персоналістично-монотеїстична картина світу, сотвореного й спрямованого «єдиною волею, яка керує світом» [там само, с. 367].

Такі висновки київського апологета, без сумніву, відповідали нагальній тоді потребі утвердити прочитання Старого Завіту через Новий, сприйняти біблійний профетизм через категорію «справжнього виповнення», «священного гебраїзму» – в контексті «цілісного християнського синтезу» [758, с. 645–646].

Центральним апологетичним акордом аналізованого тут виступу прот. О. О. Глаголева стала аргументація, ґрунтована на біблійних текстах і на викладі позицій отців та вчителів Церкви [там само, с. 368–380]. Попри розлогість, вона була типовою, тому лише відзначимо її наявність у структурі апологетичного богословського дискурсу, який репрезентував православний дослідник. Далі ж зупинимося трохи на деяких промовистих моментах обґрунтування ним практичного значення Старого Завіту для релігійного та морального життя як християнської Церкви, так і суспільства, яке декларує свої християнські засади.

Найцінніша риса Старого Завіту визначалася Глаголевим знову-таки апологетично – з позиції теологізованого компаративного погляду на релігійну історію людства (явленого, наприклад, у т. зв. порівняльному богослов'ї, де «біблійна релігія», увінчана християнством, зіставляється з іншими типами релігійних вірувань, вчень і практик). Найважливішим є «чистий монотеїзм старозавітної релігії», «теїстичний світогляд, який не мав аналогів у стародавньому світі». Будучи вченням про персонального живого Бога, він протиставлявся як пантеїзму й деїзму «натуральних» релігій, так і «теологічним абстракціям» післяполонного іудейства та середньовічної схоластики. Старозавітне вчення виражало «живу релігійну віру».

Найскладніші для метафізичного розуму абсолютні властивості Божі отримали тут «зрозумілий вираз і роз'яснення для релігійного почуття». Яскравим прикладом є Псалтир [там само, с. 517–521].

О. О. Глаголев підкреслив важливість імплікованих у Старому Завіті «суб'єктивних, психологічних форм виявлення релігійного життя», «благочестя й праведності». Він відзначив сутнісну тотожність старозавітної та новозавітної віри за психологічною природою: «віра старозавітних праведників могла сягати такої висоти й сили напруги ... які є ідеалом і для віри й життя християн» [там само, с. 524–529].

Водночас, київський біблієзнавець і богослов відзначав насамперед «істинно-релігійну», персоналістичну й теократичну сутність цієї віри, а не її «натуральну», мирську (зокрема психологічну) природу [там само, с. 527]. Цінність старозавітного світогляду та віри є невід'ємною від старозавітної молитви. Глаголев не випадково підкреслював онтологічний сенс молитви як унікального засобу спілкування з особистим Богом [там само, с. 530–531]. Промовистою тут стала апологетична похвала Псалтирю та критика спроб обмежити його богослужбове використання [там само, с. 532–534].

Нарешті, апологетично сильним аргументом Глаголева стало утвердження неминущої цінності морально-етичного потенціалу Старого Завіту, пов'язаного з персоналістичним монотеїзмом, цілковито втіленого у сотеріологічному і моральному вченні християнства. При цьому, зрозуміло, утверджувався надприродний характер релігійної моралі у Старому Завіті – на відміну від натуралістичної моралі стародавнього «язичницького» світу [там само, с. 536–546].

Історичність надприродного в біблійній оповіді: Д. І. Богдашевський проти раціоналізму й алегоризму. Цікаву систему оцінок і методологію дослідження й викладу біблійного історизму, проте вже на ґрунті Нового Завіту, формулював Д. І. Богдашевський. У своїх працях «О евангельских чудесах» (1900 р.) [257] та «О евангелиях и евангельской истории» (1902 р.) [260], формально критикуючи позиції західної біблеїстики щодо

історичного характеру євангельської оповіді, він утверджував буквально (історичне) розуміння євангельського тексту. Його критика була спрямована як проти раціоналістично-натуралістичних пояснень Біблії, так і проти надмірного застосування її алегоричного прочитання та моралістичних тлумачень [257, с. 478, 480–486]. Достовірність євангельського нарративу в його «найекстремальнішому» вигляді оповідей про чудеса ґрунтована, за Богдашевським, на узгодженні природних засад історичного процесу з його надприродним началом: Біблія розповідає про «надрозумне, але не протирозумне» [257, с. 490, 493; 260, с. 296, 298].

Апологія «чудесного елементу євангельської історії» [260, с. 292, 293–297], можливості генетичного поєднання природного з чудесним, зняття їх протиставленості, поєднані у Д. І. Богдашевського з прагненням очистити біблійні тлумачення від раціоналізму, від деїстичного, пантеїстичного або натуралістичного пояснення. Автор виступив і проти такої раціоналізації надприродного, як редукція оповідей про чудесне у «просту акомодацию до народних забобонів» [там само, с. 298–299].

Окреслена цими твердженнями світоглядна й методологічна позиція у тлумаченні Біблії генетично та типологічно успадкувала й продовжила, як бачимо, типову для київської традиції «супранатуралістичну» богословську парадигму, котру відстоював в останній третині XIX ст. ще С. М. Сольський, а на зламі XIX та XX ст. – В. П. Рибінський та Ф. Я. Покровський [413; 580; 581; 634; 688; 689].

Окрім цього, тут знаходило розвиток вже намічене у щойно згаданих працях Рибінського та Покровського зіставлення наукового й теологічного дискурсів у визначенні пізнавальної, моральної, а надто духовної цінності дослідження і вивчення Біблії – саме як Святого Письма християнства. Історичне, біографічне прочитання, загалом суто нарративне сприйняття євангельського тексту; етичне або ж філософське, ідеологічне його пояснення не є самодостатніми. Їх слід підкорити сотеріологічному, провіденційному баченню історичного процесу [260, с. 287–290]. Єдино

істинне розуміння Євангелія – церковне [там само, с. 301]. Тут спостерігаємо конгеніальний збіг ідейної настанови Богдашевського з виголошеним набагато раніше єп. Михаїлом (Лузіним) визнанням релігійного, «об’явленого» знання, утриманого й висловленого «вселенською християнською свідомістю», «могутнім регулятором» спрямування науково-апологетичного пошуку і критерієм істинності положень, підтриманих «здоровою богословською наукою» [518, с. 143, 148].

Подібні ідейні й пізнавальні інтенції Д. І. Богдашевський реалізував у праці «Исторический характер книги Деяний апостольских» [291]. Там він прямо утвердив домінування теологічного дискурсу над науково-критичним. Наприклад, засвідчена церковним Переданням автентичність книги Діянь є для православного дослідника Біблії незаперечною підставою для визнання історичності цієї книги.

Персоніфіковане в сонмі канонізованих авторитетів Передання тут символізує дію такого суто біблійного критерію істинності наративу, як безпосереднє або пряме свідчення [291, с. 381–383].³ Цією позицією перегукувалася відверто теологічна вимога приступати до прочитання та дослідження біблійного тексту з унікальними критеріями – саме як до священного. Зокрема, не можна книгу Діянь вимірювати мірою і критикувати методами, які можуть застосовуватися до апокрифів, або до «звичайних оповідей» [там само, с. 425].

Аналізуючи західну раціоналістичну «негативну» критику історичної достовірності змісту книги Діянь, Д. І. Богдашевський, як і в праці про євангельську історію, виступав, насамперед, проти історіософського схематизму Ф. Баура та ново-тюрінгенської школи, що наслідували гегельянські філософські засади. Так, утвердження особистісної й ідейної тотожності постаті апостола Павла, явленої у книзі Діянь та через Павлові Послання, ґрунтувалося на апологетичних аргументах, подібних до тих, які Богдашевський застосував проти прихильників теорії боротьби «петринізму»

й «павлінізму» в добу апостольського християнства [260, с. 287–288, 292, 300–301; 291, с. 384–385, 389, 391–395].

Позитивна ж рецепція позицій західних авторів була поміркованою та вибірковою. Вона залежала від того, чи відповідає певна позиція вимогам православної апологетики. Так, Д. І. Богдашевський дозволяв собі користуватися аргументами А. Гарнака на користь визнання історичного характеру книги Діянь, або ж цитував Г. Евальда, який, критикуючи погляди ново-тюрінгенської школи, заперечував тенденційність автора книги Діянь [291, с. 386–388, 396–399].

Однак зіставлення Д. І. Богдашевським наукового та теологічного дискурсу звершилося утвердженням переваги саме богословського настановлення. Так, використання посилань на паралельні місця (тобто на внутрішній біблійний контекст) в якості найсильнішого аргументу на користь достовірності наративу книги Діянь органічно пов'язалося у дослідника в єдиний апологетичний ланцюг з твердженням, що об'єктивність викладу історії первісного християнства утверджується істинністю Євангелія, його божественним походженням і всесвітнім значенням [там само, с. 424–425].

Так автор сформував своєрідне «герменевтичне коло», в якому повною мірою реалізував свою інтенцію православного біблієзнавця-апологета, підтвердивши оцінку академічним товариством апологетичного спрямування своєї науково-богословської праці: «колосальна ерудиція в новозавітній бібліології та екзегетиці, надзвичайна ретельність і точність дослідження, ясність викладу» слугували у нього утвердженню «строгості православно-церковної точки зору» [129, с. 33].

Отже, секуляризація та сцієнтизація культурно потужних сегментів суспільної свідомості; зниження авторитету християнської ідеології і церковної моралі; поширення соціалістичного радикалізму; завдання міжконфесійної полеміки на біблійному ґрунті; потреби у релігійно-богословському й суспільно-політичному зіставленні біблійно-християнської

та єврейської (їудаїзму й сіонізму) традицій на початку ХХ ст. породили новий імпульс розвитку біблійної апологетики. Актуалізоване ще з середини й особливо з останньої третини ХІХ ст. під впливами західної раціоналістичної біблеїстики зіставлення наукового і богословського дискурсу на цьому етапі вилилося в посилення 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, і шкільне викладання та вивчення Біблії, і приватне й публічне читання її для релігійного та морального повчання. Становлення і домінування цієї апологетичної позиції в інституційній структурі київського академічного біблієзнавства (насамперед, через структуру, зміст і персональну репрезентацію відповідних публікацій в офіційних академічних виданнях) стало важливою рисою еволюції загалом київської православної богословської культури.

Крім того, тут чи не вперше виявлялася та реконструювалася київська біблійна апологетика саме як традиція – трансльована в часі системна єдність, що виникала на основі реальної наступності віроповчальних позицій, методологічних і герменевтичних програм, дослідницьких та навчально-викладацьких практик (як зв'язок «учительства-учнівства» насамперед).

Своєрідність київської біблійної апологетики кінця ХІХ – початку ХХ ст. розкривалася у зв'язку з кількома обставинами. Це, по-перше, специфіка культурно-конфесійного контексту, як всеросійського («успадковане» всіма православними протистояння «бауровельгаузенівській» традиції у Ф. Я. Покровського; критика «панвавилонізму» у В. П. Рибінського; позиція Д. І. Богдашевського против Л. М. Толстого), так і власне київського (біблійне осмислення «єврейського питання» чи «деполітизація» релігійно-догматичних питань у прот. О. О. Глаголева). Далі, це максимальна включеність проаналізованих сюжетів у сферу духовної освіти та просвітництва, що і тоді, і тепер дозволяє проектувати досвід

біблійної апологетики на вирішення як богословських, так і навчально-дидактичних й ідейно-просвітницьких завдань. І, нарешті, спроба постановки православної біблійної апологетики в найтісніший зв'язок із науковим мисленням та дослідженням; пошуки адекватної, ефективної взаємодії науки й богослов'я на біблійному ґрунті; «строго наукова позитивна точка зору, виправдана історичним церковним переданням» [514, с. 280] стали не лише підсумком «старої ісагогіки» ХІХ ст., але й несли в собі ознаки становлення перспективної герменевтичної стратегії, актуальної для еволюції православного біблієзнавства в ХХ ст.

Висновки до п'ятого розділу

Отже, видатні вихованці та викладачі КДА відіграли визначну роль у розвитку комплексу біблієзнавчих напрямів, актуальних і для православного богослов'я та релігійно-моральної просвіти, і для розвитку гуманітарної науки. Так, осмислювалася проблема створення на гідному науковому рівні православного ісагогічного вступу до вивчення біблійних книг – задля захисту святості біблійних книг від заперечень раціоналістичної критики шляхом вивчення як зовнішніх чинників їх походження та збереження, так і внутрішніх свідчень, отриманих шляхом історико-догматичного аналізу змісту самого тексту.

У дослідженнях із біблійної археології та культури, ініційованих знахідками ХІХ – початку ХХ ст., відбувалася еволюція від освоєння первинного емпіричного матеріалу до авторських археологічних й історико-культурних реконструкцій і важливих теоретичних узагальнень. Унікальним став досвід дослідження в КДА давньоєврейської старозавітної поезії на православних засадах шляхом конструктивного освоєння здобутків тогочасних лінгвістики й літературознавства.

Обговорюючи проблеми історичної критики Біблії та біблійної історії, київські біблієзнавці на початку ХХ ст. сформували виразну апологетичну

реакцію на західний раціоналізм та «антибіблійні» секулярні тенденції в тодішній суспільній свідомості. Ядром біблійно-богословської апології залишилося релігійне, «об'явлене» знання; її підставою стало «супранатуралістичне» біблійне розуміння історії з позицій християнського монотеїзму, провіденціалізму та телеології. Водночас, київські академісти використовували досвід західної біблійної апологетики, спрямованої проти раціоналістичних теорій.

Пояснюючи всесвітню історію через призму історії біблійної, київські дослідники визнавали історичність розвитку релігійності людства, допускаючи застосування компаративного підходу до аналізу еволюції релігійних явищ. В цьому виявилось зародження в КДА елементів «проторелігієзнавства» на ґрунті біблійних досліджень.

Важливими стали спроби осмислення православного біблієзнавства як сфери взаємодії наукового й релігійного знання, репрезентованого церковним Переданням. Цінність цих спроб полягала в пошуку балансу між вірністю догматичній традиції та евристичними можливостями наукової раціональності, у формуванні галузі досліджень, здатної розвиватися і в богословському, і в науково-критичному аспектах. Важливою ознакою теоретизування київських академістів було зіставлення на біблійному ґрунті теологічного й наукового дискурсів. Таке прагнення до взаємодії богословсько-апологетичного й науково-критичного аспектів дослідження Біблії було позитивним для розвитку біблійної науки.

Однак наукова рефлексія зарубіжного й вітчизняного біблієзнавчого досвіду у київському ідейно-інтелектуальному контексті підкорювалася апологетичній інтенції речників і провідників офіційної церковної ідеології. Потужна «охоронна» ідеологічна реакція офіційних представників духовно-академічної спільноти визначала й тодішню візію конкретних питань розвитку біблійних досліджень і викладання знань про Біблію.

ВИСНОВКИ

У цій дисертації здійснена фактологічна та теоретична реконструкція біблієзнавства в Київській духовній академії XIX – початку XX ст. як цілісної системи дослідницької та викладацької діяльності. Адже біблієзнавчі студії у КДА XIX – початку XX ст. ще не ставали предметом такої реконструкції; досі не сформовано цілісного уявлення про місце і роль цієї інституції у становленні традиції дослідження й викладання Біблії на східнослов'янських теренах. Київське православне біблієзнавство вперше у вітчизняній науці проаналізоване в контексті духовно-академічної культури як інституційного оформлення церковної богословсько-апологетичної, професійної освітньої та просвітницької діяльності.

Розгляд освітньої духовно-академічної традиції як контексту розвитку православної біблійної науки склав підґрунтя дослідницьких цілей та завдань даної дисертації. Вирішальним з методологічного боку стало врахування специфічної інтегрованості наукового дослідження Біблії та богословському орієнтованій біблійній екзегезі як до процесу професійного богословського навчання у КДА, так і до позаакадемічних ідейно-просвітницьких і паралітургійних церковних практик (проповідницьких, релігійно-просвітницьких, місіонерських), де взаємодіяли освітній, апологетичний та екзегетичний компоненти дослідження Біблії.

Така внутрішня методологічна передумова дозволила збагатити бачення історії вітчизняної біблійної науки як у внутрішньому, київському, так і в зовнішньому, європейському контекстах. Вона уможливила аналіз найповнішого комплексу духовних, ідейних, методологічних та методичних потреб, пов'язаних з дослідженням Біблії у православній культурі означеного періоду. Вона також допомогла у точнішому розумінні й роз'ясненні специфіки й значення дисциплінарного структурування і жанрових особливостей біблієзнавчих досліджень у КДА. Цим збагатилося релігієзнавче осмислення Біблії як сакрального тексту, базового для

вітчизняної духовної культури – зокрема, аналіз його функціонування у просторі церковних літургійних і паралітургійних практик, а також науково-богословське осягнення у процесі інституціалізації біблієзнавчої академічної спільноти.

Була значно розширена джерельна база емпіричних описів та теоретичних оцінок біблійної науки й освіти у КДА на підставі введення до наукового обігу та систематичного аналізу широкого кола біблієзнавчих текстів, корпусу академічних інституційних документів, раніше не досліджених професорських відгуків та рецензій на твори академічних вихованців з біблієзнавчої тематики. На цій підставі була встановлена еволюція проблемного поля досліджень Біблії, предметно-дисциплінарної структури, методологічних і світоглядних засад академічного й популярного викладу знань про неї.

Зародки біблієзнавчих досліджень і викладів в київській православній культурі історично пов'язані з богословською й навчальною практикою «могилянської доби» (XVII–XVIII ст.), що повставала в полі взаємодії православ'я як з католицькою, так і протестантською традиціями. Тоді в Київській академії, а також в колі приватних книжкових зібрань її вихованців склався потужний фонд біблієзнавчої літератури як потенційне підґрунтя для залучення до європейського богословського й наукового контексту в усій складності його конфесійних і герменевтичних репрезентацій.

Основними формами реалізації цього потенціалу стали вивчення й викладання біблійних мов, зокрема, біблійна гебраїстика; текстуальна і філологічна критика Біблії; початки перекладацької праці; адаптовані до потреб біблійної освіти зародки авторських практик біблійної екзегези на ґрунті гомілетичного й морально-настановчого коментування богослужбових біблійних видань. Специфічною рисою була інтеграція означених практик до тодішніх загальноросійських церковних проектів (виправлення церковнослов'янської Біблії, перші реформи духовних шкіл).

На підставі набуття та освоєння вітчизняного *textus receptus* (церковнослов'янської Біблії) протягом «могилянського періоду» в лоні київської біблієзнавчої культури відбувалася трансформація шляхів освоєння Біблії: від «біблійності» традиційної святоотцівської екзегези до новочасного «біблеїзму», заснованого на текстуальній, філологічній, літературній, історичній критиці. Це і в XIX ст. актуалізувало питання про європейський «біблійно-критичний» досвід та шляхи його рецепції. Тож еволюції могилянської доби склали джерельну базу та створили підстави до розуміння розвитку біблієзнавства вже у Київській духовній академії.

Створення її як суто конфесійного закладу, з одного боку, було об'єктивно зумовлене внутрішніми церковними потребами та еволюцією загальноєвропейського культурно-освітнього процесу. Проте воно визначило певний конфлікт між відкритістю київської біблійної науки до європейського досвіду та конфесійно чітко визначеними умовами його застосування. Готовність до інтелектуальної рецепції, як культурний наслідок киево-могилянської доби, взаємодіяла з реальністю трансформацій, які переживала оновлена КДА протягом XIX – початку XX ст.

Саме в цей період під впливом як негативних, так і позитивних культурно-ідеологічних чинників акумулювався ефект навчально-організаційних перетворень, явлених академічними Статутами 1814, 1869, 1884, 1910/11 рр., складалася потужна джерельно-бібліотечна й методична база, помножилися зусилля кількох поколінь викладачів Академії, які своєю дослідницькою, викладацькою, просвітницькою працею презентували зміцнення й сталість предметно-дисциплінарної структури вивчення Біблії та викладу знань про неї.

Біблієзнавча освіта, оперта на вітчизняну дослідницьку традицію та на доволі інтенсивну рецепцію зарубіжного досвіду у цій галузі протягом XIX – початку XX ст. стала важливим і потужним компонентом освітнього процесу в Київській духовній академії. Формована тут в цей період структура біблієзнавчих учбових предметів та досліджень визначалася освітньою

специфікою православної духовної академії: вивчення, дослідження та актуальне застосування Святого Письма та святоотцівської спадщини склали базис православної богословської підготовки. Розподіл за кафедрами Святого Письма Старого й Нового Завіту, біблійної історії, біблійної археології та давньоєврейської мови, що закріплювався академічними Статутами, став ядром системи біблієзнавчої освіти в КДА.

На зміст та дидактику цієї системи був спроектований як традиційний ісагогічний, екзегетичний та богословський досвід, так і досвід тогочасного наукового дослідження Біблії, а також пошуки у царині дидактики та методики викладання знань про Біблію. Осмислювалися питання академічного й популярного викладу знань про Біблію: створення освітніх ісагогічних «вступів»; загальнодоступної «шкільної тлумачної Біблії»; вдосконалення викладання біблійних знань в православних духовних школах, в т.ч. вивчення біблійних мов.

Дидактична позиція київських біблієзнавців як викладачів духовної школи виявилася в апологетичному наголосі на підвищення ролі Біблії в академічному та шкільному релігійно-моральному навчанні та вихованні. Наприкінці XIX – на початку XX ст. вони сформулювали основні критерії та вимоги до навчального викладу знань про Біблію, створили образ ідеального підручника з біблійної історії, пропагували доробок західних біблієзнавців-апологетів. Головним мотивом було утвердження православної догматики, літургійної практики та моралі відповідно до завдань церковної апологетики, місії, релігійної просвіти та виховання.

Корпус викладацьких відгуків та рецензій на твори вихованців КДА з біблієзнавчої тематики, вперше введений до наукового обігу і проаналізований у цій дисертації, типово відбив тенденції вивчення й дослідження Біблії в КДА XIX – початку XX ст., втілені як в дидактичних візіях окремих професорів, так і в учбовому досвіді студентів. Зафіксовані відгуками й рецензіями вимоги та оцінки, образи «досконалого студента» та «досконалого дослідника» Біблії, висвітлили персональні дидактичні

практики та герменевтичні програми київських біблієзнавців, поєднані апологією автентичності, достовірності, єдності та ідейної цілісності біблійного тексту. Саме цій апології мало підпорядковуватися застосування наукових даних та дослідницьких технік.

Водночас в умовах, коли суттєвим компонентом викладів ставав «розбір негативних думок щодо походження та змісту» біблійних книг, а біблійна історія проголошувалася підґрунтям і зразком для осягнення історії людства взагалі, київські викладачі-біблієзнавці здійснювали творче наукове опрацювання біблійного матеріалу, доповнювали свої предмети новими дослідженнями та практиками. Пошук синтезу традиційно-апологетичного і наукового освоєння Біблії київськими академістами означав розширення сфери інтелектуальної свободи. Це далось взнаки на початку ХХ ст., коли активна участь видатних київських професорів-біблієзнавців у спробах реформування духовної школи, у виборюванні академічних свобод виявилася безпосереднім контекстом тодішніх освітніх трансформацій.

Специфічною для КДА стала презентація Біблії як предмета не лише академічного, але й популярного викладу за потребами масової релігійно-моральної просвіти та місіонерства. Пошук адекватних форм адаптації біблійного знання до рівня православної буденної релігійності стимулювали: статус самої КДА як богословського навчального закладу; «практично-містична» природа православного богослов'я, де освоєння догмату є вкоріненим у молитовно-літургійну практику; актуальні потреби полемічного та місіонерського протистояння «іновірним» впливам; антирелігійна компонента в російській імперській культурі. В цих умовах «шкільна» популяризація Біблії мала стати засобом подолання релігійного індивідуалізму і знаряддям православної апологетики.

Відповідні пошуки в КДА кінця ХІХ – початку ХХ ст. відбувалися в таких формах: укладання правил до популярних біблійних тлумачень та створення популярної «шкільної» Біблії; практичної популяризації Біблії; дискусій про застосування біблійного матеріалу в місіонерській праці.

Обговорення цих питань у КДА продемонструвало суперечливість узгодження академічного освоєння Біблії з її місіонерською й полемічною презентацією: дотримання наукових процедур аналізу та раціоналізованих правил біблійної екзегези мало поєднуватися зі спрощенням й уніфікацією біблійних тлумачень заради популярного утвердження церковних догматів і практик. Ідейно-догматична й конфесійна ангажованість тут брала гору і над науковою систематичністю, об'єктивністю, коректністю, і над богословською глибиною. Так виявлялось протиріччя між концептуально раціоналізованою на зразок новоевропейської науки «академічною» богословською культурою й ідеологізованою, адаптованою до масової релігійної свідомості практикою просвіти, місіонерства і міжконфесійної полеміки.

Саме освітньо-дидактичні потреби, осмислені стосовно ідейних трансформацій суспільного, культурного й церковного життя Російської імперії XIX – початку XX ст. були в КДА потужним стимулом та чинником, який постійно формував основу жанрово-тематичної структури біблієзнавчих досліджень і відповідних публікацій. Серед жанрів актуальними були насамперед, біблійні переклади й переклади патристичних коментарів на Святе Письмо, супутні палеографічні, текстологічні, філологічні розвідки; дослідження штатних професорів у царині різних бібліологічних дисциплін, напряду пов'язані з викладанням; біблієзнавчі праці вихованців КДА незалежно від їхньої богословської спеціалізації. Індикатором залучення київського духовно-академічного біблієзнавства до вітчизняного та світового наукового й богословського простору, показником ступеня рецепції київськими академістами тих чи інших дослідницьких і герменевтичних моделей стали критико-бібліографічні публікації: огляди, рецензії, присвячені творам іноземних та російських авторів з широкого кола біблієзнавчих тем. Цю ж роль відігравала участь низки професорів КДА саме як дослідників і коментаторів Біблії у всеросійських науково-богословських проектах, насамперед, в укладенні «Толковой Библии Лопухина» та «Православной Богословской Энциклопедии». Важливою формою освітньо-

наукової комунікації й організації науково-дослідницької праці в галузі київського духовно-академічного біблієзнавства, чинником поширення науково значущих праць була богословська періодика, передусім ТКДА.

Найвиразнішими проблемно-тематичними напрямками стали: біблійна ісагогіка; біблійна екзегеза та богослов'я; біблійна історія, біблійна археологія й культура; компаративне вивчення біблійної традиції в контексті стародавніх культур і релігій; вивчення біблійної апокрифічної літератури; текстологічна, мовно-літературна й історична критика Біблії; проблеми взаємодії Біблії та науки. Спеціально конституювалися наукові пошуки, пов'язані з презентацією Біблії як навчальної дисципліни, з питаннями академічного та популярного викладання знань про Біблію.

«Місцевою» особливістю біблійних досліджень саме в КДА була успадкована ще від могилянської доби увага до текстологічної та філологічної критики, ґрунтованих на потужній традиції викладання біблійних мов. Особливо в другій половині ХІХ ст. актуалізувалися текстологічні та філологічні питання, пов'язані з відтворенням й освоєнням оригінального біблійного «першотексту» як вмістилища автентичного смислу і підстави створення біблійних перекладів, насамперед російського.

Це стосувалося насамперед «першотексту» власної віроповчальної та літургійної традиції – церковнослов'янської Біблії, вивчення і тлумачення якої виявило ідентичність біблієзнавства на вітчизняних теренах, його відмінність від простої компіляції іншоконфесійних теорій та дослідницьких практик. Церковнослов'янська Біблія, як своєрідний індикатор «церковності» нових біблійних перекладів, стала спеціальним об'єктом історичного, текстологічного і філологічного дослідження. Аналіз збережених у київських книгозховищах стародавніх слов'янських манускриптів і видань з точки зору їх атрибуції, літературних та лінгвістичних особливостей, ймовірних зв'язків із місцевим мовним контекстом був для КДА важливим з огляду на особливе місце Києва в трансляції православної культури в слов'янському світі.

Традиційне освоєння церковнослов'янської Біблії доповнилося науковою критикою масоретського тексту як одного з можливих джерел православної традиції. Були продемонстровані: визнання історичності цього тексту; зіставлення богослужбових і приватних списків; урахування специфіки літургійного його прочитання як сакрального; змістовний аналіз текстуальних різночитань, здійснений у філологічному, культурному, ідейно-політичному, догматичному аспектах. Цей досвід виявився етапним у формуванні емпіричної та методологічної бази православної біблійної текстології і філологічної критики в цілому. Він також виявився плідним для участі київських академістів у біблійно-перекладацькій справі протягом ХІХ ст. Безперечною новацією стало використання масоретського тексту й авторських перекладів біблійних книг із давньоєврейської в ісагогічних лекціях та дослідницьких публікаціях.

Унікальним став досвід дослідження у КДА давньоєврейської старозавітної поезії як важливий аспект літературної критики Біблії. Принциповим було те, що питання про біблійну поетичну форму отримало першорядного герменевтичного значення, а герменевтика біблійної поезики набула догматичного сенсу. Були виявлені шляхи й форми конструктивного сприйняття методологічних ресурсів мово- та літературознавства для дослідження біблійного тексту на православних богословських засадах.

Вихованці й викладачі КДА відіграли визначну роль у розвитку біблійної археології, досліджень «старозавітної» культури, порівняльних досліджень Біблії. Вони демонстрували досвід освоєння первинного археологічного матеріалу, власні спроби археологічних та історико-культурних реконструкцій, ініційовані знахідками ХІХ – початку ХХ ст. Відбувалася еволюція від емпіричних описів до важливих теоретичних узагальнень: формулювалися своєрідні програми впровадження наукових принципів і методів дослідження біблійної археології, історії та культури.

Важливими стали перші спроби осмислення православного біблієзнавства як сфери взаємодії наукового й релігійного знання,

відтворюваного церковним Переданням. З одного боку, визнавалася цінність гуманітарних і природничих наук для розвитку системи знань про Біблію. З іншого боку, висвітлювався духовний вимір наукового пізнання, його значення для розбудови християнського світогляду на біблійному ґрунті. Визнавалося велике значення наукової розробки біблієзнавчих питань і науково обґрунтованого викладання Біблії для усіх ланок церковної діяльності, а саме: богослова, історика, педагога, просвітника та місіонера.

Ускладнення тематичної структури біблієзнавчих досліджень в КДА відбувалось протягом ХІХ ст. на тлі дедалі інтенсивніших контактів із західною біблійною наукою та впливів західної критичної літератури, які вимагали її критичного осмислення й опрацювання. Філософські та богословські засади західних концепцій дослідження Біблії, критично освоювані київськими академістами, вбирали ідеї англійського деїзму, класичного німецького ідеалізму, неокантіанства, релігійно-історичної школи, синтетично спроектовані на суперечливу взаємодію консервативних та ліберальних тенденцій в протестантському богослов'ї.

Рефлексії професорів-академістів щодо західної біблійної науки та богослов'я, визначалися ідейними та дидактичними завданнями вищого церковного духовно-навчального закладу. Пошук шляхів вдосконалення біблійної науки на офіційно-православних засадах своєрідно відбувався в умовах, коли традиційна біблійна ісагогіка та екзегеза мала узгоджуватися з науковими підходами і дослідницькими техніками. Окрім потреб реагувати на виклики західної раціоналістичної біблійної критики та визначати місце нових наукових знань у системі православного богослов'я, чинними, особливо наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст., були і внутрішні проблеми, зокрема: секуляризація та сцієнтизація суспільної свідомості; зниження авторитету християнської ідеології і церковної моралі на тлі кризи церковної культури загалом; поширення соціалістичного радикалізму.

Полеміка з представниками західної «негативної» біблійної критики вже з 1860-х рр. стала важливим складником київського духовно-

академічного біблієзнавства. Найпомітнішими вузлами цієї полеміки були застосування принципу еволюціонізму та методів історичної критики для визначення походження, авторства й історичної достовірності Біблії, а також питання про раціональну перевірку біблійних повідомлень даними конкретних наук: єгиптології та асиріології, астрономії, геології, порівняльної міфології. Відповідно, визначалися зміст та проблематика пошуків у царині ісагогіки (захист традиційної атрибуції біблійних текстів), біблійної історії (дискусії про межі застосування в її дослідженні й викладі історичної критики; конкретні питання історичності біблійних повідомлень) та біблійної герменевтики (зіставлення буквального й символічного тлумачення, визначення можливостей і меж історичної інтерпретації).

Систематична критика раціоналізму в біблієзнавстві XIX – початку XX ст. здійснювалася на основі історично-догматичного підходу, здатного захистити святість біблійних книг, а також «супранатуралістичного», провіденціалістського бачення історії. Герменевтичним підґрунтям цієї настанови київських академістів стала критика надбань західної біблійної науки крізь призму розуміння Біблії як Святого Письма та принципу єдності Писання й Передання. Критикуючи раціоналізм в західній біблеїстиці, київські академісти водночас схилилися до використання досвіду західної біблійної апологетики, підкреслюючи в творах закордонних авторів боротьбу «спіритуалістичних» і «натуралістично-критичних» поглядів на біблійну історію, приклади «традиційно-апологетичного опору», спрямованого проти раціоналістичних теорій.

Обговорюючи проблеми історичної критики Біблії та біблійної історії, київські біблієзнавці на початку XX ст. сформували виразну апологетичну реакцію на західний раціоналізм і низку внутрішніх чинників, які нівелювали роль Біблії в суспільній свідомості. Апологетика мала визначати наукові біблієзнавчі студії, академічне й шкільне викладання, приватне та публічне читання Біблії. Ядром біблійно-богословської апології залишалося релігійне, «об'явлене» знання; її підставою стало таке розуміння історичного процесу,

де головним був надприродний чинник, інтерпретований із позицій християнського персоналістичного монотеїзму, провіденціалізму і телеології та зафіксований у «священній» біблійній історії.

У специфічному конфесійному, ідейному й інтелектуальному контексті систематична наукова рефлексія зарубіжного й вітчизняного досвіду нагромадження й викладу знань про Біблію підкорювалася апологетичній інтенції речників та провідників офіційної церковної ідеології, коригувалася апологетичними запитамми щодо наукового й богословського пошуку, учбового викладу, практик просвіти та місіонерства. Потужний «охоронний», мотив ідеологічної реакції зі сторони офіційних представників духовно-академічної спільноти вплинув і на тодішню візію конкретних питань розвитку біблійних досліджень та викладання знань про Біблію. Становлення біблійно-апологетичної позиції стало важливою рисою загальної еволюції київської православної богословської культури.

Поряд з цим, упродовж XIX – початку XX ст. у КДА склалася традиція, що ґрунтувалася на історичному підході, на залученні до біблійних досліджень даних різних наук та актуальних закордонних джерел, як богословських, так і наукових. Важливою ознакою теоретизування київських біблієзнавців-академістів були пошуки «синергійного» зв'язку науки й богослов'я на біблійному ґрунті, зіставлення у цій царині теологічного та наукового дискурсів. Так, дотримуючись розуміння всесвітньої історії, де прообразом і смисловою домінантою була історія біблійна, деякі київські дослідники допускали визнання історичного розвитку релігійності людства. Це дозволяло їм застосовувати компаративній підхід до аналізу еволюції релігійних явищ, долало односторонність історичної рефлексії, здійснюваної з теїстичних і телеологічно-провіденціалістських позицій. У цьому вбачаємо, окрім біблійно-богословського компонента, ще й зародження в КДА елементів «проторелігієзнавства» на ґрунті біблійних досліджень.

Евристична цінність цієї інтелектуально-методологічної парадигми полягала в пошуку балансу між вірністю догматичній традиції й

можливостями наукової раціональності. Цей пошук був продуктивним для розвитку православного біблієзнавства як галузі досліджень, здатної розвиватися і в богословському, і в науково-критичному аспектах.

Відтак, протягом ХІХ – початку ХХ ст. у КДА в царині дослідження та викладання Біблії транслиювалася в часі системна цілісність, що виникла на основі реальної спадкоємності формованих православною догматикою, святоотцівською спадщиною, закордонною та вітчизняною критично-дослідницькою й апологетичною літературою засадничих віроповчальних позицій, методологічних і герменевтичних програм, дослідницьких і викладацьких практик (підготовка за «кафедрами», зв'язок «учительства-учнівства»). Сформувалася справжня «школа», або «традиція» – дослідницько-викладацька спільнота в єдиному комунікативному просторі, із спадковістю категоріального апарату та герменевтичних принципів біблієзнавчого знання, творчим опрацюванням власного досвіду й критичною рецепцією здобутків інших традицій. Окрім того, «шкільний» характер феномену дозволяє впевнено говорити про реальність «біблієзнавства київської духовно-академічної школи» в безпосередньому розумінні – як необхідного компонента духовної освіти. Водночас, нівеляція протягом ХХ ст. ретрансляційного потенціалу київської духовно-академічної культури перервала поступ біблієзнавства у КДА як справжньої традиції.

Культурно-національна ідентичність київського духовно-академічного біблієзнавства формувалася в умовах, коли іноземний та іновірний досвід вивчення Біблії адаптувався до православної мовної і літургійної специфіки. Релігійно-культурна уніфікація за великоросійськими зразками, одним з форпостів якої у ХІХ ст. стала КДА, сформувала надетнічну «імперську ідентичність», риси котрої (православність, «самодержавність», становість, належність до регіонального різновиду «руської православної народності») визначали виховану в рамках церковно-освітніх інституцій свідомість більшості київських духовно-академічних біблієзнавців.

Водночас регіональна й особистісна визначеність, обмін впливами з навколишнім культурним середовищем надавали духовно-академічному біблієзнавству «київських» ознак. Тому, не маючи прямого відношення до української ідеї, викладацька й науково-дослідна діяльність професорів-біблієзнавців КДА у доволі контроверсійний спосіб була причетною до формування інтелектуального середовища, в якому народився феномен українства. Опосередкованим свідченням про це стала участь частини професорів КДА в українському житті у перші пореволюційні роки.

Доробок київської духовно-академічної спільноти ХІХ – початку ХХ ст. у царині дослідження Біблії та викладання знань про неї, популярної просвіти й виховання на біблійному ґрунті знаменував нову добу в досягненні Київською духовною академією власної духовної й теоретичної спадщини, в її інтеграції до вітчизняного й європейського наукового, богословського, освітнього процесів. Зразки високої наукової фаховості та богословської культури, продемонстровані викладачами й вихованцями КДА у цій галузі, і сьогодні свідчать про наукову значущість київської духовно-академічної традиції в біблієзнавстві та про необхідність її дальшого вивчення.

Здійснене дисертаційне дослідження пропонує продуктивну модель історико-релігієзнавчої реконструкції київського духовно-академічного біблієзнавства. Ця робота загально окреслює широту проблемного поля та значущість наукового вивчення київської духовно-академічної традиції біблійних досліджень і викладів. Таким чином, у сучасному вітчизняному академічному середовищі, як світському, так і церковному, актуалізується новий напрям наукових досліджень. На цьому етапі репрезентований такий загальний погляд на предмет, який уможливорює новий імпульс розвитку сучасного українського біблієзнавства (а ширше – богослов'я та релігієзнавства) як в духовній, так і в світській школі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Архівні документи

1. Богдашевский Дмитрий Иванович. 1. Биографические сведения и список печатных трудов. 2. Визитная карточка. Прилож. : конверт. [Рукопис] / Дмитрий Иванович Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 1202. – 6 арк., 2 док.
2. [Богдашевский Д. И.] Евангелие от Луки. Заметки и материалы. 1917 г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 147. – 1 зош.
3. [Богдашевский Д. И.] Заметки о книге деяний апостольских. 1907-09 гг. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 151. – 2 зош.
4. [Богдашевский Д. И.] Заметки о послании к Эфесянам. 1900 годы. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 157. – 1 зош.
5. [Богдашевский Д. И.] Заметки об эсхатологических беседах Христа. 1906 г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 153. – 1 зош.
6. [Богдашевский Д. И.] Конспект лекций о евангелии от Иоанна и о книге Деяний апостольских. 1910–11 уч. г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 106. – 2 арк.
7. [Богдашевский Д. И.] Конспекты лекций по Новому завету прочитанных профессором КДА Богдашевским Дмитрием Ивановичем 1907/08 уч. г. Стеклограф [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт

рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 63. – 186 арк.

8. [Богдашевский Д. И.] Конспект лекций по священному писанию Нового Завета прочитанные студентам КДА профессором Богдашевским в 1909/10 уч. г. Стеклограф [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 128. – 88 арк.

9. [Богдашевский Д. И.] [Василий (Богдашевский), еп.] Конспект лекций по священному писанию Нового Завета прочитанные студентам КДА профессором Богдашевским в 1916/17 уч. г. Стеклограф [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 129. – 61 арк.

10. [Богдашевский Д. И.] Конспекты, выписки и материалы, относящиеся к изъяснению деяний апостольских. 1901, 1920 гг. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 145. – 4 зош.

11. [Богдашевский Д. И.] Конспекты и материалы о соборных посланиях 1904-1906 гг. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 141. – 3 зош.

12. [Богдашевский Д. И.] Конспекты и заметки о втором соборном послании апостола Петра. январь 1908 [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 144. – 1 зош.

13. [Богдашевский Д. И.] Курс лекций по священному писанию Нового завета читанных професоором Дм. Ив. Богдашевским в 1908/09 уч. г. Стеклограф [Рукопис] / Д. И. Богдашевский // Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 112.

14. [Богдашевский Д. И.] Материалы для «Экзегетических записок» март 1909 г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису

Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 140. – 1 зош.

15. [Богдашевский Д. И.] Материалы и заметки к изъяснению евангелия от Иоанна. 1911 г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 156. – 1 зош.

16. [Богдашевский Д. И.] Материалы к истории евангелия от Матфея. 1910–13 гг. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 154. – 6 зош.

17. [Богдашевский Д. И.] Материалы по изучению новозаветных книг. 1905 г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 148. – 1 зош.

18. [Богдашевский Д. И.] «О евангелиях и священной истории». 20 января 1902 г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 123. – 24 арк.

19. [Богдашевский Д. И.] Об апокалипсисе. Заметки 1900 г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 152. – 1 зош.

20. [Богдашевский Д. И.] Обзорение чтений [доцента Д. Богдашевского] по Св[ященному] Писанию Нового Завета студентам III курса в 1897/98 учебном году [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 901. – Арк. 28–30 зв. – 3 арк.

21. [Богдашевский Д. И.] Обзорение чтений [доцента Д. Богдашевского] по Свящ[енному] Писанию Н[ового] Завета студентам IV курса в 1897/98 учебном году [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт

рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 901. – Арк. 1–2 зв. – 2 арк.

22. [Богдашевский Д. И.] Обзорение чтений Нового завета в 1898/99 уч. г. 3 ед. 8 лл. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 58. – 8 арк.

23. [Богдашевский Д. И.] «Послание апостола Павла к Ефессянам» [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 146. – 1 од. – 340 лл.

24. [Богдашевский Д. И.] Программа лекций по священному писанию, прочитанных ординарным профессором КДА Богдашевским Дмитрием Ивановичем в 1908 / 09 уч. г. Стеклограф [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 64. – 68 арк.

25. [Богдашевский Д. И.] Программа лекций по Священному Писанию Нового Завета 1913–14 уч. г. Стеклограф [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 111. – 14 арк.

26. [Богдашевский Д. И.] Программа чтений по Св[ященному] Писанию Нового Завета студентам III курса в 1904/5 учебном году [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – №. 901. – Арк. 3–4 зв. – 2 арк.

27. [Богдашевский Д. И., свящ., прот.] Программа чтений по святому писанию Нового завета студентам III курса КДА в 1910/11 уч. г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 50. – 5 арк.

28. [Богдашевский Д. И.] Программы чтения лекций и билеты по священному писанию Нового завета 1899, 1903–1904 уч. г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 76.

29. [Богдашевский Д. И.] Богдашевский Дмитрий Иванович. Программы и билеты по курсу святого писания Нового завета. 1904–1905 уч. г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 110.

30. [Богдашевский Д. И.] Программа чтений по святому писанию Нового завета студентам III курса КДА в 1910/11 уч. г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 50. – 5 арк.

31. [Богдашевский Д. И.] Экзегетические заметки на евангелие от Луки. Июнь 1922 г. [Рукопис] / Д. И. Богдашевский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 191. – № 155. – 1 зош.

32. Глаголев Александр Александрович 1. Анкетные данные Прилож.: конверт [Рукопис]. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 1347. – 2 арк.

33. Глаголев Александр Александрович. Библейская археология. Распространенная программа и часть конспектов – студентов II курса. 1900/01, 1902/03 уч. гг. [Рукопис] / Александр Александрович Глаголев. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 15661.

34. Гуляев Спиридон Васильевич 1. Краткие биографические сведения и ссылки на источники со сведениями о Гуляеве. 2. Препроводительное письмо. [Рукопис]. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 1401. – 2 арк., 2 док.

35. Дроздов Николай Михайлович 1. Биографические сведения Прилож.: конверт. [Рукопис]. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 1445. – 10 арк.

36. Журнал собраний конференции Киевской духовной академии за 1856 г. Копия [Машинопис]. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/4. – арк. 881–918. – 38 арк.

37. Журнал собраний конференції Київської духовної академії за 1857 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/5. – арк. 919–963. – 45 арк.

38. Журнал собраний конференції Київської духовної академії за 1858 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/6. – арк. 964–990. – 27 арк.

39. Журнал засідань конференції Київської духовної академії за 1859 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/7. – арк. 990–1023. – 34 арк.

40. Журнал засідань конференції Київської духовної академії за 1860 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/8. – арк. 1024–1052. – 29 арк.

41. Журнал засідань конференції Київської духовної академії за 1861 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/9. – арк. 1053–1086. – 34 арк.

42. Журнал засідань конференції Київської духовної академії за 1862 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/10. – арк. 1087–1115. – 29 арк.

43. Журнал засідань конференції Київської духовної академії за 1863 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/11. – арк. 1116–1167. – 52 арк.

44. Журнал засідань конференції Київської духовної академії за 1864 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/12. – арк. 1168–1195. – 28 арк.

45. Журнал засідань конференції Київської духовної академії за 1865 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки

України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/13. – арк. 1196–1221. – 26 арк.

46. Журнал засіданий конференції Київської духовної академії за 1866 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/14. – арк. 1222–1237. – 16 арк.

47. Журнал засіданий конференції Київської духовної академії за 1867 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/15. – арк. 1238–1278. – 41 арк.

48. Журнал засіданий конференції Київської духовної академії за 1868 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/16. – арк. 1279–1329. – 52 арк.

49. Журнал засіданий конференції Київської духовної академії за 1869 г. Копія [Машинопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 59/17. – арк. 1330–1409. – 80 арк.

50. Іваницький Віктор Федорович 1. Анкетні данні Прилож.: конверт. [Рукопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 1493. – 2 арк.

51. Капустин Андрей Іванович, [Антонин] 1. Біографічні свідчення Прилож.: конверт. [Рукопис]. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 1529. – 1 арк.

52. О Владимире Петровиче Рыбинском. Из воспоминаний бывшего профессора Киевской Духовной Академии В. Ф. Іваницкого. – [Рукопис] / Віктор Федорович Іваницький. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 33. – Од. 888. – 16 арк. – Арк. 1–8 (зв.).

53. [Олесницкий Аким Алексеевич]. Билеты по библейской археологии [Рукопис] / Аким Алексеевич Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1784.

54. Олесницкий А. А. Занятия и обычаи древних евреев. Материалы к монографии (70–80 pp. XIX ст.) [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1794. – 444 арк.

55. Олесницкий А. А. Как понимали Мессию иудеи при Христе? Заметки к диспуту [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1789.

56. Олесницкий А. А. Книга Иова. Исследование [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1783. – 9 зош.

57. Олесницкий А. А. Книга Песнь Песней Соломона. Черновик исследования [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1777.

58. Олесницкий А. А. Книга Притчей. Исследование по Деличу, Берто и Геф [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Р НБУВ. – Ф. 160. – № 1776.

59. Олесницкий А. А. Книга пророка Иеремии. Исследование [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1779.

60. Олесницкий А. А. Книга пророка Исаяи. Исследование [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1783. – 10 зош.

61. Олесницкий А. А. [Олесницкий Аким Алексеевич]. Конспекты по библейской археологии [Рукопис]. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1790.

62. Олесницкий А. А. Лекции проф. А. А. Олесницкого по еврейскому языку, читанные студентам словесного отделения I курса киевской академии 1888–9 академическом году, записанные студентом

П. Кудрявцевым в четверть, на 57 стр. [Рукопис]. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – ДА. – Ф. 811. – № 1794. – 57 арк.

63. Олесницкий А. А. набросок дневниковой записи или корреспонденции о русском празднике на Елсаке (Иерусалим) 24 августа 1886 г. [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1787.

64. Олесницкий А. А. О библейских животных [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1801.

65. Олесницкий А. А. О внешнем выражении общей идеи Закона Моисеева в литургических подробностях. Отрывки из монографии (II половина XIX ст.) [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1803.

66. Олесницкий А. А. О Псалтыри. Статья [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1775. – 16 зощ.

67. Олесницкий А. А. Обычаи и нравы древних евреев. (70–80 гг. XIX в.). Материалы к монографии. 533 лл. [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1795 – 533 арк.

68. Олесницкий А. А. Переводы Ветхого Завета. Исследование. [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1782. – 8 зощ.

69. Олесницкий А. А. Письмо 9 сент. 1894 г. К. П. Победоносцеву из Киева в Петербург о мистико-библейской литературе [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. XIII. – № 4328. – 2 арк.

70. Олесницкий А. А. Победоносцеву К. П. письмо 20 янв. 1903 г. в Петербург о Евангелии, переведенном на русский язык Победоносцевым

[Рукопис] / А. А. Олесницький. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. XIII. – № 4752. – 2 арк.

71. Олесницький А. А. [Олесницький Аким Алексеевич]. Плани курса по библейской археологии. Приложение: фото модели Шика – реконструкция храмов Соломона и Ирода, печатный план Иерусалима, эскизы еврейских надписей [Рукопис] / А. А. Олесницький. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1806.

72. Олесницький А. А. Понятие о библейской археологии и об обычаях древних евреев (70 – 80 гг. XIX ст.) [Рукопис] / А. А. Олесницький. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1793. – 349 арк.

73. Олесницький А. А. Поучение в неделю о блудном сыне [Рукопис] / А. А. Олесницький. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1786.

74. Олесницький А. А. Признаки пришествия Мессии по Талмуду (II пол. XIX ст.) [Рукопис] / А. А. Олесницький. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1802. – 2 арк.

75. Олесницький А. А. [Олесницький Аким Алексеевич]. Программа лекций по библейской археологии для студентов Киевской дух. академии 1892–1896 [Рукопис] / А. А. Олесницький. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1797. – 7 арк.

76. Олесницький А. А. [Олесницький А.А.] Программа по еврейской грамматике (2 пол. XIX ст.). Черновик [Рукопис] / А. А. Олесницький. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1796. – 2 арк.

77. Олесницький А. А. Псалмы I–IV. Перевод с комментарием. Черновик (Карандаш) [Рукопис] / А. А. Олесницький. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1805. – 4 арк.

78. Олесницкий А. А. Пятикнижие. Исследование. [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1781. – 14 зош.

79. Олесницкий А. А. Слово в неделю Закхея [Рукопис] [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1785.

80. Олесницкий А. А. Тенденциозные корректуры иуд. книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета. Опубл. в «Трудах» КДА [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1773.

81. Олесницкий А. А. Черновики проповедей о страданиях Иисуса [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1800.

82. Покровский Федор Яковлевич 1. Анкетные данные [Рукопис]. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 1913. – 2 арк.

83. Поснов Михаил Эммануилович. Биографические сведения. Прилож.: конверт [Рукопис]. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 1942. – 2 арк.

84. Рыбинский В. П. К истории КДА. Курс 1887–1891 гг. Воспоминания [Рукопис] / В. П. Рыбинский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 33. – № 973. – 73 арк.

85. Рыбинский В. П. Конспект лекций по «Священному Писанию Ветхого Завета», прочитанных студентам Киевской духовной академии Рыбинским В. П. в 1914/15 учеб. году. 49 лл. [Рукопис] / В. П. Рыбинский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1853. – 49 арк.

86. Рыбинский Владимир Петрович. Св. Писание ветхого завета, учительные и пророческие книги. Конспекты лекций студентов II курса.

1902–03 гг. [Рукопис] / В. П. Рыбинский. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1854.

87. Сольский С. М. Обзорение опытов протестантських богословов в объяснении сходства и несогласия в евангелиях (магист. дис.) [Рукопис] . – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 304. – № 355.

88. Фонд дисертацій Київської духовної академії. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 304.

89. Фонд рукописів Церковно-археологічного музею при КДА. – Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – ДА.

90. Формулярный список о службе доцента Академии Богдашевского Дмитрия Ивановича за 1892 г. [Рукопис]. – Центральный державный історичний архів України, м. Київ. – Ф. 711. – оп. 1. т. 2. – № 10901.

91. Формулярный список о службе ректора академии архим. Василия (Богдашевского) за 1914 г. [Рукопис]. – Центральный державный історичний архів України, м. Київ. – Ф. 711. – оп. 1. т. 2. – № 10902.

92. Формулярный список о службе ординарного профессора Киевской духовной академии Глаголева Александра Александровича [Рукопис]. – Центральный державный історичний архів України, м. Київ. – Ф. 711. – оп. 1. – т. 2. – № 10906. – 4 арк.

93. Формулярный список о службе экстраординарного профессора Киевской духовной академии Иваницкого Виктора Федоровича за 1907 г. [Рукопис]. – Центральный державный історичний архів України, м. Київ. – Ф. 711. – оп. 1. т. 2. – № 10918.

94. Формулярный список о службе экстраординарного профессора Киевской духовной академии Поснова Михаила Эммануиловича [Рукопис]. – Центральный державный історичний архів України, м. Київ. – Ф. 711. – оп. 1. т. 2. – № 10950.

95. Формулярный список о службе экстраординарного профессора Киевской духовной академии, статского советника Влад[имира] Петр[овича] Рыбинского за 1908 год [Рукопис]. – Центральный державний історичний архів України, м. Київ. – Ф. 711. – оп. 1. т. 2. – № 10955. – 14 арк.

96. Формулярный список о службе заслуженного ординарного профессора Киевской духовной академии Сольського Степана Михайловича за 1879 г. [Рукопис] . – Центральный державний історичний архів України, м. Київ. – Ф. 711. – оп. 1. т. 2. – № 10959.

97. Формулярный список о службе ректора и ординарного профессора Киевской духовной академии, магистра, епископа Филарета за 1874 г. [Рукопис] . – Центральный державний історичний архів України, м. Київ. – Ф. 711. – оп. 1. т. 2. – № 10918.

98. Царевский Арсений Семенович. Анкетные данные 20 января 1911 г. [Рукопис] . – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 175. – № 2251. – 2 арк. + конверт

II. Опубліковані джерела

99. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 г.г.) [Текст] : авт. введ., примеч. Н. И. Петров. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1904 – 1908. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 г.г.). Т. 1. (1721–1750 г.г.). Ч. 1 / авт. введ. примеч. Н. И. Петров. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1904. – XXXII, 463 с.

100. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 г.г.) [Текст] / авт. введ., примеч. Н. И. Петров. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1904 – 1908. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 г.г.). Т. 2 (1751–1762 г.г.) / авт. введ., примеч. Н. И. Петров. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1906. – XXXVII, 533 с.

101. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 г.г.) [Текст] / авт. введ., примеч. Н. И. Петров. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1904 – 1908. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 г.г.). Т. 5. Царствование Екатерины II (1762–1795 г. г.). Киевский митрополит Самуил Миславский (1783–1795 г. г.) / авт. введ., примеч. Н. И. Петров. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1908. – XLI, 637 с.

102. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение III (1796–1869 г.г.). Т. 1. (1796–1803 г.г.) / авт. предисл., введ., примеч. Ф. И. Титов. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1910. – LV, 792 с.

103. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение III (1796–1869 г.г.) [Текст]. Т. 2. (1804–1808) / авт. предис., введ., примеч. Ф. И. Титов. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1911. – CXXXIII, 666.

104. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение III (1796–1869 г.г.) [Текст]. Т. 3. (1809–1812 г. г.) / авт. предис., введ., примеч. Ф. И. Титов. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1912. – CLXXVIII, 914.

105. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение III (1796–1869 г.г.) [Текст]. Т. 4. (1813–1819 г.г.) / авт. предис., введ., примеч. Ф. И. Титов. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1913. – XCVIII, 928.

106. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией [Текст]. – Т. 1. 1340–1506 гг. – СПб. : Тип. Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1846. – 420 с.

107. [Арсений (Москвин), митр.] Отзыв высокопреосвященнейшего Арсения, митрополита Киевского о сочинении «Происхождение книги Иова», представленном Ректором и ординарным профессором Академии архимандритом Филаретом для получения степени доктора богословия [Текст] / митр. Арсений (Москвин) / Протоколы заседаний Совета КДА // ТКДА. – 1874. – № 4. – С. 215–227.

108. Археографический сборник документов, относящийся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа. – Т. 9. – Вильна : печатня О. Блюмович, 1870. – 496 с.

109. [Богдашевский Д. И.] Отзыв доцента Д. Богдашевского о поданном на соискание степени магистра богословия сочинении кандидата Федора Титова «Первое послание св. ап. Павла к Фессалоникийцам. Опыт исагогико-критико-экзегетического исследования» [Текст] / Д. И. Богдашевский / Извлечение из Протоколов Совета Киевской духовной академии за 1892/93 учебный год. 26 мая 1893 г. // ТКДА. – 1893. – № 10. – Приложение. – С. 105–107.

110. [Богдашевский Д. И.] Отзыв доцента Д. Богдашевского о сочинении студента С. Георгиевского «Изложение содержания с кратким объяснением 9, 10 и 11 глав послания ап. Павла к Римлянам» [Текст] / Д. И. Богдашевский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1892/93 учебный год. 1893 года 10 июня // ТКДА. – 1893. – № 11. – Приложение. – С. 146–148.

111. [Богдашевский Д. И.] Отзыв доцента Д. Богдашевского о сочинении студента Михаила Мухина «Изложение содержания с кратким объяснением послания ап. Павла к Колоссянам» [Текст] / Д. И. Богдашевский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1892/93 учебный год. 10 июня 1893 г. // ТКДА. – 1893. – № 12. – Приложение. – С. 199–201.

112. [Богдашевский Д. И.] Отзыв доцента Д. Богдашевского о сочинении студента Александра Кроткова «Изложение содержания с кратким объяснением первых восьми глав послания ап. Павла к Римлянам» [Текст] / Д. И. Богдашевский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1892/93 учебный год. 11 июня 1893 г. // ТКДА. – 1893. – № 12. – Приложение. – С. 222–223.

113. [Богдашевский Д. И.] Отзыв доцента Д. Богдашевского о сочинении студента Иосифа Орехова «Изложение содержания с кратким объяснением 12–16 глав послания ап. Павла к Римлянам» [Текст] /

Д. И. Богдашевский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1892/93 учебный год. 12 июня 1893 г. // ТКДА. – 1893. – № 12. – Приложение. – С. 226–227.

114. [Богдашевский Д. И.] Отзыв доцента Дим. Богдашевского о сочинении студента Сергея Савинского «Эсхатологическая беседа Христа Спасителя (Матф. гл. 24; ср. Марк. гл. 13 и Лук. гл. 21)» [Текст] / Д. И. Богдашевский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1900–учебный год. 5–6 июня 1901 г. // ТКДА. – 1902. – т. I. – Приложение. – С. 381–383.

115. [Богдашевский Д. И.] Отзыв [доцента Д. Богдашевского] о печатном сочинении преподавателя Таврической духовной семинарии иеромонаха Георгия (Ярошевского) под заглавием: «Соборное послание св. апостола Иакова», представленного на степень магистра богословия [Текст] / Д. И. Богдашевский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1900–1901 учебный год. 15 марта 1901 года // ТКДА. – 1901. – № 12. – Приложение. – С. 234–240.

116. [Богдашевский Д. И.] Отзыв экстраординарного профессора Д. Богдашевского о сочинении студента Димитрия Знаменского «Учение св. апостола Иоанна в четвертом Евангелии о лице Иисуса Христа» [Текст] / Д. И. Богдашевский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 учебный год // ТКДА. – 1902. – № 9. – Приложение. – С. 283–285.

117. [Богдашевский Д. И.] Отзыв экстраординарного профессора Д. Богдашевского о сочинении студента Василия Ивановского «Рабство у древних евреев» [Текст] / Д. И. Богдашевский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 учебный год // ТКДА. – 1902. – № 9. – Приложение. – С. 293–294.

118. [Булгаков А. И.] Отзыв доцента Аф. Булгакова о сочинении студента Василия Экземплярского «Библейское и святоотеческое учение о сущности священства» [Текст] / А. И. Булгаков / Извлечение из Протоколов

Совета КДА за 1900–1901 учебный год. 5–6 июня 1901 г. // ТКДА. – 1902. – т. I. – Приложение. – С. 419–420.

119. [Відгук Ради КДА на магістерську дисертацію доцента О. Глаголева «Ветхозаветное библейское учение об ангелах», подану на здобуття Макаріївської премії для вихованців академії та Постанова про присудження подвійної студентської Макаріївської премії.] [Текст] // Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1900–1901 учебный год. 15 марта 1901 г. // ТКДА. – 1902. – № 1. – Приложение. – С. 253–255.

120. Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ [Текст] // Полное собрание законов Российской империи. – Первое собрание. – Т. XXXII. – СПб., 1830. – № 25673. – § 442–479. – С. 950–954.

121. [Глаголев А.А.] Отзыв доцента А. Глаголева о сочинении преподавателя Тульчинского епархиального женского училища действительного студента академии Якова Маяковского «Ветхозаветные праздники седьмого месяца» [Текст] / А. А. Глаголев / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 учебный год. 15 марта 1901 г. // ТКДА. – 1902. – т. I. – Приложение. – С. 259–261.

122. [Глаголев А. А.] Отзыв доцента А. Глаголева о сочинении студента Павла Красина «Государственный культ израильского (десятиколенного) царства» [Текст] / А. А. Глаголев / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1900–1901 учебный год. 5–6 июня 1901 г. // ТКДА. – 1902. – т. I. – Приложение. – С. 350–351.

123. [Глаголев А. А.] Отзыв доцента А. Глаголева о сочинении студента Леонида Крылова «Древне-еврейские обеты» [Текст] / А. А. Глаголев / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1900–1901 учебный год. 5–6 июня 1901 г. // ТКДА. – 1902. – т. I. – Приложение. – С. 353–355.

124. [Глаголев А. А.] Отзыв доцента А. Глаголева о сочинении студента Николая Джурича «Ветхозаветные имена Божии: Элогим, Иегова,

Адонай и другие; их значение и употребление» [Текст] / А. А. Глаголев / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 учебный год // ТКДА. – 1902. – № 9. – Приложение. – С. 277–278.

125. [Глаголев А. А.] Отзыв доцента А. Глаголева о сочинении студента Андрея Жукова «Теократические приношения или подати по Закону Моисееву» [Текст] / А. А. Глаголев / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 учебный год // ТКДА. – 1902. – № 9. – Приложение. – С. 280–282.

126. [Глаголев А. А.] Отзыв [экстраординарного профессора прот. А. Глаголева] о печатном сочинении экстраорд. проф. Имп. Киевской духовной академии Владимира Рыбинского под заглавием «Самаряне. Обзор источников для изучения самарянства. История и религия самарян» (К., 1913), представленном на соискание степени доктора богословия [Текст] / А. А. Глаголев // Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1912-13 учебный год. – К., 1913. – С. 298–312.

127. [Голосування та постанова про удостоєння ступеня магістра богослов'я] вследствие признания удовлетворительной состоявшейся защиты Херсонским епархиальным миссионером Михаилом Кальневым сочинения его: «Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов» и на основании признанной 27 марта 1914 года достаточности самого сочинения для степени магистра богословия [Текст] / Извлечение из журналов Совета Императорской Киевской Духовной Академии за 1914–1915 учебный год. Журнал от 11 февраля 1915 года // ТКДА. – 1915. – т. 3. – № 12. – Приложение. – С. 177–178.

128. [Голубев С. Т.] Отзыв сверхштатного заслуженного ординарного профессора С. Голубева о печатном сочинении Херсоно-Одесского миссионера, кандидата богословия, Михаила Кальнева, под заглавием: «Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов» (Одесса, 1913), представленном на соискание степени магистра богословия [Текст] / С. Т. Голубев / Извлечение из журналов Совета Императорской КДА за 1913

– 1914 учебный год. 1914 года 27 марта // ТКДА. – 1914. – № 12. – Приложение. – С. 273–279.

129. Донесение комиссии из профессоров И. Королькова, Н. Мухина и священ. А. Глаголева [о распределении находящихся в распоряжении Совета Академии премий за ученые труды наставников и воспитанников Академии, помещенные в академическом журнале за истекший 1906-й год] [Текст] / И. Н. Корольков, Н. Мухин, А. А. Глаголев / Извлечение из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1907–1908 учебный год. 1907 года 4 и 6 сентября // ТКДА. – 1907. – № 11. – Приложение. – С. 25–32; № 12. – Приложение. – С. 33.

130. Донесение комиссии по пересмотру правил для руководства по составлению примечаний к русскому изданию Библии от 23 февраля [Текст] / Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1876/77 уч. год. 1877 года 25 февраля // ТКДА. – 1877. – № 8. – Приложение. – С. 231.

131. Доставленные помощниками ректора Академии, во исполнение 1 ст. журнала общего собрания Совета ее от 31 марта 1883 года, темы на премию Высокопреосвященного Макария, учрежденную по случаю 50-летнего юбилея Академии [Текст] / Протоколы заседаний Совета Киевской Духовной Академии за 1882/3 учебный год. 1883 года 30 мая // ТКДА. – 1883. – № 12. – С. 222–223.

132. [Иваницкий В. Ф.] Отзыв [доцента В. Иваницкого] о печатном сочинении экстраорд. проф. Импер. Киевской духовной академии Владимира Рыбинского под заглавием «Самаряне. Обзор источников для изучения самарянства. История и религия самарян» (К., 1913), представленном на соискание степени доктора богословия [Текст] / В. Ф. Иваницкий // Извлечение из журналов Совета Киевской духовной академии за 1912–13 учебный год. – К., 1913. – С. 312–352.

133. Извлечение из протоколов заседаний Совета Киевской духовной академии за 1885/6 учебный год. 1885 года 20 декабря [Текст] // ТКДА. – 1886. – № 8. – Приложение. – С. 33–64.

134. Извлечение из протоколов Совета Киевской Духовной Академии за 1887/88 учебный год. 1887 года 5 сентября [Текст] // ТКДА. – 1888. – Т. 2. – № 5. – С. 17–32.

135. Извлечение из Протоколов Совета Киевской духовной академии за 1888/89 учебный год [Текст]. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1890.

136. Извлечение из протоколов Совета КДА за 1889/90 учебный год [Текст]. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891.

137. Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1891/92 учебный год. 1892 года 11 февраля, 27 марта, 15 апреля, 9 и 11 июня [Текст] // ТКДА. – 1893. – № 3. – Приложение. – С. 97–144.

138. Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1891/92 учебный год. 1892 года 30 октября [Текст] // ТКДА. – 1893. – № 9. – Приложение.

139. Извлечение из протоколов Совета КДА за 1893/94 учебный год. 1894 года 29 марта, 10, 11 июня 1894 года [Текст] // ТКДА. – 1894. – № 10. – Приложение. – С. 129–192.

140. Извлечение из Журналов Совета КДА за 1910–1911 учебный год [Текст]. – К. : Тип. Петр Барский в Киеве, 1911.

141. Извлечение из Журналов Совета КДА за 1910–1911 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1912. – № 1. – Приложение.

142. Извлечение из журналов Совета Императорской Киевской Духовной Академии 1915–1916 учебный год. 1915 года 10 октября, 3 и 27 ноября, 18 и 21 декабря [Текст] // ТКДА. – 1916. – № 11. – С. 1–112; 1915 года 21 декабря // ТКДА. – 1917. – № 1. – С. 113–176; 1915 года 21 декабря; 1916 года 26 января // ТКДА. – 1917. – № 9–12. – С. 177–200.

143. [Ковальницкий М. Г.] Отзыв [заслуженного экстраординарного профессора М. Ковальницкого] о представленном на соискание степени магистра богословия печатном сочинении и. д. доцента Академии кандидата

Владимира Рыбинского под заглавием «Древнееврейская суббота» [Текст] / М. Г. Ковальницкий / Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии за 1892/93 учебный год. 10 июня 1893 года // ТКДА. – 1893. – № 10. – Приложение. – С. 102–105.

144. [Корольков И. Н.] Отзыв экстраординарного профессора И. Королькова о сочинении студента Андрея Жукова «Теократические приношения или подати по Закону Моисееву» [Текст] / И. П. Корольков / Извлечения из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 учебный год // ТКДА. – 1902. – № 9. – Приложение. – С. 281–282.

145. [Корольков И. Н.] Отзыв экстраординарного профессора прот. И. Королькова о сочинении студента Виталия Ремезова «Торговые сношения у древних евреев по Библии и Талмуду» [Текст] / И. П. Корольков / Извлечения из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 учебный год // ТКДА. – 1902. – № 10. – Приложение. – С. 328.

146. [Линицкий П. И.]. Отзыв экстраординарного профессора Киевской Академии Петра Линицкого о сочинении Ак. Олесницкого: «Иерусалим и его древние памятники» [Текст] / П. И. Линицкий / Протоколы заседаний Совета Киевской Духовной Академии. 1876 года 26 ноября // ТКДА. – 1877. – № 4. – Приложение. – С. 135–144; № 5. – С. 145–151.

147. [Малинин В. Н.] Составленный экстраординарным профессором Академии, Вас. Малининым, по поручению Совета ея от 28 мая 1887 года, подробный отзыв о представленном в рукописи на степень магистра сочинении учителя Волынской духовной семинарии Григория Крыжановского на тему: «Рукописные евангелия Киевских книгохранилищ. Исследование языка и сравнительная характеристика текста» [Текст] / В. Н. Малинин / Извлечения из протоколов Совета КДА за 1887/8 учебный год. 1887 года 1 декабря // ТКДА. – 1888. – № 7. – С. 80; № 11. – С. 81–87.

148. [Михаил, (Лузин), еп.] Отзыв заслуженного ординарного профессора епископа Михаила о сочинении студента Ивана Случевского на тему: «Св. пророк Моисей как законодатель еврейского народа» [Текст] /

еп. Михаил (Лузин) / Протоколы заседаний Совета КДА за 1881/2 учебный год. 1882 года 11 июня // ТКДА. – 1882. – № 9. – Приложение. – С. 210–212.

149. [Обговорення, голосування та постанова про допущення до захисту друкованого твору Херсоно-Одеського місіонера, кандидата богослов'я, Михайла Кальнева, під назвою: «Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов» (Одесса. 1913), представленого на здобуття ступеня магістра богослов'я] [Текст] / Извлечение из журналов Совета Императорской КДА за 1913 – 1914 учебный год. Журнал от 27 марта 1914 года // ТКДА. – 1915. – № 1. – Приложение. – С. 303–307.

150. [Олесницкий А. А.] Отзыв доцента Акима Олесницкого о сочинении «Происхождение книги Иова», представленном Ректором и ординарным профессором Академии архимандритом Филаретом для получения степени доктора богословия [Текст] / А. А. Олесницкий / Протоколы заседаний Совета КДА за ноябрь и декабрь 1872 года. 28 ноября // ТКДА. – 1873. – № 3. – С. 173–181.

151. [Олесницкий А. А.] Отзыв экстраординарного профессора Акима Олесницкого о сочинении Ф. Покровского «Критичний разбор сочинения Евальда «Alterh?mer des Volkes Israel» [написанном на ученую степень кандидата богословия] [Текст] / А. А. Олесницкий / Протоколы заседаний Совета КДА за июнь 1873 года. 8 июня // ТКДА. – 1873. – № 11. – С. 471–473.

152. [Олесницкий А. А.]. Правила для руководства при предполагаемом составлении в Киевской духовной Академии объяснительных примечаний к русскому тексту Библии (учительных книг), составленные, по поручению Совета Академии, экстраординарным профессором Ак. Олесницким [Текст] / А. А. Олесницкий / Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1876/77 уч. год. 1877 года 25 февраля // ТКДА. – 1877. – № 8. – Приложение. – С. 231–237.

153. [Олесницкий А. А.] Отзыв экстраординарного профессора Киевской дух. Академии Акима Олесницкого о сочинении

экстраординарного профессора той же Академии Ст. Сольского, представленном на степень доктора богословия, под заглавием: «Сверхъестественный элемент в новозаветном Откровении по свидетельствам евангелий и посланий апостола Павла» [Текст] / А. А. Олесницкий / Протоколы заседаний Совета КДА. 1877 года 9 сентября // ТКДА. – 1878. – № 5. – Приложение. – С. 87–96.

154. [Олесницкий А. А.] Отзыв экстраординарного профессора Ак. Олесницкого о сочинении студента IV курса Арсения Царевского, представленного на степень магистра богословия, под заглавием «Происхождение и состав 1 и 2 кн. Паралипоменон» [Текст] / А. А. Олесницкий / Протоколы заседаний Совета КДА. 1878 года 13 июня // ТКДА. – 1878. – № 12. – Приложения. – С. 520–524.

155. [Олесницкий А. А.] Отзыв экстраординарного профессора Ак. Олесницкого о сочинении студента Павла Окнова на тему: «Отношение масоретского текста книги пророка Исая переводу Септуагинты» [Текст] / А. А. Олесницкий / Протоколы Совета КДА за 1881/2 учебный год. 1882 года 11 июня // ТКДА. – 1882. – № 9.–Приложение. – С. 219–221.

156. [Олесницкий А. А.] Отзыв экстраординарного профессора Ак. Олесницкого о сочинении студента Евгения Бекетовского на тему: «Св. пророк Осия и его пророческая книга» [Текст] / А. А. Олесницкий / Протоколы заседаний Совета КДА за 1882/3 учебный год. 1883 года 9 июня // ТКДА. – 1883. – № 12. – Приложение. – С. 251–252.

157. [Олесницкий А. А.] Отзыв экстраординарного профессора Ак. Олесницкого о сочинении студента III курса Никиты Соколова на тему: «Чистое и нечистое по закону Моисея» [Текст] / А. А. Олесницкий / Протоколы заседаний Совета КДА за 1882/3 учебный год. 1883 года 9 июня // ТКДА. – 1883. – № 12. – Приложение. – С. 252–254.

158. [Олесницкий А. А.] Отзыв [заслуженного ординарного профессора А. Олесницкого] о представленном на соискание степени магистра богословия печатном сочинении и. д. доцента Академии кандидата

Владимира Рыбинского под заглавием: «Древнееврейская суббота» [Текст] / А. А. Олесницкий / Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии за 1892/93 учебный год. 1893 года 10 июня // ТКДА. – 1893. – № 10. – Приложение. – С. 100–102;

159. [Олесницкий А. А.] Отзыв заслуженного ординарного профессора Ак. Олесницкого о сочинении студента Ивана Полуцыганова «Юбилейный год у древних евреев» [Текст] / А. А. Олесницкий / Извлечение из Протоколов Совета Киевской духовной академии за 1892/93 учебный год. 1893 года 12 июня // ТКДА. – 1893. – № 12. – Приложение. – С. 246–247.

160. Опись церковного имущества Киево-Печерской обители, составленная в 1554 году [Текст] // Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования). – Т. 1. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – 559 с. – Приложение : Материалы для истории западно-русской церкви. – 576 с. – № II. – С. 6 – 19.

161. [Орнатский Ф. С.] Отзыв экстраординарного профессора Ф. Орнатского о сочинении студента Сергея Савинского «Эсхатологическая беседа Христа Спасителя (Матф. гл. 24; ср. Марк. гл. 13 и Лук. гл. 21)» [Текст] / Ф. С. Орнатский / Извлечения из Протоколов Совета КДА за 1900–1901 учебный год. 5–6 июня 1901 года // ТКДА. – 1902 – т. I. – Приложение. – С. 384–385.

162. Отчет о состоянии Киевской духовной Академии за 1869/70 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1871. – № 3. – С. 1–54.

163. Отчет о состоянии Киевской духовной Академии за 1870/71 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1871. – № 10. – С. 1–32.

164. Отчет о состоянии Киевской духовной Академии за 1871/72 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1872. – № 11. – С. 1–46.

165. Отчет о состоянии Киевской духовной Академии в учебном 1874/5 году [Текст] // ТКДА. – 1875. – № 11. – С. 23–88.

166. Отчет о состоянии Киевской духовной Академии в учебном 1875/6 году [Текст] // ТКДА. – 1876. – № 11. – Приложение. – С. 1–72.

167. Отчет о состоянии Киевской духовной Академии в учебном 1876/7 году [Текст] // ТКДА. – 1878. – № 2. – Приложение. – С. 1–61.
168. Отчет о состоянии Киевской духовной Академии в учебном 1877/8 году [Текст] // ТКДА. – 1878. – № 11. – С. 239–300.
169. Отчет о состоянии Киевской духовной Академии в учебном 1878/9 году // ТКДА. – 1879. – № 11. – Приложение. – С. 1–60.
170. Отчет о состоянии Киевской духовной Академии в учебном 1879/80 году [Текст] // ТКДА. – 1880. – № 11. – Приложение. – С. 1–60.
171. Отчет о состоянии Киевской духовной академии в 1880/81 учебном году [Текст] // ТКДА. – 1881. – № 11. – С. 329–392.
172. Отчет о состоянии Киевской духовной Академии в 1881/2 учебном году // ТКДА. – 1882. – № 12. – С. 1–60.
173. Отчет о состоянии Киевской духовной академии в 1882/3 учебном году [Текст] // ТКДА. – 1883. – № 12. – С. 701–757.
174. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1883/4 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1885. – № 1. – С. 118–175.
175. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1884/5 учебный год // ТКДА. – 1885. – № 12. – С. 675–718.
176. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1885/6 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1887. – № 2. – С. 157–201.
177. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1886/7 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1887. – № 11. – С. 423–472.
178. Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1887/8 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1889. – № 1. – С. 146–196.
179. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1888/9 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1890. – № 1. – С. 99–148.
180. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1892/93 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1893. – № 12. – С. 441–496.
181. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1912–1913 учебный год // ТКДА. – 1914. – № 1. – С. 117–184.

182. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1913–1914 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1914. – № 12. – С. 533–576.

183. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1914–1915 учебный год [Текст] // ТКДА. – 1916. – № 7/8. – Приложение. – С. 1–50.

184. [Покровский Ф. Я.] Отзыв экстраординарного профессора Ф. Покровского о сочинении студента С. Песоцкого «Св. пророк Даниил, его время, жизнь и деятельность» [Текст] / Ф. Я. Покровский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1892/93 уч. год. 1893 года 12 июня // ТКДА. – 1893. – № 12. – Приложение. – С. 243–245.

185. [Покровский Ф. Я.] Отзыв экстраординарного профессора Ф. Покровского о сочинении преподавателя Тульчинского епархиального женского училища действительного студента академии Якова Маяковского «Ветхозаветные праздники седьмого месяца» [Текст] / Ф. Я. Покровский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1900–1901 учебный год. 1901 года 15 марта // ТКДА. – 1902. – т. I. – Приложение. – С. 261–263.

186. [Покровский Ф. Я.] Отзыв экстраординарного профессора Ф. Покровского о сочинении студента Павла Красина «Государственный культ израильского (десятиколенного) царства» [Текст] / Ф. Я. Покровский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1900–1901 учебный год. 5–6 июня 1901 г. // ТКДА. – 1902. – т. I. – Приложение. – С. 352–353.

187. [Покровский Ф. Я.] Отзыв экстраординарного профессора Ф. Покровского о сочинении студента Леонида Крылова «Древне-еврейские обеты» [Текст] / Ф. Я. Покровский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1900–1901 учебный год. 5–6 июня 1901 г. // ТКДА. – 1902. – т. I. – Приложение. – С. 355–356.

188. [Покровский Ф. Я.] Отзыв экстраординарного профессора Ф. Покровского о сочинении студента Григория Подгорного «Взаимные отношения царств иудейского и израильского» [Текст] / Ф. Я. Покровский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1900–1901 учебный год. Протокол от 5–6 июня 1901 г. // ТКДА. – 1902. – т. I. – Приложение. – С. 374–375.

189. [Покровский Ф. Я.] Отзыв экстраординарного профессора Ф. Покровского о сочинении студента Николая Джурича «Ветхозаветные имена Божии: Элогим, Иегова, Адонай и другие; их значение и употребление» [Текст] / Ф. Я. Покровский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 учебный год // ТКДА. – 1902. – № 9. – Приложение. – С. 279–280.

190. [Покровский Ф. Я.] Отзыв экстраординарного профессора Ф. Покровского о сочинении студента Василия Попова «Первые годы жизни иудеев в Палестине по возвращении из плена вавилонского (от возвращения из плена до прибытия Ездры в Иерусалим)» [Текст] / Ф. Я. Покровский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 учебный год // ТКДА. – 1902. – № 9. – Приложение. – С. 318–320.

191. [Попов К. Д.] Отзыв о сочинении экстраординарного профессора Киевской Духовной Академии, магистра богословия Димитрия Богдашевского, под заглавием: «Послание святого Апостола Павла к Эфесянам» (Киев, 1904), представленном на степень доктора богословия [Текст] / К. Д. Попов / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1904–1905 учебный год. 1904 года 12 сентября // ТКДА – 1905. – № 4. – С. 156–169.

192. Предложение помощника ректора по богословскому отделению ординарного профессора Димитрия Поспехова от 20 декабря 1872 года [об избрании доцента Олесницкого в экстраординарные профессора] [Текст] // Протоколы заседаний Совета КДА за декабрь 1872 г. 22 декабря // ТКДА. – 1873. – № 4. – С. 203.

193. Предложение Ректора Академии [о поручении рассмотрения особой комиссии правил для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии (учительных книг), составленных экстраординарным профессором Акимом Олесницким] [Текст] / Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1876/77 уч. год. 1877 года 28 января // ТКДА. – 1877. – № 8. – Приложение. – С. 194.

194. Представление комиссии из профессоров С. Сольского, А. Олесницкого, Ф. Покровского и доцента В. Рыбинского, составленной Советом Академии для обсуждения вопроса о том, какие изменения следует привести в программе и методе преподавания Священного Писания в духовных семинариях [Текст] / С. М. Сольский, А. А. Олесницкий, В. П. Рыбинский / Извлечения из Протоколов Совета КДА за 1896/7 уч. год. 1896 года 29 ноября // ТКДА. – 1897. – № 9. – Приложение. – С. 81–84.

195. Представление трех помощников Ректора Академии по учебной части от 21 сентября 1876 года: [о признании заслуживающим премии Высокопреосвященнейшего Митрополита Иосифа сочинения студента (ныне доцента) Академии Николая Дроздова на тему: «Исторический характер книги Иудифь», которое по усовершенствованию признано было достойным магистра] [Текст] // Протоколы заседаний Совета КДА. 1876 года 24 сентября // ТКДА. – 1877. – № 4. – С. 83.

196. Прошение ординарного профессора архимандрита Филарета от 22 сентября [о принятии Советом КДА напечатанного в «Трудах Киевской Духовной академии» сочинения под заглавием: «Происхождение книги Иова» за докторскую диссертацию и, по рассмотрении оногo установленным порядком, удостоении автора ученой степени доктора богословия] [Текст] / архим. Филарет (Филаретов) / Протоколы заседаний Совета КДА за сентябрь и октябрь 1872 года. 22 сентября // ТКДА. – 1873. – № 2. – С. 98–99.

197. Русская историческая библиотека, издаваемая Императорской Археографической комиссией. – Т. 7. – Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 2. [Текст]. – СПб. : Тип. А. М. Котомина и Ко, 1882. – 930 с.

198. Русская историческая библиотека, издаваемая Императорской Археографической комиссией. – Т. 19. – Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 3. [Текст]. – СПб. : Сенатская типография, 1903. – 872 с.

199. [Рыбинский В. П.] Отзыв и. д. доцента Вл. Рыбинского о сочинении студента С. Песоцкого «Св. пророк Даниил, его время, жизнь и деятельность» [Текст] / В. П. Рыбинский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1892/93 учебный год. 1893 года 12 июня // ТКДА. – 1893. – № 12. – Приложение. – С. 241–243.

200. [Рыбинский В. П.] Отзыв и. д. доцента Вл. Рыбинского о сочинении студента Ивана Полуцыганова «Юбилейный год у древних евреев» [Текст] / В. П. Рыбинский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1892/93 учебный год. 1893 года 12 июня // ТКДА. – 1893. – № 12. – Приложение. – С. 245–246.

201. [Рыбинский В. П.] Отзыв доцента В. Рыбинского о сочинении студента Григория Подгорного «Взаимные отношения царств иудейского и израильского» [Текст] / В. П. Рыбинский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1900–1901 учебный год. 5–6 июня 1901 г. // ТКДА. – 1902. – т. I. – Приложение. – С. 373–374.

202. [Рыбинский В. П.] Отзыв доцента В. Рыбинского о сочинении студента Василия Попова «Первые годы жизни иудеев в Палестине по возвращении из плена вавилонского (от возвращения из плена до прибытия Ездры в Иерусалим)» [Текст] / В. П. Рыбинский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 учебный год // ТКДА. – 1902. – № 9. – Приложение. – С. 317–318.

203. [Рыбинский В. П.] Отзыв доцента В. Рыбинского о сочинении студента Виталия Ремезова «Торговые сношения у древних евреев по Библии и Талмуду» [Текст] / В. П. Рыбинский / Извлечения из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 уч. год // ТКДА. – 1902. – № 10. – Приложение. – С. 327.

204. [Рыбинский В. П.] Отзыв инспектора Академии экстарординарного профессора В. Рыбинского о сочинениях экстраординарного профессора священника А. Глаголева под заглавием: «Комментарий на книги Левит, Руфь, 3 и 4 Царств, 2 Паралипоменон, Товита и Притчей», представленных на соискание 1 юбилейной премии имени

митрополита Московского Макария, учрежденной при Киевской Академии» [Текст] / В. П. Рыбинский / Извлечение из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1908 – 1909 учебный год. 1908 года 19 сентября // ТКДА. – 1909. – № 3. – Приложение. – С. 74– 85.

205. [Рыбинский В. П.]. Особое мнение ординарного профессора В. Рыбинского о печатном сочинении Херсоно-Одесского миссионера, кандидата богословия, Михаила Кальнева, под заглавием: «Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов» (Одесса, 1913), представленном на соискание степени магистра богословия [Текст] / В. П. Рыбинский / Извлечение из журналов Совета Императорской КДА за 1913–1914 учебный год. 1914 года 27 марта // ТКДА. – 1914. – № 12. – Приложение. – С. 279–288; 1915. – № 1. – Приложение. – С. 289–303.

206. [Сильвестр (Малеванский), архим.]. Рецензия ординарного профессора архим. Сильвестра на сочинение [экстраординарного профессора Олесницкого]: «Иерусалим и его древние памятники» / Протоколы заседаний Совета Киевской Духовной Академии. 1876 года 26 ноября [Текст] / архим. Сильвестр (Малеванский) // ТКДА. – 1877. – № 4. – Приложение. – С. 128–135.

207. [Сольский С. М.] Отзыв экстраординарного профессора Стефана Сольского о сочинении «Происхождение книги Иова», представленном Ректором и ординарным профессором Академии архимандритом Филаретом для получения степени доктора богословия [Текст] / С. М. Сольский / Протоколы заседаний Совета КДА за ноябрь и декабрь 1872 года. Протокол от 28 ноября // ТКДА. – 1873. – № 3. – С. 182–186.

208. [Сольский С. М.] Отзыв ординарного профессора Ст. Сольского о сочинении студента Василия Пономарева на тему: «Изучение и изъяснение священного писания во второй половине XVIII столетия в России» [Текст] / С. М. Сольский / Протоколы заседаний Совета КДА за 1881/2 уч. год. 1882 года 11 июня // ТКДА.– 1882. – № 9. – Приложение. – С. 217–219.

209. [Сольский С. М.] Отзыв ординарного профессора Сольского о сочинении студента Константина Бречкевича «Толкование священного Писания в России в первой половине настоящего столетия» [Текст] / С. М. Сольский / Протоколы заседаний Совета КДА за 1882/3 уч. год. 1883 года 9 июня // ТКДА. – 1883. – № 12. – Приложение. – С. 245–247.

210. [Сольский С. М.] Отзыв ординарного профессора Сольского о сочинении студента Константина Молчанова «Взгляд позднейших западных критиков на историю канона новозаветных книг» [Текст] / С. М. Сольский / Протоколы заседаний Совета КДА за 1882/3 уч. год. 1883 года 9 июня // ТКДА. – 1883. – № 12. – Приложение. – С. 247–248.

211. [Сольский С. М.] Отзыв ординарного профессора Сольского о сочинении студента Алексея Оппокова «Опыт обозрения содержания послания ап. Павла к Галатам» [Текст] / С. М. Сольский / Протоколы заседаний Совета КДА за 1882/3 учебный год. 1883 года 9 июня // ТКДА. – 1883. – № 12. – Приложение. – С. 248–249.

212. [Сольский С. М.] Отзыв ординарного профессора Сольского о сочинении студента священника Александра Кавкасидзе «О втором послании ап. Павла к Тимофею» [Текст] / С. М. Сольский / Протоколы заседаний Совета КДА за 1882/3 учебный год. 1883 года 9 июня // ТКДА. – 1883. – № 12. – Приложение. – С. 249–251.

213. [Сольский С. М.] Отзыв заслуженного ординарного профессора Ст. Сольского о поданном на соискание степени магистра богословия сочинении кандидата Федора Титова «Первое послание св. ап. Павла к Фессалоникийцам. Опыт исагогико-критико-экзегетического исследования» [Текст] / С. М. Сольский / Извлечение из Протоколов заседаний Совета КДА за 1892/93 учебный год. 1893 года 26 мая // ТКДА. – 1893. – № 10. – Приложение. – С. 107–109.

214. [Сольский С. М.] Отзыв заслуженного ординарного профессора Ст. Сольского о сочинении студента С. Георгиевского «Изложение содержания с кратким объяснением 9, 10 и 11 глав послания ап. Павла к

Римлянам» [Текст] / С. М. Сольский / Извлечение из Протоколов заседаний Совета КДА за 1892/93 учебный год. 1893 года 10 июня // ТКДА. – 1893. – № 11. – Приложение. – С. 149–150.

215. [Сольский С. М.] Отзыв заслуженного ординарного профессора Ст. Сольского о сочинении студента Михаила Мухина «Изложение содержания с кратким объяснением послания ап. Павла к Колоссянам» [Текст] / С. М. Сольский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1892/93 учебный год. 1893 года 10 июня // ТКДА. – 1893. – № 12. – Приложение. – С. 202–203.

216. [Сольский С. М.] Отзыв заслуженного ординарного профессора Ст. Сольского о сочинении студента Александра Кроткова «Изложение содержания с кратким объяснением первых восьми глав послания ап. Павла к Римлянам» [Текст] / С. М. Сольский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1892/93 учебный год. 1893 года 11 июня // ТКДА. – 1893. – № 12. – Приложение. – С. 223–224.

217. [Сольский С. М.] Отзыв заслуженного ординарного профессора Ст. Сольского о сочинении студента Иосифа Орехова «Изложение содержания с кратким объяснением 12–16 глав послания ап. Павла к Римлянам» [Текст] / С. М. Сольский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1892/93 уч. год. 1893 года 12 июня // ТКДА. – 1893. – № 12. – Приложение. – С. 227–228.

218. Списки начальников и наставников Киевской Духовной Академии за истекшее пятидесятилетие ее. 1819–1869 [Текст] // ТКДА. – 1869. – №№ 11/12. – Прибавление 1. – С. 381–402.

219. Список избранных преподавателями и одобренных отделениями тем для кандидатских рассуждений студентов III курса. Богословское отделение [Текст] / Протоколы заседаний Совета КДА за 1874/75 учебный год. 1874 года 4 сентября // ТКДА. – 1874. – № 12. – С. 114–115.

220. Список избранных преподавателями и одобренных отделениями тем для кандидатских рассуждений студентов III курса [Текст] / Протоколы

Совета КДА за 1880/81 учебный год. 1880 года 1 сентября // ТКДА. – 1881. – № 1. – Приложение. – С. 32–36.

221. Список избранных преподавателями и одобренных отделениями тем для кандидатских рассуждений студентов III курса [Текст] / Протоколы Совета КДА за 1881/2 учебный год. 1881 года 3 сентября // ТКДА. – 1882. – № 3. – Приложение. – С. 69–73.

222. Списки избранных гг. преподавателями тем для кандидатских рассуждений студентов III курса [представленные тремя Отделениями Академии в Совете ея] [Текст] / Протоколы Совета КДА за 1882/83 учебный год. 1882 года 2 сентября // ТКДА. – 1883. – № 6. – Приложение. – С. 50–53.

223. [Указ Святейшего Синода от 24 июня 1877 года за № 2085 об утверждении экстраординарного профессора КДА А. Олесницкого в степени доктора богословия] [Текст] / Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1877/8 учебный год. 1877 года 16 августа // ТКДА. – 1878. – № 3. – Приложение. – С. 4.

224. Устав и штаты православных духовных академий, высочайше утвержденные 30-го мая 1869 г. [Текст] – СПб., 1869. – 36 с.

225. Устав и штат православных духовных академий, высочайше утвержденный 20 апреля 1884 г. [Текст] // Прибавления к Творениям св. отцов в русском переводе. – Киев, 1884. – Ч. 34. – Кн. 3. – Приложения. – С. 1–37.

226. Устав Православных Духовных Академий, высочайше утвержденный 2 апреля 1910 года [Текст] // Извлечение их Журналов Совета Киевской Духовной академии за 1909–1910 учебный год. Приложение. – К. : Тип. «Петр Барский», 1910.

227. [Феофан (Прокопович), архиеп.] Мнение архиепископа Новгородского Феофана обо справлении Библии [Текст] / Феофан (Прокопович) // Описание документов и дел, хранящихся в архиве Священного Правительствующего Синода. – т. II. – ч. 2 (1722). – СПб., 1878. – № VIII.

228. [Фетисов Н., свящ.]. Отзыв и. д. доцента свящ. Н. Фетисова о печатном сочинении Херсоно-Одесского миссионера, кандидата богословия, Михаила Кальнева, под заглавием: «Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов» (Одесса. 1913), представленном на соискание степени магистра богословия [Текст] / Н. Фетисов / Извлечение из журналов Совета Императорской КДА за 1913 – 1914 учебный год. 1914 года 27 марта // ТКДА. – 1914. – № 12. – Приложение. – С. 248–273.

229. [Экземплярский В. И.] Отзыв о сочинении экстраординарного профессора Киевской Духовной Академии, магистра богословия Димитрия Богдашевского, под заглавием: «Послание святого Апостола Павла к Эфесянам» (Киев, 1904), представленном на степень доктора богословия [Текст] / В. И. Экземплярский / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1904–1905 учебный год. 1904 года 12 сентября // ТКДА – 1905. – № 3. – С. 132–144; № 4. – С. 145–156.

230. [Ястребов М.Ф.] Отзыв [заслуженного экстраординарного профессора М. Ястребова] о печатном сочинении преподавателя Таврической духовной семинарии иеромонаха Георгия (Ярошевского) под заглавием: «Соборное послание св. апостола Иакова», представленного на степень магистра богословия [Текст] / М. Ф. Ястребов / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1900–1901 учебный год. 1901 года 15 марта // ТКДА. – 1901. – № 12. – Приложение. – С. 231–234.

231. [Ястребов М. Ф.] Отзыв заслуженного экстраординарного профессора М. Ястребова о сочинении студента Димитрия Знаменского «Учение св. апостола Иоанна в четвертом Евангелии о лице Иисуса Христа» [Текст] / М. Ф. Ястребов / Извлечение из Протоколов Совета КДА за 1901–1902 учебный год // ТКДА. – 1902. – № 9. – Приложение. – С. 285–286

232. *Catalogus librorum Bibliothecae Academiae Kiioviensis* (бл. 1792 р.) [Текст] // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. – Отд. II. – Т. 5 / авт. введ., примеч. Н. И. Петров. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1908. – № LXXVII – С. 300–470.

Література

233. Академічне релігієзнавство. Підручник / За наук. ред. проф. А. Колодного [Текст]. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
234. Александр [(Иноземцев)], еп. Высокопреосвященный Георгий (Ярошевский), митрополит Варшавский и всей Православной церкви в Польше (биографический очерк) [Текст] / еп. Александр (Иноземцев) // Вестник Православной митрополии в Польше. – 1923. – № 7–8. – С. 9.
235. Алексеев А. А., Лихачева О. П. Библия [Текст] / А. А. Алексеев, О. П. Лихачева // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI–первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, 1987. – 493 с. – С.74–77.
236. Алексеев А. А., Лявданский А. К., Неклюдов К. В. Библистика [Текст] / А. Алексеев, А. Лявданский, К. Неклюдов // Православная Энциклопедия. – Т. V. (Бессонов-Бонвеч). – М. : Церк.-науч. центр «Православная Энциклопедия», 2002. – С. 25–45.
237. Алексей (Макринов), иером. Вклад Санкт-Петербургской – Ленинградской духовной академии в развитие библеистики (переводы Священного Писания на русский язык и библейская текстология) [Текст] / иером. Алексей (Макринов) // Богословские труды. Юбил. сб. к 175-летию Ленинградской духовной академии. – М., 1986. – 350 стр. – С. 199–210.
238. Ананьинский Н. Состояние просвещения у палестинских иудеев в последние три века перед Рождеством Христовым [Текст] / Н. Ананьинский // ТКДА. – 1865. – № 8. – С. 393–446.
239. Анатолий [(Грисюк)], архим. Дельфийская надпись и ее значение для хронологии ап. Павла [Текст] / архим. Анатолий (Грисюк) // ТКДА. – 1913. – № 1. – С. 49–58.
240. Антоний (Храповицкий), еп. Третья докладная записка. Духовная школа. Святейшему правительствующему Синоду епископа Волынского и Житомирского. – Б.д. [Текст] / еп. Антоний (Храповицкий) // Никон

(Рклицкий), арх. Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время (1863–1936). – Кн. 2. – Нижний Новгород : Изд. Братства во имя св. князя Александра Невского, 2004. – С. 94–124.

241. Антоний [(Храповицкий)], архиеп. Отчет по высочайше назначенной ревизии Киевской духовной академии в марте и апреле 1908 года [Текст] / архиеп. Антоний (Храповицкий). – Почаев : тип. Почаево-Успен. Лавры, 1909. – 72 с.

242. Антонин (Капустин), архим. Из записок синайского богомольца [Текст] / Антонин (Капустин) // ТКДА. – 1871. – № 2. – С. 375–407; № 4. – С. 68–104; № 8. – С. 274–332; 1872. – № 5. – С. 272–342; 1873. – № 3. – С. 363–434; № 9. – С. 324–400 [Те саме] : К., 1873.

243. Антонин (Капустин), архим. [комент. переклад]: Ф. Й. Лаут. Фараон, Моисей и Исход [Пер., ком.] / Антонин (Капустин) // ТКДА. – 1875. – № 11. – С. 249–271; № 12. – С. 455–472.

244. Антонин (Капустин), архим. Раскопки на русском месте близ храма Воскресения в Иерусалиме. 1883 год [Текст] / Антонин (Капустин) // Православный Палестинский сборник. – Изд. Правосл. Палест. об-ва. – Вып. 7. – СПб., 1884. – 166 с.

245. Антонини, Бернардо. Экзегезис книг Ветхого Завета [Текст] / Антонини Бернардо. – М. : Колледж католич. теологии им. св. Фомы Аквинского, 1995. – 328 с.

246. Антонини, Бернардо. Экзегезис книг Нового Завета [Текст] / Антонини Бернардо. – М. : Колледж католич. теологии им. св. Фомы Аквинского, 1995. – 285 с.

247. Аскоченский В. И. Киев с древнейшим училищем его Академиею [Текст] / В. И. Аскоченский. – Ч. II. – К. : в Университет. типогр., 1856. – 567 с.

248. Аскоченский В. И. История Киевской духовной академии по преобразовании ея в 1819 году [Текст] / В. И. Аскоченский. – СПб., 1863. – [2], VIII, 282 с.

249. Барсов Н. Гомилетика [Текст] / Николай Барсов // Энциклопедический словарь (изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона). – Т. IX. – Спб. : Типо-Литогр. И. А. Ефрона, 1893. – С. 161–164.

250. Барсов Н. Закон Божий [Текст] / Николай Барсов // Энциклопедический словарь (изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона). – Т. XII. – Спб. : Типо-Литогр. И. А. Ефрона, 1894. – С. 175–177.

251. Благовещенский М. Д. Книга Плач Иеремии. Опыт исследования исагогико-экзегетического [Текст] / Михаил Благовещенский. – К. : Тип. С. А. Спидиоти, 1899. – V, XIII, 400, VIII, IV с.

252. Богдашевский Д. И. Лжеучители, обличаемые в первом послании св. ап. Иоанна [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1890. – № 3. – С. 483–520; № 4. – С. 674–713; № 5. – С. 60–91; № 6. – С. 280–305; № 7. – С. 408–441; № 8. – С. 545–564 [Те саме] : Киев, 1890. – II, 192, II стр.

253. Богдашевский Д. И. Объяснительные замечания к наиболее трудным местам соборного послания св. ап. Иакова [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1894. – № 9. – С. 116–145 [Те саме] : Киев, 1894. – 30 с.

254. Богдашевский Д. И. Объяснительные замечания к местам Священного Писания, неправильно понимаемых штундистами и другими сектантами, из Соборных Посланий [Текст] / Д. И. Богдашевский. – Киев, 1896.

255. Богдашевский Д. И. Закон и Евангелие (Против графа Л. Толстого) [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1899. – № 9. – С. 79–100.

256. Богдашевский Д. И. Послание св. ап. Павла к Ефессянам [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1900. – № 3. – С. 435–476; № 6. – С. 254–285; 1901. – № 2. – С. 159–210; 1903. – № 2. – С. 254–304; № 4. – С. 505–537; № 6. – С. 213–274; №№ 10–12. – С. 273–368; 1904. – № 1–9. – С. 369–678.

257. Богдашевский Д. И. О Евангельских чудесах. (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого) [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1900. – № 8. – С. 473–493.

258. [Богдашевский Д. И.] Речь, сказанная при погребении С. М. Сольского, после пения церковной песни «Со святыми упокой...» доцентом Академии Д. Богдашевским [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1900. – № 12. – С. 654–659.

259. Богдашевский Д. И. Учено-литературная деятельность покойного профессора Киевской духовной Академии С. М. Сольского [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1900. – № 12. – С. 660–685.

260. Богдашевский Д. И. О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1902. – № 2. – С. 269–302.

261. Богдашевский Д. И. Действительность воскресения мертвых, по учению св. ап. Павла [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1902. – № 1. – С. 61–98.

262. Богдашевский Д. И. О втором послании св. ап. Павла к Коринфянам [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1902. – № 7. – С. 349–375.

263. Богдашевский Д. И. К изучению кн. Деяний апостольских. Первое путешествие святого апостола Павла с проповедью Евангелия. (Изъяснение Деян. XIII-XIV гл.). Опыт историко-экзегетического исследования преподавателя Вифанской духовной семинарии Ивана Артоболевского. Троицкая-Сергиева лавра. 1900 : [Рец.] [Текст] / Д. И. Богдашевский. – Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1902. – 21 с.

264. Богдашевский Д. И. Послание св. ап. Павла к Ефесеям : Исагог.-экзегет. исслед. Д. Богдашевского [Текст] / Д. И. Богдашевский. – Киев, 1904. – стр. VII, 703.

265. Богдашевский Д. И. Экзегетические заметки (Притча Господа о неправедном домоправителе) [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1904. – № 3. – С. 442–449.

266. Богдашевский Д. И. Неповрежденность посланий св. ап. Павла к Римлянам [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1904. – № 6. – С. 178–189.

267. Богдашевский Д. И. Экзегетические заметки. На 1 Коринф. VII, 14 ст. [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1904. – № 6. – С. 304–330.
268. Богдашевский Д. И. Послание св. Апостола Павла к Евреям [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1905. – № 3. – С. 325–359.
269. Богдашевский Д. И. Экзегетические заметки [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1905. – № 6. – С. 253–270.
270. Богдашевский Д. И. О личности св. Апостола Павла [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1906. – № 1. – С. 1–16.
271. Богдашевский Д. И. Тайная вечеря Господа нашего Иисуса Христа [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1906. – № 10. – С. 1–28.
272. Богдашевский Д. И. Первое послание св. Апостола Павла к Коринфянам [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1907. – № 3. – С. 303–335.
273. Богдашевский Д. И. Экзегетические заметки [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1907. – № 6. – С. 196–216.
274. Богдашевский Д. И. Библиография [рец. на:] Г. С. Чамберлен «Явление Христа», перев. с нем., изд. третье, СПб, 1907 [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1907. – № 9. – С. 139–140.
275. Богдашевский Д. И. Библиография [рец. на:] И. Сазерленд. Священные книги Ветхого и Нового Завета. Их происхождение, развитие и характер. С.-Пб., 1907 [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1907. – № 9. – С. 140–143.
276. Богдашевский Д. И. [рец. на:] Н. Морозов. Откровение в грозе и буре. История возникновения Апокалипсиса [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1907. – № 9. – С. 143–148.
277. Богдашевский Д. И. Библиография [рец. на :] Эрнест Ренан. Жизнь Иисуса [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1907. – № 9. – С. 148–151.

278. Богдашевский Д. И. Библиография [рец. на:] Ад. Гарнак «Сущность христианства». Перев. с нем., Москва, 1906 [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1907. – № 9. – С. 151–155.

279. Богдашевский Д. И. Речь у гроба почившаго профессора Киевской Духовной Академии А. А. Олесницкаго [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1907. – № 10. – С. 330–334.

280. Богдашевский Д. И. Послание св. Апостола Иакова [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1907. – № 10. – С. 181–210; № 11. – С. 439–462.

281. Богдашевский Д. И. Критические этюды по Новому Завету [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1908. – № 4. – С. 477–511.

282. Богдашевский Д. И. Второе соборное послание св. Апостола Петра [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1908. – № 7. – С. 355–393.

283. Богдашевский Д. И. Послание св. Апостола Иуды [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1908. – № 11. – С. 361–389.

284. Богдашевский Д. И. Экзегетические заметки [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1909. – № 7/8. – С. 476–495.

285. [Богдашевский Д. И.] Б. Д. Библиография [рец. на:] Проф. М. Д. Муретов. Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса». С.-Петербург, 1908, I+III+419 [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1909. – № 9. – С. 158–160.

286. [Богдашевский Д. И.] Б. Д. Библиография [рец. на:] А. Глаголев. Комментарий на книгу Песнь Песней Соломона. С.-Петербург, 1909, 1-39 стран. [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1909. – № 9. – С. 160–163.

287. [Богдашевский Д. И.] Б. Д. Библиография [рец. на:] Архимандрит Михаил (Богданов). Преображение Господа Иисуса Христа, Его предсказания о своей смерти и воскресении и наставления ученикам в Капернауме. Опыт экзегетического исследования XVII и XVIII глав ев. Матфея. Казань, 1906, 410 стр. [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1909. – № 9. – С. 163–166.

288. [Богдашевский Д. И.] Б. Д. Библиография [рец. на:] А. Harnack. Lukas der Arts, der Verfasser der dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Leipzig, 1906 (Beitr?ge zur Einleitung in das Neue Testament, 1 H.), S. I+160 [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1909. – № 9. – С. 166–168.

289. [Богдашевский Д. И.] Б. Д. Библиография. [рец. на:] Богословский М. Общественное служение Господа нашего Иисуса Христа по сказаниям св. Евангелистов. Историко-экзегетическое исследование. Казань, 1908, 270 стран. [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1909. – № 9. – С. 168–171.

290. Богдашевский Д. И. Критические этюды по Новому Завету [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1908. – № 4. – С. 477–511; 1909. – № 11. – С. 353–380.

291. Богдашевский Д. И. Исторический характер книги Деяний Апостольских [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1909. – № 11. – С. 381–425.

292. Богдашевский Д. И. Опыты по изучению Священного писания Нового Завета. Из посланий св. апостола Павла; Из соборных посланий [Текст] / Д. И. Богдашевский. – Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1909. – II, 269 с.

293. Богдашевский Д. И. Экзегетические заметки [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1910. – № 3. – С. 287–316.

294. Богдашевский Д. И. Вход Господень в Иерусалим [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1910. – № 5. – С. 10–34.

295. [Богдашевский Д. И.] [рец. на:] Н. Баженов. Характеристика Четвертого Евангелия со стороны содержания и языка в связи с вопросом о происхождении Евангелия [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1910. – № 9. – С. 149–168.

296. Богдашевский Д. И. Об источниках книги Деяний Апостольских [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1910. – № 10. – С. 169–202.

297. Богдашевский Д. И. К изучению четвертого Евангелия [Текст] / Д. И. Богдашевский. – Киев, 1910. – 20 с.

298. Богдашевский Д. И. Хронология книги Деяний Апостольских [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1911. – № 1. – С. 1–29.

299. [Богдашевский Д. И., прот.] [рец. на:] О. Пфлейдерер. Возникновение христианства. Перевод Г.Ф. Львовича. С-Петербург, 1910, 175 стр. [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1911. – № 2. – С. 290–292.

300. [Богдашевский Д. И., прот.] [рец. на:] Adolf Deissmann. Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der Hellenistisch-r?mischen Welt. T?bingen 1909. I+IX+376 [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1911. – № 2. – С. 294–298.

301. Богдашевский Д. И., прот. К изъяснению первого послания св. Апостола Павла к Коринфянам (1, 18–6, 20) [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1911. – № 4. – С. 459–482; № 5. – С. 1–15.

302. Богдашевский Д. И., прот. Христос Спаситель как чудотворец [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1911. – № 10. – С. 243–274; № 11. – С. 377–404.

303. Богдашевский Д. И., прот. Опыты по изучению Священного писания Нового Завета. Выпуск второй. Книга Деяний Апостольских [Текст] / Д. И. Богдашевский. – Киев : Тип. АО «Петр Барский в Киеве», 1911. – 108 с.

304. Богдашевский Д. И., прот. Послание Апостолов на проповедь (Мт. 9, 35–10, 42) [Текст] / Д. И. Богдашевский / ТКДА. – 1912. – № 1. – С. 1–29.

305. Богдашевский Д. И., прот. Послание Иоанном Крестителем к Иисусу Христу двух своих учеников и речь Господа о неверии народа (Мт. 11, 1–30; Лк. 7, 17–35) [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1912. – № 3. – С. 362–380.

306. Богдашевский Д. И., прот. Отношение ко Христу Спасителю книжников и фарисеев (Мт. 12, 1–50 и парал.) [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1912. – № 5. – С. 1–39.

307. Богдашевский Д. И., прот. Притчи Христа Спасителя о царствии небесном (Мт. 13, 1–52 и парал.) [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1912. – № 10. – С. 185–218.

308. Богдашевский Д. И., прот. Христос Спаситель в окрестностях Вифсаиды-Юлии (Мт. 14, 1–34 и парал.) [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1913. – № 1. – С. 10–27.

309. Богдашевский Д. И., прот. Христос Спаситель в земле Геннисаретской, в пределах Тира и Сидона и в Десятиградии (Мт. 14, 34 – 15, 38; Мк. 7, 24–8, 9) [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1913. – № 3. – С. 329–354.

310. Богдашевский Д. И., прот. Христос Спаситель в Гефсимании [Текст] / прот. Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1913. – № 4. – С. 619–634.

311. Богдашевский Д. И., прот. Христос Спаситель в пределах Магдалинских, в Вифсаиде и в окрестностях Кесарии Филипповой [Текст] / Д. И. Богдашевский // ТКДА. – 1913. – № 7/8. – С. 349–373.

312. Василий, архим. (Богдашевский Д. И.) Последнее пребывание Христа Спасителя в Галилее (Мт 17,1 – 18, 35 и парал.) [Текст] / архим. Василий (Богдашевский) // ТКДА. – 1913. – № 10. – С. 175–203; № 11. – С. 353–376.

313. Василий, архим. (Богдашевский Д. И.) Последнее путешествие Христа Спасителя во Иерусалиме (Мт. 19,1 – 20, 34; Мк. 10, 1–52; Лк. 18, 15 – 19,28) [Текст] / архим. Василий (Богдашевский) // ТКДА. – 1914. – № 1. – С. 1–34; № 3. – С. 337–363.

314. Василий, архим. (Богдашевский Д. И.) Деятельность Христа Спасителя от входа в Иерусалим до пасхи страданий (Матф. 21,1– 26,2 и парал.) [Текст] / архим. Василий (Богдашевский) // ТКДА. – 1914. – № 5. – С. 11–47; № 11. – С. 213–243.

315. Василий (Богдашевский), еп. Пасха Страданий Христа Спасителя (Матф. 26, 3– 27, 66 и парал.) [Текст] / еп. Василий (Богдашевский) // ТКДА. – 1915. – № I (январь). – С. 12–42; №. III (март). – С. 325–354.

316. Василий (Богдашевский), еп. Воскресение Христа Спасителя и явление Воскресшего (Матф. 28, 1–20 и парал.). Вознесение Господа на небо (Лук. 24, 50–53; Деян. 1, 9–12; Марк. 16, 19) [Текст] / еп. Василий (Богдашевский) // ТКДА. – 1915. – № V (май). – С. 1–38.

317. Василий (Богдашевский), еп. Происхождение Евангелия от Матфея [Текст] / еп. Василий (Богдашевский) // ТКДА. – 1915. – №№ X–XI (октябрь–ноябрь). – С. 205–243.

318. Василий (Богдашевский), еп. Евангелие от Матфея. Критико-экзегетическое исследование [Текст] / еп. Василий (Богдашевский). – К. : Тип. «Петр Барский», 1915. – 10, 29. 527 с.

319. Василий (Богдашевский), еп. Пасха Страданий Христа Спасителя (Матф. 26, 3–27, 66 и парал.) [Текст] / еп. Василий (Богдашевский) // ТКДА. – 1917. – №№ III–VIII (март–август). – С. 153–182.

320. [Василий (Богдашевский), еп.] Блаж. Августин. Две книги евангельских вопросов. Пер. еп. Василия [Текст, пер.] / еп. Василий (Богдашевский) // ТКДА. – 1917. – кн. IX–XII (сентябрь–декабрь).

321. Василий (Богдашевский), еп. Неповрежденность четвертого Евангелия [Текст] / Василий (Богдашевский) // ТКДА. – 1917. – №№ IX–XII (сентябрь–декабрь). – С. 205–243.

322. Бондар Н. П. Примірники Острозької Біблії у фондах Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського [Текст] / Н. П. Бондар // Український археографічний щорічник. Нова серія. – Вип. 8–9. – К. – Нью-Йорк : Вид-во М. П. Коць, 2004. – С. 139–154.

323. Бондар Н. П. Ілюстровані примірники Острозької Біблії 1581 р. із зібрання НБУВ як джерело дослідження перших естампних східнослов'янських гравюр [Текст] / Н. П. Бондар // Рукописна і стародрукована книга: Міжнародна наукова конференція, Львів, 23–25 квітня 2004. – Львів, 2006 – С. 11–18.

324. Бродович И. А. Стефан Михайлович Сольский [Текст] / И. А. Бродович // Волынские Епархиальные Ведомости. – 1900. – № 36 (ч. неофиц.). – С. 1315–1325.

325. Бродович И. А. Речь, произнесенная на коллоквиуме пред защитой магистерской диссертации «Книга пророка Осии» [Текст] / И. А. Бродович // ТКДА. – 1901. – № 12. – С. 359–382.

326. Бродович И. А. Книга пророка Осии. Введение и экзегезис [Текст] / И. А. Бродович. – Киев, 1901. – VII, XLV, 476 с.

327. Булатов С. А. Полицейское право у древних евреев [Текст] / С. А. Булатов // ТКДА. – 1883. – № 6. – С. 320–355.

328. Булатов С. А. Состояние иудейских ремесленников во времена земной жизни Иисуса Христа [Текст] / С. А. Булатов // ТКДА. – 1883. – № 8. – С. 616–647; № 9. – С. 83–109.

329. Булатов С. А. Древнееврейские монеты [Текст] / С. А. Булатов // ТКДА. – 1884. – № 10. – С. 223–247; № 11. – С. 305–343; 1885. – № 3. – С. 384–412; № 6. – С. 255–294; № 7. – С. 420–434; № 8. – С. 582–595; № 12. – С. 601–656.

330. Булашев Г. О. Преосвященный Ириней Фальковский [Текст] / Г. О. Булашев // ТКДА. – 1883. – № 6. – С. 229–319; № 7. – С. 444–514; № 8. – С. 546–615; № 10. – С. 208–260.

331. [Булгаков С. Н., прот.] Письмо проф. Ганса Эренберга прот. С. Булгакову о православии и протестантизме и ответ прот. С. Булгакова [Текст] / о. Сергей Булгаков // Путь. Под ред. Н. А. Бердяева. – Париж. – 1925. – № 5, октябрь-ноябрь. – С. 87–92.

332. Васютинский М. Краткий очерк истории текста славянской Библии в России до издания ее при Императрице Елизавете [Текст] / М. Васютинский // Прибавления к Черниговским Епарх. Ведомостям. – 1870. – № 1; № 6.

333. Введенский Ал., свящ. Язык книги пророка Даниила связи с историей ее происхождения (по поводу вновь найденных ассианских и

элефантинских папирусов) [Текст] / А. Введенский // ТКДА. – 1912. – № 4. – С. 493–510.

334. Верклер, Генри А. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии [Текст] / Генри А. Верклер. – Бейкер Бук Хауз, Гранд Рапидс. – Мичиган, 1988 – Gospel Literature Services, Шаумбург, Иллинойс, 1995. – 177 с.

335. Вержболович М. О. Пророческое служение в Израильском (десятиколенном) царстве [Текст] / М. О. Вержболович // ТКДА. – 1889. – № 4. – С. 631–691; № 5. – С. 137–163; № 11. – С. 307–332; 1890. – № 2. – С. 255–314; № 10. – С. 217–266; 1891. – № 2. – С. 310–341; № 3. – С. 476–507; № 6. – С. 203–249; № 7. – С. 396–435.

336. Вигуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. Общедоступный и изложенный в связи с новейшими научными изысканиями курс Священного Писания. Ветхий завет. Т. 1. Общее введение. – Пятокнижие. С иллюстрациями по памятникам. Пер. с франц. свящ. В. Воронцова [Текст] / Ф. Вигуру. – М. : Тип Г. Лиснера и Д. Совко, 1916. – 676 с.

337. Виноградов Ф. Новая тюбингенская школа // ТКДА. – 1863. – № 6. – С. 173–226; № 7. – С. 317–360; № 9. – С. 62–127.

338. В. А. П. [Владимирский А. П., прот.] Клинообразные надписи в отношении к библейской ветхозаветной истории [Текст] / А. П. Владимирский // Православный собеседник. – 1873. – № 9. – С. 10–33.

339. Владимиров П. В. Доктор Франциск Скорина, его переводы, печатные издания и язык [Текст] / П. В. Владимиров. – СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1888. – XXVI+351 с.

340. Владимиров П. В. Обзор южнорусских и западнорусских памятников письменности от XI до XVII ст. [Текст] / П. В. Владимиров // Чтения в Историч. Об-ве Нестора летописца. – Т. 4. – Отд. 2. – К., 1890. – С. 101–142.

341. Войтков А. Памяти профессора А. А. Олесницкого (Из студенческих воспоминаний) [Текст] / А. Войтков // ТКДА. – 1907. – № 10. – С. 340–346.

342. Воронов А. Д. Протестантское богословие и вопрос о богодухновенности Св. Писания [Текст] / А. Д. Воронов // ТКДА. – 1864. – № 4. – С. 403–447; № 9. – С. 1–70.

343. В-в А. [Воронов А. Д.] Семейный быт древних евреев по Пятокнижию [Текст] / А. Д. Воронов // ТКДА. – 1866. – № 10. – С. 251–288; № 11. – С. 416–442.

344. Воскресенский А. М., прот. Библейское учение о творении мира и современное естествознание [Текст] / А. М. Воскресенский // Воскресное чтение. – 1863/64. – № 49.

345. Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея [Текст] / А. Х. Востоков. – СПб. : в Тип. Императ. Акад. Наук, 1842. – III, 899, 3 с.

346. Гассиев Аф. Симон волхв и его время (историко-критический очерк) [Текст] / Аф. Гассиев // ТКДА. – 1869. – № 10. – С. 3–38; 1870. – № 2. – С. 445–473.

347. Георгий (Ярошевский), иером. Соборное послание Св. Апостола Иакова: Опыт исагогико-экзегетического исследования (Магистерская диссертация) [Текст] / Георгий (Ярошевский). – К. : Тип. И. И. Горбунова, 1901. – 299, XVII с.

348. Герике Г. Е. Ф. Введение в новозаветные книги Священного писания. Перевод с немецкого под редакцией архимандрита Михаила. Первая половина [Текст] / Г. Е. Ф. Герике; [Пер., ред.] / Михаил (Лузин), архим. – М. : в Синод. тип., 1869. – X, 275, I с.

349. Глаголев А. А. Ветхозаветное библейское учение об ангелах: (Опыт библейско-богословского исследования) [Текст] / А. А. Глаголев. – К., 1900. – IV, V, VI, 705 с.

350. Глаголев А. А. Основные черты ветхозаветного учения об ангелах (речь перед защитой диссертации) [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1900. – № 11. – С. 447–456.

351. Глаголев А. А. [рец. на:] Восточные обычаи в библейских странах. Г.В. Тристана. Перев. С англ. В.Н. Аничковой. Изд. Императорского Православного Палестинского Общества. СПб., 1900 [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1901. – № 2. – С. 297–299.

352. Глаголев А. А. Новости немецкой литературы по библейской археологии [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1901. – № 11. – С. 466–474; № 12. – С. 610–618.

353. Глаголев А. А. Учение Ветхаго Завета о грехе. Д. Введенского // ТКДА. – 1902. – № 4. – С. 624–630.

354. Г. [Глаголев А.А.] Новости русской богословской литературы. М. Е. Поснов. Идея Завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете (Опыт богословско-философского обозрения истории израильского народа). Богуслав. 1902 [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1902. – № 7. – С. 455–460.

355. 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 [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1902. – № 11. – С. 491–504.

356. Глаголев А. А., свящ. Древне-еврейская благотворительность [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1903. – № 1. – С. 1–83.

357. Глаголев А. А., свящ. [рец. на:] Доцент иеромонах Иосиф. История иудейского народа по археологии Иосифа Флавия (Опыт критического разбора и обработки). Свято-Троицкая лавра, 1903 [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1903. – № 9. – С. 143–147.

358. Глаголев А. А., свящ. Сионистское движение в современном еврействе и отношение этого движения к всемирно-исторической задаче библейского Израиля [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1905. – № 4. – С. 513–565.

359. Г. А. (Глаголев А. А., свящ.) Мнимое пророчество Ветхого Завета о Российской Государственной Думе [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1905. – № 12. – С. 660–663.

360. Глаголев А. А., свящ. Иерусалим библейско-иудейский и – частью – современный в историко-археологическом отношении [Текст] / А. А. Глаголев // Православная Богословская Энциклопедия. В 10 т. / Под ред. проф. А. П. Лопухина. – СПб., 1905. – Т. VI. – С. 443–483.

361. Глаголев А. А. Комментарий на книгу Левит [Текст] / А. А. Глаголев // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями. Издание † А. П. Лопухина [Текст]. – Том первый : Пятикнижие Моисеево. – СПб. : Бесплатное приложение к журналу «Странник», 1904. – С. 408–503.

362. Глаголев А. А., свящ. Седьмой всемирный сионистский конгресс в еврействе [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1906. – № 2. – С. 328–341.

363. Глаголев А. А., свящ. [Рец. на:] Архимандрит Феофан. Тетраграмма, ветхозаветное Божественное имя יהוה [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1906. – № 2. – С. 382–388.

364. Глаголев А. А. Комментарий на 3 и 4 кн. Царств и кн. Руфь. – СПб., 1905–1906. – 29 с.

365. Глаголев А. А. Комментарий на книгу Руфь [Текст] / А. А. Глаголев. – СПб., 1906. – 8 с.

366. Глаголев А. А. Комментарий на II-ую книгу Паралипоменон [Текст] / А. А. Глаголев. – СПб., 1907. – 108 с.

367. Глаголев А. А. Комментарий на книгу Товита [Текст] / А. А. Глаголев. – СПб., 1907. – 42 с.

368. Глаголев А. А. Комментарий на книгу Притчей Соломоновых [Текст] / А. А. Глаголев. – СПб., 1907. – 94 с.

369. Глаголев А. А., свящ. Библиографическая заметка. [рец. на:] Проф. Н. Н. Глубоковский. По вопросам духовной школы (средней и

высшей) и об учебном комитете при Святейшем Синоде. С.-Пб., 1907. стр. 148 [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1907. – № 9. – С. 155–168.

370. Глаголев А. А., свящ. Слово на заупокойной литургии при погребении заслуженного профессора Киевской Духовной Академии Акима Алексеевича Олесницкаго (3 сентября 1907 г.) [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1907. – № 10. – С. 323–329.

371. Глаголев А. А., свящ. [рец. на:] Проф. И. Г. Троицкий. Грамматика еврейского языка. Издание второе, исправленное и дополненное. СПб., 1908, стр. VI+186 [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1908. – № 8. – С. 687–689.

372. Глаголев А. А., свящ. 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) [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1909. – № 11. – С. 353–380; № 12. – С. 517–550.

373. Глаголев А. А., свящ. Комментарий на книгу «Песни Песней» Соломона [Текст] / А. А. Глаголев. – СПб., 1909. – 39 с.

374. Глаголев А. А., свящ. [рец. на:] Палестина и ее история. Шесть популярных лекций профессора Г. фон Содена. Перевод с немецкого В. Линд. Москва. 1909. Стр. VII+140 [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1910. – № 10. – С. 306–308.

375. Глаголев А. А., свящ. Комментарий на книги пророков: Наума, Аввакума, Софонии и Аггея [Текст] / А. А. Глаголев. – СПб., 1911. – 113 с.

376. Глаголев А. А., свящ. Левиты и Левиино колено [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1912. – № 2. – С. 171–190; № 3. – С. 341–361.

377. Глаголев А. А., свящ. Слово в пяток третьей седмицы Великого поста, при воспоминании Страстей Христовых. Крестный путь Христа Спасителя и Его последователей: Произнесено в Великой церкви Киево-Братского монастыря 24 февраля 1912 года на пассии [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1912. – № 3. – С. I–X [Те саме] : К., 1912. – 10 с.

378. Глаголев А. А., свящ. Почему нужно постоянно поучаться в слове Божиим? [Текст] / А. А. Глаголев. – К. : Православное религиозно-просветительское общество, 1912. – 11 с.;

379. Глаголев А. А., свящ. Комментарий на соборные Послания. – Спб., 1913. – стр. VXXIII.

380. Глаголев А. А., свящ. Закон ужищества или левиратный брак у евреев (Библейско-археологический очерк) [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1914. – № 4. – С. 519–540. [Те саме:] К., 1914. – 22 с.

381. Глаголев А. А., прот. Купина Неопалимая: Очерк библейско-экзегетический и церковно-археологический [Текст] / А. А. Глаголев. – К., 1914. – 13 с.

382. Глаголев А.А., прот. Книга Левит (Библиологический очерк) [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1915. – № 3 (март). – С. 335–378 [Те саме:] К., 1915. – 25 с.

383. Глаголев А. А., прот. Календарь библейско-еврейский и иудейский [Текст] / А. А. Глаголев // Православная Богословская Энциклопедия под ред. Н. Глубоковского. – т. 8. – С. 1–7.

384. Г. А. [Глаголев А. А., прот.] К двадцатипятилетию академической службы проф. В. П. Рыбинского [Текст] / А. А. Глаголев // ТКДА. – 1917. – т. II. – №№ III–VIII (март – август). – С. 254–260.

385. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии [Текст] / Н. Н. Глубоковский. – Варшава, 1928. – 116 с.; М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. – 192 с.

386. Головащенко С. Бібліологія [Текст] / Сергій Головащенко // Релігієзнавчий словник [Текст] / НАН України, Ін-т філософії, Відділення релігієзнавства ; ред.: А. Колодний, Б. Лобовик. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с. – С. 34.

387. Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс : Навч. посібник [Текст] / С. І. Головащенко. – К. : Либідь, 2001. – 496 с.

388. Головащенко С. І. Київська духовно-академічна традиція ХІХ – початку ХХ ст. в історії вітчизняного біблієзнавства / С. І. Головащенко [Текст] // Наукові записки НаУКМА. – т. 19. – Філософія та релігієзнавство. – К. : «КМ Academia», 2001. – С. 87–96.

389. Головащенко С. І. Образ Христа в богословсько-катехітичній, літургійній та моралістичній творчості митрополита Київського Петра Могили [Текст] / С. І. Головащенко // Образ Христа в українській культурі. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2001. – С. 58–91.

390. Головащенко С. І. Біблійна та біблеїстична книжність в Київській академії кінця ХVІІІ – початку ХІХ ст.: європейський контекст [Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 20 : Філософія та релігієзнавство. – К. : КМ Академія, 2002. – С. 55–64.

391. Головащенко С. І. Європейська біблеїстика в Київській академії: текстуальна репрезентація персоналій та традицій [Текст] / С. І. Головащенко // Магістеріум. – Вип. 9 : Історико-філософські студії. – К. : Стилос, 2002. – С. 22–34.

392. Головащенко Сергій. Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація): киево-могилянська традиція в європейському контексті. [Текст] / Сергій Головащенко // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст / редкол. : Горський В. С. (голова) та ін. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2002. – С. 213–250.

393. Головащенко С. І. Біблійна археологія та палеографія в КДА і становлення Церковно-археологічного музею [Текст] / С. І. Головащенко // Могилянські читання 2002 року: Музейна справа в Україні на зламі тисячоліть : зб. наук. праць / ред. рада : В. М. Колпакова (відп. ред.) та ін. – К. : ВІПОЛ, 2003. – С. 115–123.

394. Головащенко С. І. Біблеїстична проблематика в Академії у 1861–1914 рр. (за публікаціями в «Трудах КДА») [Текст] / С. І. Головащенко //

Наукові записки НаУКМА. – Т. 35 : Київська Академія. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2004. – С. 51–60.

395. Головащенко С. І. Викладання й вивчення біблійних мов у Київській духовній академії: культурно-конфесійні та ідеологічні обставини [Текст] / С. І. Головащенко // Магістеріум. – Вип. 13 : Історико-філософські студії. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. – С. 56–64.

396. Головащенко С. І. Церковнослов'янська та слов'яно-руська біблійна книжність в Київській духовній академії: текстуальна «присутність» та проблема дослідження [Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 25 : Філософія та релігієзнавство. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. – С. 74–79.

397. Головащенко С. І. Як вивчалися біблійні старожитності в Київській духовній академії [Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 37 : Філософія та релігієзнавство. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2005. – С. 61–67.

398. Головащенко С. І. «Правила для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии» Я. О. Олесницького: передісторія російської тлумачної Біблії [Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 50 : Філософія та релігієзнавство. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2006. – С. 56–63.

399. Головащенко С. І. «Українська Псалтир» М. О. Максимовича як феномен вітчизняної біблеїстики: кілька запитань до тексту [Текст] / С. І. Головащенко // Магістеріум. – Вип. 23 : Історико-філософські студії. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2006. – С. 55–62.

400. Головащенко С. І. Біблія та поетика тексту Г. Сковороди: погляд на «Жінку Лотову» [Текст] / С. І. Головащенко // *Filozofia w kulturach krajów słowiańskich*. Uniwersytet Rzeszowski. – Rzeszów, 2007. – S. 381–403.

401. Головащенко С. І. Західноєвропейська біблійна критика в київській академії: досвід сприйняття (друга половина XIX – початок XX ст.

[Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 63 : Філософія та релігієзнавство. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2007. – С. 79–83.

402. Головащенко С. І. Про деякі аспекти бібліологічної спадщини С. М. Сольського: біблійна ісагогіка [Текст] / С. І. Головащенко // Київська Академія. – Вип. 4. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2007. – С. 95–109.

403. Головащенко Сергій. До питання про становлення в Київській духовній академії біблійної археології як науки: досвід Я. О. Олесницького [Текст] / Сергій Головащенко // Київська Академія. – Вип. 5. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2008. – С. 73–80.

404. Головащенко С. І. З історії біблійної текстуальної критики в Київській духовній академії: Я. О. Олесницький [Текст] / С. І. Головащенко // Магістеріум. – Вип. 30 : Історико-філософські студії. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2008. – С. 65–71.

405. Головащенко С. І. Про становлення проблемного та методологічного простору київської духовно-академічної біблеїстики: С. М. Сольський та Я. О. Олесницький [Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 76 : Філософія та релігієзнавство. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2008. – С. 48 – 57.

406. Головащенко Сергій. Філософські та богословські засади західноєвропейської біблеїстики: досвід критики та рецепції в КДА (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.) [Текст] / Сергій Головащенко // Могилянські історико-філософські студії : [зб. наук. праць / ред.-упоряд. : І. А. Бондаревська, В. П. Козловський]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2008. – С. 188–213.

407. Головащенко С. І. З історії літературної критики Біблії в Київській духовній академії: Яким Олесницький та його «Ритм и метр ветхозаветной поэзии» [Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 89 : Філософія та релігієзнавство. – К. : Універс. вид-во «ПУЛЬСАРИ», 2009. – С. 54–59.

408. Головащенко С. І. Викладання Святого Письма в Київській Духовній Академії (кінець XIX–початок XX ст.) [Текст] / С. І. Головащенко // Труди Київської Духовної Академії. – № 11. – К. : КДАіС, 2009. – С. 25–35.

409. Головащенко Сергій. Структура викладання бібліологічних дисциплін у Київській духовній академії, її ідеологія та методика (кінець XIX –початок XX ст.) [Текст] / Сергій Головащенко // Київська Академія. – Вип. 7. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2009. – С. 44–53.

410. Головащенко С. И. Талмудическая мифология в свете библейской критики: Аким Олесницкий (из истории библеистики и иудаики в Киевской духовной академии XIX – начала XX в.) [Текст] / С. И. Головащенко // От Библии до постмодерна: Статьи по истории еврейской культуры. Библейские исследования. Еврейская мысль. – М. : Книжники ; Текст, 2009. – С. 196–203.

411. Головащенко С. І. Біблія як предмет популярного вивчення: київська візія кінця XIX – початку XX ст. (Володимир Рибинський) [Текст] / С. І. Головащенко // Київська Академія. – Вип. 8. – К. : Критика, 2010. – С. 44–50.

412. Головащенко С. И. Изучение «библейских древностей» в Киевской духовной академии во второй половине XIX – начале XX ст.: опыт межкультурного и межконфессионального взаимодействия [Текст] / С. И. Головащенко // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2010. – № 2. – Ч. 1. – Нижний Новгород : Изд-во Нижегород. госун-та, 2010. – С. 201–207.

413. Головащенко С. І. Історична критика Біблії та виклад біблійної історії в КДА кінця XIX – початку XX ст. (Ф. Покровський та В. Рибинський) [Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Том. 102 : Філософія та релігієзнавство. – К. : НаУКМА ; ТОВ «Аграр Медіа Груп», 2010. – С. 65–71.

414. Головащенко С. І. Предыстория русской Толковой Библии в Киевской Духовной Академии («Правила для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии» А. А. Олесницкого)

[Текст] / С. І. Головащенко // Труды Київської Духовної Академії. – № 12. – К. : КДАіС, 2010. – С. 79–91.

415. Головащенко С. И. С. М. Сольский и А. А. Олесницкий как исследователи Священного Писания (к вопросу о становлении проблемного и методологического поля киевской духовно-академической библеистики) [Текст] / С. И. Головащенко // Труды Київської Духовної Академії. – № 13. – К. : КДАіС, 2010. – С. 82–96.

416. Головащенко Сергій. Апологетичний дискурс у київській біблеїстиці початку ХХ ст. (Дмитро Богдашевський та Олександр Глаголев) [Текст] / Сергій Головащенко // Київська Академія. – Вип. 9. – К. : ТОВ «Аграр Медіа Груп», 2011. – С. 47–57.

417. Головащенко С. И. Исследование Священного Писания в Киевской духовной академии в 1861–1914 годах: основные темы и проблемы (по публикациям в «Трудах КДА») [Текст] / С. И. Головащенко // Труды Київської Духовної Академії. – № 14. – К. : КДАіС, 2011. – С. 40–54.

418. Головащенко С. І. Студентські твори з бібліології в Київській духовній академії кінця ХІХ – початку ХХ ст.: вимоги та критерії оцінювання [Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 115 : Філософія та релігієзнавство. – К. : ВПЦ НаУКМА, 2011. – С. 76–83.

419. Головащенко Сергій. Філософські, методологічні та методичні засади бібліологічної освіти в Київській духовній академії (остання чверть ХІХ – початок ХХ ст.) [Текст] / Сергій. Головащенко // Філософська освіта в Україні: історія і сучасність : Колект. моногр. / за ред. М. Л. Ткачук. – К. : НаУКМА ; ТОВ «Аграр Медіа Груп», 2011. – 419 с. – С. 95–125.

420. Головащенко С. І. Викладання бібліологічних дисциплін у Київській духовній академії ХІХ – початку ХХ ст.: структура і зміст [Текст] / С. І. Головащенко // Магістеріум. – Вип. 47 : Історико-філософські студії. – К. : ВПЦ НаУКМА, 2012. – С. 60–67.

421. Головащенко С. І. Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії XIX – початку XX ст.: Моногр. [Текст] / С. І. Головащенко. – К. : Вид. відділ УПЦ, 2012. – 356 с., іл.

422. Головащенко С. И. Апологетический компонент в работах библеистов Киевской духовной академии конца XIX – начала XX в. (К проблеме сопоставления богословского и научного дискурсов) [Текст] / С. И. Головащенко // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – Сер. I : Богословие. Философия. – 2013. – Вып. 3 (47). – М. : Изд. ПСТГУ, 2013. – С. 60–74.

423. Головащенко С. И. Библия в свете «популярного дискурса»: киевские поиски и дискуссии конца XIX – начала XX в. [Текст] / С. И. Головащенко // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2013. – № 5 – Ч. 1 – Нижний Новгород : Изд-во Нижегород. госун-та, 2013. – С. 254–258.

424. Головащенко С. І. Між академічним вивченням і місіонерською популяризацією Біблії: «особлива думка» професора Володимира Рибінського [Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 141 : Філософія та релігієзнавство. – К. : ВПЦ НаУКМА, 2013. – С. 23–31.

425. Головащенко С. І. Про Роль «Могилянської доби» в становленні й розвитку київського духовно-академічного біблієзнавства [Текст] / С. І. Головащенко // Труды Київської Духовної Академії. – № 19. – К. : КДАіС, 2013. – С. 100–107.

426. Головащенко С. И. Учебная и научная деятельность Киево-Могилянской академии. Библистика [Текст] / С. И. Головащенко // Православная энциклопедия. – Т. 32. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2013. – 752 с. – С. 707–709.

427. Головащенко С. И. Учебный процесс и научный потенциал КДА (XIX – нач. XX в.). Библистика / [Текст] С. И. Головащенко // Православная энциклопедия. – Т. 33. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2013. – 752 с. – С. 110–116.

428. Головащенко С. И. «Муж света и разума...» (видатний біблієзнавець та громадський діяч КДА кінця ХІХ – початку ХХ ст. В. П. Рибінський) [Текст] / С. И. Головащенко // Труды Київської Духовної Академії. – № 20. – К. : КДАіС, 2014. – С. 55–70.

429. Головащенко С. І. Біблієзнавство в Київській духовній академії (ХІХ – поч. ХХ ст.): деякі понятійно-термінологічні питання дослідження [Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 154 : Філософія та релігієзнавство. – К. : НаУКМА, 2014. – С. 84–88.

430. Головащенко С. І. Біблієзнавство в Київській духовній академії ХІХ – початку ХХ ст.: джерелознавчий аспект дослідження [Текст] / С. І. Головащенко // Магістеріум. – Вип. 55 : Історико-філософські студії. – К. : НаУКМА, 2014. – С. 55–62.

431. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт исторического исследования [Текст] / С. Т. Голубев. – Т. 1. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – 559 с. – Приложение : Материалы для истории западно-русской церкви. – 576 с.;

432. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт исторического исследования [Текст] / С. Т. Голубев. – Т. II. – К. : Тип. С. В. Кульженко, 1898. – 524 с. – Приложение. – 498 с.

433. Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной Библиотеки [Текст] / А. В. Горский, К. И. Невоструев. – Отд. I: Священное писание. – М. : в Синод. типогр., 1855 – XIV, 339, II с.; Отд. II: Писания святых отцов. Ч. 1: Толкование Священного Писания. – М. : в Синод. типогр., 1857 – V, 199 с.

434. Горський В. С. Європейська академічна традиція в Києво-Могилянській академії [Текст] / В. С. Горський // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2002. – С. 8–38.

435. Горский-Платонов П. И. О трудах архим. Михаила (Лузина) [Текст] / П. И. Горский-Платонов // Православное Обозрение. – 1873. – № 2. – С. 289–310; № 4. – С. 658–693.

436. Горский-Платонов П. И. Несколько слов о статье преосвященного Феофана «По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе» [Текст] / П. И. Горский-Платонов // Православное обозрение. – М., 1875. – № 11 – С. 505–540 .

437. Горский-Платонов П. И. О недоумениях, вызываемых русским переводом священных книг Ветхого Завета [Текст] / П. И. Горский-Платонов // Православное обозрение. – М., 1877. – № 1. – С. 69–104; № 2. – С. 260–284; № 4. – С. 681–702.

438. Горфункель А. Х. Историко-культурное значение первопечатных Библий (Острожская Библия в контексте европейской культуры) [Текст] / А. Х. Горфункель // Федоровские чтения. 1981. – М., 1985. – С. 66–76.

439. Грузинский А. С. Палеографические и критические заметки о Пересопницком евангелии [Текст] / А. С. Грузинский. – СПб., 1912. – 37 с.

440. [Гуляев М. С.] Исторические книги Священного Писания Ветхого Завета. Четыре книги Царств, две книги Паралипоменон, книга Ездри, книга Неемии и Эсфирь. Перевод с еврейского языка, с подстрочными примечаниями: филологическими, археологическими и историческими и друг. Профессора Киевской Духовной Академии Михаила Гуляева [Текст, перевод, прим., комм.] / М. С. Гуляев. – К. : В тип. И. и А. Давиденко, 1866. – 684, [II] с.

441. Даниленко Б., прот. Русская библеистика в эмиграции XX в. (Тезисы доклада) [Текст] / Б. Даниленко // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Богословская конференция РПЦ (Москва, 7-9 февраля 2000 г.): Материалы. – М. : Синод. Богосл. Комиссия, 2000. – 461 с. – С. 250–251.

442. [Димитрий (Туптало), митр.] Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского: В 5-ти томах [Текст] / Туптало Димитрий. – М. : В

Синодальной Тип.: Том первый, содержащий в себе разные небольшие сего Святителя творения, с присовокуплением жития его и келейных записок. 6-е изд. 1839. – VI, 525 с.; Том второй, содержащий в себе поучения на Воскресные дни. 6-е изд. 1840. – III, 694 с.; Том третий, содержащий в себе Поучения на разные праздничные дни. 6-е изд. 1840. III, – 640 с.; Часть четвёртая, содержащая в себе Летопись, сказующую деяния от начала мира бытия до Рождества Христова. 7-е изд. 1849.; Том пятый, содержащий в себе: Зерцало православного исповедания, Краткое Христианское нравоучение и Разные слова. 4-е изд. 1835. – 146 с.

443. Дмитриев М. В. «Евангелие Учительное» как памятник религиозно-философской мысли восточнославянского средневековья [Текст] / М. В. Дмитриев // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. Сборник научных трудов. – К. : Наукова думка, 1991. – 340 с. – С. 229–237.

444. Дмитриев М. В. Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. [Текст] / М. В. Дмитриев – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 135 с.

445. Дмитриевский А. А. Начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин) как деятель на пользу православия на Востоке и в частности в Палестине : (По поводу 10-летия со дня его кончины) [Текст] / А. А. Дмитриевский // Сообщения Императорского православного палестинского общества. – 1904. – Т. 15. – Вып. 2. – СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1904. – 56 с.

446. Дроздов Н. М. Исторический характер книги Иудифь [Текст] / Н. М. Дроздов // ТКДА. – 1876. – № 4. – С. 3–91; № 5. – С. 237–295 [Те саме:] Киев, 1876. – 148 с.

447. Дроздов Н. М. Речь перед защитой диссертации «Исторический характер книги Иудифь» [Текст] / Н. М. Дроздов // ТКДА. – 1876. – № 7. – С. 244–247.

448. Дроздов Н. М. К вопросу о соглашении библейских свидетельств с данными ассириологии [Текст] / Н. М. Дроздов // ТКДА. – 1896. – № 8. – С. 490–533.

449. Дроздов Н. М. О происхождении книги Товита. Библиологическое исследование [Текст] / Н. М. Дроздов // ТКДА. – 1884. – № 6. – С. 156–209; 1900. – № 9. – С. 3–23; 1901. – № 1. – С. 111–158; № 2. – С. 300–318. [Те саме:] К. : Тип. И. И. Горбунова, 1901. – 638+II с.

450. Дроздов Н. М. Запросы современной жизни в отношении к богословской науке (Речь, произнесенная на акте Киевской духовной Академии 26-го сентября 1885 г.) [Текст] / Н. М. Дроздов // ТКДА. – 1885. – № 10. – С. 210–230.

451. Дроздов Н. М. Сказания об Ахикаре или Акире премудром и отношении их к Библии [Текст] / Н. М. Дроздов // ТКДА. – 1901. – № 5. – С. 65–91.

452. Дроздов Н. М. Парсизм в книге Товита [Текст] / Н. М. Дроздов // ТКДА. – 1901. – № 6. – С. 244–285.

453. Дроздов Н. М. Тип благородного умершего в народных сказаниях и в книге Товита [Текст] / Н. М. Дроздов // ТКДА. – 1901. – № 7. – С. 417–424.

454. Дроздов Н. М. В защиту свободного научного исследования в области библиологии [Текст] / Н. М. Дроздов // ТКДА. – 1902. – № 10. – С. 300–331; № 11. – С. 461–490.

455. [Едлинский М., свящ.] Слово, сказанное на заупокойной литургии свящ. Михаилом Едлинским при погребении бывшего профессора Киевской духовной академии и Киевского городского головы С. М. Сольского [Текст] / М. Е. Едлинский // ТКДА. – 1900. – № 12. – С. 641–647;

456. Елеонский Ф. Г. Отечественные труды по изучению Библии в XIX веке [Текст] / Ф. Г. Елеонский // Христианское чтение. – 1901. – т. I. – С. 5–28, 633–660; 1902. – т. I. – С. 39–64, 504–524; т. II. – С. 107–125.

457. Житецкий П. И. Описание Пересопницкой рукописи 16 ст. с приложением текста Евангелия от Луки, выдержек из др. евангелистов и 4-х страниц снимков [Текст] / П. И. Житецкий – К. : тип. Киев. Ун-та, 1876 г. – 79 с., 4 л. илл.; 2-е изд.: Труды III Археологич. Съезда. – К., 1878. – Т. 2 – С. 221–230.

458. Жуковський Арк. Вклад КДА та її «Трудів» на культурному та богословському відтинках [Текст] / А. І. Жуковський // Хроніка 2000. – Україна: філософський спадок століть. – т. 1. – Вип. 37–38. – К., 2000. – С. 482–499.

459. Захара И. С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII вв. : С. Яворский [Текст] / И. С. Захара. – К. : Наукова думка, 1982. – 159 с.

460. Зеньковський В. В. Россия и Православие [Текст] / В. Зеньковский . – К. : Изд. журнала «Христианская мысль», 1916. – 55 с.

461. Иануарий (Ивлиев), иером. Вклад Санкт-Петербургской Духовной Академии в русскую библеистику [Текст] / иером. Ианнуарий (Ивлиев) // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 175-летию Ленинградской духовной академии. – М., 1986. – 350 стр. – С. 192–198.

462. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Библеистика в Русской Православной Церкви в XX в. [Текст] / архим. Ианнуарий (Ивлиев) // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Богословская конференция РПЦ (Москва, 7-9 февраля 2000 г.): Материалы. – М. : Синод. Богосл. Комиссия, 2000. – 461 с. – С. 30–38.

463. Иваницкий В. Ф. О происхождении иудейского эллинизма Александрии [Текст] / В. Ф. Иваницкий // ТКДА. – 1912. – № 2. – С. 253–269.

464. Иваницкий В. Ф. Иудейско-арамейские папирусы с острова Элефантины и их значение для науки Ветхого Завета [Текст] / В. Ф. Иваницкий // ТКДА. – 1914. – № 11. – С. 259–301; № 12. – С. 367–419.

465. Іваницький В. Ф. Жидівська мова у Г. С. Сковороди [Текст] / В. Ф. Іваницький // Збірник праць Жидівської історично-археографічної комісії Всеукраїнської Академії наук. – кн. I. / ред. Ілля Галант. – Київ, 1928. – С. 98–104 (Збірник Історично-філологічного відділу Української Академії наук. – № 73).

466. Иванов А. В. Руководство к истолковательному чтению книг Нового Завета. Кн. I–III. I. Соборные послания. II. Послания св. ап. Павла (Римлянам, 1–2 Коринфянам и Галатам). III. Послания св. ап. Павла (к Эфесянам, Филиппийцам, Колоссянам, 1 и 2 Солунянам, 1 и 2 Тимофею, Титу, Филимону и Евреям) и Апокалипсис [Текст] / А. В. Иванов. – К., 1872–73.

467. Иванов А. В. Руководство к изъяснению Священного Писания Нового Завета. Обзорение Четвероевангелия и Книги Деяний Апостольских [Текст] / А. В. Иванов. – К., 1886.

468. Иванов А. В. Руководство к изъяснительному чтению книг Нового Завета. Обзорение посланий Апостольских и Апокалипсиса». Издан. 4-е [Текст] / А. В. Иванов. – СПб., 1893.

469. Иванов А. В. Новозаветные писания по новейшему восстановлению их полнотного текста: общая характеристика издания греческого Нового Завета † проф. Германа фон Зодена и специальное рассмотрение реконструкции послания к евреям // ТКДА. – 1916. – т. 2. – №№ VII–VIII (июль–август). – С. 269–298.

470. Иннокентий (Борисов), архиеп. Жизнь святого апостола Павла [Текст] / Иннокентий (Борисов) // Сочинения (полное собрание). Шесть томов. – СПб, 1908. – Том 5. [Те саме] : М. : СТСЛ, 2000. – 172 с.

471. Иннокентий (Борисов), архиеп. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа [Текст] / Иннокентий (Борисов) // Сочинения (полное собрание). Шесть томов. – СПб, 1908. – Том 5. [Те саме] : М. : Артос-Медиа ; Неугасимая лампада, 2007 г. – 464 с.

472. Ирине́й (Фальковский), еп. Толкование на послание св. Ап. Павла к Римлянам [Текст] / Ирине́й (Фальковский). – К. : Киево-Печерская Лавра, 1806.

473. Ирине́й (Фальковский), еп. Толкование на послание св. Апостола Павла к Галатам [Текст] / Ирине́й (Фальковский). – К. : Киево-Печерская Лавра, 1807.

474. Исаевич Я. Д. Наследие Франциска Скорины на Украине [Текст] / Я. Д. Исаевич // Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве. : [Сб. докладов и сообщений, сделанных на науч. сессии «Федоровские чтения, 1977», 15-16 дек. 1977 г. в РГБ им. В. И. Ленина] / Редкол. : Е. С. Лихтенштейн, А. И. Маркушевич, Е. Л. Немировский (зам. председ.), Т. А. Подмазова, А. А. Сидоров (председ.), Н. М. Сикорский, Н. Н. Соловьева. – М. : Наука, 1979 – 279 с., илл. – С. 170–175.

475. Исаевич Я. Д. Літературна спадщина Івана Федорова [Текст] / Я. Д. Исаевич. – Львів : Вища школа, 1989. – 191 с.

476. Исаевич Я. Д. «Lusaeum Trilingue»: Концепція тримовної школи у Європі в XVI ст. [Текст] / Я. Д. Исаевич // Україна давня і нова. Народ. Релігія. Культура. – Львів, 1996. – С. 308–318.

477. Исайя (Копинский). Алфавит духовный [Текст] / Исайя (Копинский). – К., 1792.

478. Камчатнов А. М. История и герменевтика славянской Библии : Монография [Текст] / Александр Михайлович Камчатнов. – М. : Наука, 1998. – 220, 2 с. – 223 с. – Библиогр.: с. 203–204.

479. Карсим І. А. Професор Степан Сольський: до історії біблійної школи Київської Духовної Академії 2-ї пол. XIX ст. [Текст] / І. А. Карсим // Труды Київської Духовної Академії. – № 11. – К. : КДАіС, 2009. – С. 36–47.

480. Карташев А. В. Ветхозаветная библейская критика : Актовая речь, произнесенная 13 февраля 1944 года в Св. Сергиевской духовной

академии в Париже [Текст] / А. В. Карташев – Париж : YMKA-PRESS, 1947. – 96 с.

481. Києво-Могилянська академія в іменах. XVII–XVIII ст. : Енциклопедичне видання [Текст]. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2001. – 736 с.

482. Киприан (Керн), архим. О. Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1817–1894) [Текст] / архим. Киприан (Керн). – Белград, 1934. – 195 с. [Те саме] : М. : Крутицкое подворье ; Общество любителей церковной истории, 1997. – 215 с.

483. Ключарев Гр., свящ. Значение ветхозаветного священства [Текст] / свящ. Г. Ключарев // ТКДА. – 1904. – № 2. – С. 202–297.

484. Корольков И. Н. О преподавании классических языков в духовных семинариях и академиях [Текст] / Иван Корольков // ТКДА. – 1876. – № 10. – С. 258–293.

485. Корольков И. Н. Двадцатилетие журнала «Труды Киевской духовной Академии» (1860–1879) [Текст] / Иван Корольков // ТКДА. – 1881. – № 1. – С. 111–123; № 3. – С. 357–366; № 7. – С. 324–360; № 8. – С. 417–450; № 9. – С. 53–98; № 10. – С. 217–232; № 12. – С. 488–509; 1882. – № 5. – С. 74–100; № 8. – С. 427–464; № 9. – С. 73–121; № 12. – С. 449–464.

486. Корольков И. Н. Преосвященный Филарет, еп. Рижский, как ректор КДА (Речь, произнесенная в торжественном собрании Киевской духовной академии 28 сентября 1882 г.) [Текст] / Иван Корольков // ТКДА. – 1882. – № 12. – С. 1–96.

487. Корсунский И. Н. О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык : Историко-критическое исследование [Текст] / Иван Корсунский. – М. : Тип. Л. Ф. Снегирёва, 1883. – 454, [1] с.

488. Крайняя О. А. Диссертационный фонд Киевской Духовной Академии в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины

им. В. И. Вернадского [Текст] / О. А. Крайняя // Труды Київської Духовної Академії. – № 11. – К. : КДАіС, 2009. – С. 164–192.

489. Кралюк П. М., Торконяк Р. (о. Рафаїл), Пасічник І. Д. Острозька Біблія в контексті української та європейської культур [Текст] / П. М. Кралюк, Р. Торконяк (о. Рафаїл), І. Д. Пасічник. – Острог : Острозька академія, 2006. – 123 с.

490. Кралюк Петро. Острозька Біблія та філософська й богословська думка в Острозькій академії [Текст] / Петро Кралюк // Наукові записки. – Серія «Філософія». – Матеріали наукової конференції «Віра і розум в історії слов'янської філософії» (до 430-річчя з дня народження М. Смотрицького). – Острог : видавництво Національного університету «Острозька академія». – Вип. 4. – 2008. – 168 с. – С. 3–13.

491. Крыжановский Г. Я. Рукописные Евангелия Киевских книгохранилищ. Исследование языка и сравнительная характеристика [Текст] / Г. Я. Крыжановский. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1889. – 480 с. разд. паг., 3 л. факс.

492. Крыжановский Г. Я. Каменец-Стромиловское тетро-Евангелие 1411 г. и Волынское наречие в XIV–XV в. [Текст] / Г. Я. Крыжановский. – Житомир : Тип. Почаев. лавры, 1886. – 19 с.

493. Крыжановский Г. Я. Рукописные Евангелия Волынского Епархиального Древлехранилища (Историко-диалектологические очерки) [Текст] / Г. Я. Крыжановский // Волынский историко-археологич. сборник. – Почаев ; Житомир, 1896. – Вып. 1. – С. 1–75.

494. Кузьміна Світлана. Філософія освіти і виховання у київській академічній традиції XIX – початку XX ст. : Моногр. [Текст] / Світлана Кузьміна. – Сімферополь : Н. Оріанда, 2010. – 552 с.

495. Лебедев Александр. Рукописи Церковно-археологического музея Императорской Киевской Духовной Академии [Текст] / А. Лебедев. – Т. I. – Саратов : Электро-типография «Волга», 1916. – 478 с.

496. Левицький О. І. Про Василя Тяпинського, що переклав в XVI ст. Євангеліє на просту мову [Текст] / Орест Левицький // Записки Українського Наукового Товариства в Києві. – Кн. 12. – К., 1913. – С. 5–21.

497. Леонардов Д. С. Учение св. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии [Текст] / Д. С. Леонардов // Вера и разум. – Харьков, 1912. – № 3–5, 7–12 [Те саме] : СПб. : Аксион эстин, 2005. – 211 с.

498. Лосев С. Св. Амвросий Медиоланский как толкователь Священного Писания Ветхого Завета [Текст] / С. Лосев // ТКДА. – 1896. – № 3. – С. 295–332; № 7. – С. 2712–317; № 12. – С. 470–485.

499. Макар М., прот. Гебраїстика в Київській духовній академії та праці прот. Олександра Глаголева [Текст] / прот. М. Макар // Магістеріум. – Вип. 9 : Історико-філософські студії. – К. : Стилос, 2002. – С. 52–55.

500. Макарий (Булгаков), иером. История Киевской духовной академии : Соч. воспитанника ея иеромонаха Макария Булгакова [Текст] / иером. Макарий (Булгаков). – СПб. : В тип. Константина Жернакова, 1843. – 226 с.

501. Макарий (Глухарев), архим. О потребности для Российской Церкви преложений всей Библии с оригинальных языков на современный русский язык : Письмо покойнаго миссионера архимандрита Макария, бывшаго начальником Алтайской Духовной Миссии к Синодальному члену, высокопреосвященнейшему Филарету митрополиту Московскому, от 23 дня марта 1834 года [Текст] / Макарий (Глухарев) // Прибавления к изданию творений Святых Отцев, в русском переводе. – Часть XX. – М. : Тип. В. Готье, 1861. – С. 292–326.

502. Маккавейский Н. К. Археология истории страданий Господа Иисуса Христа [Текст] / Н. К. Маккавейский // ТКДА. – 1890. – № 12. – С. 558–610; 1891. – № 1. – С. 37–86; № 2. – С. 208–274; № 3. – С. 418–475; № 4. – С. 580–627; № 5. – С. 99–150.

503. Маккавейский Н. К. Воспитание у ветхозаветных евреев [Текст] / Н. К. Маккавейский // ТКДА. – 1901. – № 5. – С. 117–142; № 11. – С. 269–305 [Те саме]: К., 1903. – 63 с.

504. Маккавейский Н. К. Древне-еврейская школа [Текст] / Н. К. Маккавейский // ТКДА. – 1903. – № 9. – С. 3–48.

505. Маккавейский Н. К. Речь у гроба почившаго профессора Киевской Духовной Академии А. А. Олесницкаго [Текст] / Н. К. Маккавейский // ТКДА. – 1907. – № 10. – С. 334–339.

506. [Максимович И. П.] Первая книга Царств. Перевод с еврейского професора Ивана Максимовича [з передмовою та примітками] [Переклад, комм.] / Иван Максимович // ТКДА – 1861. – № 1. – С. I–II [передмова]; 1–10 (розд. I–III); № 2. – С. 11–26 (розд. III–IX); № 3. – С. 27–42 (розд. IX–XIV); № 4. – С. 43–58 (розд. XIV–XVII) [пер. з прим.];

507. [Максимович И. П.] Опыт переложения на русский язык священных книг Ветхого Завета проф. И. П. Максимовича (с еврейского текста). Книга Экклезиаста [Переклад, комм.] / Иван Максимович // Христианское Чтение. – 1861. – т. 2. – № 4. – СПб. : В тип. Департамента Уделов, 1861 – 28 с.

508. Малеванский Г., свящ. [рец. на:] The witness of history to Christ. The Hulsean lectures for the year. 1870. By the rev. F. Farrer + Entstehung des Christentum, von T. Allies. Autorisirte ?bersetzung. M?nster, 1870 [Текст] / свящ. Г. Малеванский // ТКДА. – 1872. – № 4. – С. 161–163.

509. Малеванский Г., свящ. [рец. на:] Die grossen Kappadicier – Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nissa als Exegeten, Ein Betrag zur Geschichte der Exegese. v. Lic. H. Weiss. Brauensberg 1872 [Текст] / свящ. Г. Малеванский // ТКДА. – 1872. – № 12. – С. 593–595.

510. Малышевский И. И. Некролог М. С. Гуляева, профессора Киевской Духовной Академии [Текст] / Иван Малышевский // ТКДА. – 1866. – № 7. – С. 361–368.

511. Малышевский И. И. Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие [Текст] / Иван Малышевский // ТКДА. – 1869. – № 11. – С. 64–138.

512. Матвеевский П., прот. Об открытиях в Ниневии в отношении к Священному Писанию [Текст] / П. Матвеевский, прот // «Странник». – 1861. – IV, октябрь. – СПб., 1881. – 18 с.

513. Мень А., прот. Опыт изложения ветхозаветной исагогики в свете работ русской библейско-исторической школы и новейших исследований [Рукопись] / прот. А. Мень. – Загорск, 1983.

514. Мень А., прот. К истории русской православной библеистики [Текст] / прот. А. Мень // Богословские труды. – Сб. 28. – М., 1987. – С. 272–290.

515. Мень Александр, прот. Библиологический словарь. В 3-х томах [Текст] / А. Мень, прот. – М. : Фонд Александра Меня, 2002. – Т. 1 : А–И. – 608 с.: ил.; Т. 2 : К–П. – 560 с.: ил.; Т. 3 : Р–Я. – 528 с.: ил.

516. Мірчук Іван. Г. С. Сковорода. Записки до історії української культури [Текст] / Іван. Мірчук // Україна: філософський спадок століть. Хроніка 2000. – Вип. 39–40. – Київ, 2000. – С. 38–57. [Друк. за: Мірчук Іван. Г. С. Сковорода. Записки до історії української культури // Праці історично-філософського товариства в Празі, 1925].

517. Михаил (Лузин), еп. Столетие из истории толкования Библии у нас в России [Текст] / Михаил (Лузин) // Годичный акт МДА 1 октября 1877. – М., 1878. – С. 7–35.

518. Михаил (Лузин), еп. Библейская наука. Книга первая : Очерк истории толкования Библии [Текст] / Михаил (Лузин). – Издано под редакцией Н. И. Троицкого. – Тула : Тип. И. Д. Фортунатова, 1898. – 149 с.

519. Михейкина М. Е. Российская библеистика: от зарождения до возрождения : Историкографический очерк [Текст] / М. Е. Михейкина. – М : Мосты культуры ; Гешарим, 2004. – 136 с.

520. Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения [Текст] / М. Д. Муретов // Муретов М. Д. Избранные труды. – М. : Изд. Свято-Владимирского Братства, 2002. – 568 с.

521. Муретов М. Д. Протестантское богословие до появления Штраусовой «Жизни Иисуса» (Общая характеристика) [Текст] / М. Д. Муретов. – Сергиев Посад : 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1894. – 118 с.

522. Мухин Н. Ф. Послание св. ап. Павла к Колоссянам : Опыт исагогико-экзегетического исследования [Текст] / Н. Ф. Мухин. – К., 1897. – 277 с.

523. Мыльников А. С. Острожская Библия и некоторые аспекты этнокультурного развития славянских народов в XVI в. [Текст] / А. С. Мыльников // Федоровские чтения. 1981. – М., 1985. – С. 23–24.

524. Мышцын В. Н. Обзор русских (духовных) журналов : Статьи по Священному Писанию Ветхого Завета [Текст] / В. Н. Мышцын // Богословский Вестник. – М., 1901. – т. 3. – № 10. – С. 379–392; № 12. – С. 773–787.

525. Назаревский А. А. Язык Евангелия 1581 г. в переводе В. Негалевского [Текст] / А. А. Назаревский // Университетские известия. – К., 1911. – № 8. – С. 1–40, № 11. – С. 41–78; № 12. – С. 79–139. [Те саме]: К., 1911. – 138 с.

526. Никитин А. А. Синагоги иудейские как места общественного богослужения [Текст] / А. А. Никитин // ТКДА. – 1890. – № 3. – С. 471–482; № 4. – С. 637–673; № 7. – С. 442–457; № 8. – С. 565–606; № 9. – С. 62–80; № 11. – С. 439–480; № 12. – С. 611–643; 1891. – № 4. – С. 527–579; № 6. – С. 250–282; № 7. – С. 436–495.

527. Никольский М. В. Наша библейская наука [Текст] / М. В. Никольский // Православное обозрение. – 1875. – т. II. – № 2. – С. 184–196.

528. Никольский М. В. Успехи библейской науки в России [Текст] / М. В. Никольский // Православное обозрение. – 1877. – т. I. – № 3. – С. 574–582.

529. Никодим (Ротов), архим. История Русской духовной миссии в Иерусалиме [Текст] / Никодим (Ротов) // Богословские труды. – М., 1979. – Сб. 20. – С. 15–82. [П] Серпухов : Серпуховский Высоцкий мужской монастырь, 1997.

530. Ничик В. М. Феофан Прокопович / Серия : Мыслители прошлого [Текст] / В. М. Ничик. – М. : Мысль, 1977. – 190, [2] с. – Библиогр : с. 177–187. – Указ. в конце кн.

531. Нічик В. М. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії [Текст] / В. М. Нічик. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2002. – 51+32 вкл.

532. Новицкий О. М. О первоначальном переводе Священного Писания на славянский язык [Текст] / Орест Новицкий. – К. : в Университетской типографии, 1837. – 86 с.

533. Огієнко І. І. Пересопницька Євангелія 1556–1561 рр. [Текст] / І. І. Огієнко. – Варшава : Синодальна Друкарня, 1930. – 23 с. – Відбитка з журналу «Путь Правды». – 1930. – № 1.

534. Окснюк М. Ф. Учение св. Апостола Павла об оправдании (Изъяснение Рим. 3, 21–26) [Текст] / М. Ф. Окснюк // ТКДА. – 1914. – № 6. – С. 151–180; № 7/8. – С. 311–339.

535. Олесницкий А. А. Из талмудической мифологии [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1870. – № 1. – С. 149–209; № 2. – С. 402–444; № 4. – С. 201–244; № 8. – С. 273–327.

536. Олесницкий А. А. Древнееврейская музыка и пение [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1871. – № 11. – С. 107–161; № 12. – С. 368–417.

537. Олесницкий А. А. Ритм и метр ветхозаветной поэзии [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1872. – № 10. – С. 242–294; № 11. – С. 403–472; № 12. – С. 501–592 (реально у № 12 С. 501–512; поч. з С. 565 III тому ТКДА

за 1872 р. нумерація зміщена на 20 стор. назад, внаслідок чого стаття видимо закінчується на С. 592 цього тому замість С. 612 – Авт.).

538. Олесницкий А. А. Святая Земля. Отчет о командировке в Палестину и прилегающие к ней страны [Текст] / А. А. Олесницкий. – Часть I-я. Иерусалим и его древние памятники (со многими рисунками в тексте) // ТКДА. – 1875. – № 2. – С. 215–371; № 3. – С. 481–569; № 4. – С. 93–192; № 6. – С. 511–587; № 7. – С. 107–160; № 12. – С. 275–350. Часть II-я. Замечательнейшие по древним памятникам места Иудеи (вне Иерусалима), Самарии, Галилеи верхней и нижней, Финикии и ливанской области // ТКДА. – 1876. – № 1. – С. 50–111; № 5. – С. 336–410; № 8. – С. 249–276; № 10. – С. 17–72; 1877. – № 2. – С. 335–379; № 3. – С. 441–468; № 5. – С. 262–300; № 12. – С. 463–524; 1878. – № 2. – С. 249–298; № 4. – С. 48–97; № 6. – С. 427–501; № 9. – С. 505–589. [Те саме] : Святая Земля. Отчет по командировке в Палестину и прилегающие к ней страны. 1873–74. Т. 1–2. – Киев, 1875–78.

539. Олесницкий А. А. Судьбы древних памятников Святой Земли (Речь, произнесенная в торжественном собрании Киевской Духовной академии 28-го сентября 1875 года [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1875. – № 11. – С. 1–21.

540. Олесницкий А. А. Путешествие одного египтянина в Палестину, Сирию и Финикию в XIV в. пред Р. Хр. (новый источник для библейской географии) [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1876. – № 3. – С. 452–509.

541. Олесницкий А. А. Вопрос о новейших открытиях моавитских древностей (с рисунками) [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1877. – № 10. – С. 2–78.

542. Олесницкий А. А. О том, как доктор Сепп открыл древний храм Ваала Между Иерусалимом и Вифлеемом [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1878. – № 3. – С. 637–657.

543. Олесницкий А. А. Гробница Аарона на горе Ор [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1879. – № 3. – С. 356–371.

544. Олесницкий А. А. Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1879. – № 5. – С. 3–54.

545. Олесницкий А. А. Государственная летопись царей иудейских, или книги забытые (Παραλειπομένα) [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1879. – № 8. – С. 393–479; № 12. – С. 415–462.

546. Олесницкий А. А. Государственная израильская летопись, или книга царей Херема [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1880. – № 5. – С. 3–83.

547. Олесницкий А. А. Книга Песни Песней и ее новейшие критики [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1881. – № 4. – С. 367–451; № 5. – С. 45–77; № 7. – С. 255–323; № 12. – С. 405–465; 1882. – № 1. – С. 1–44; № 3. – С. 171–201; № 6. – С. 190–207; № 9. – С. 3–51.

548. Олесницкий А. А. Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1883. – № 11. – С. 333–395; № 12. – С. 535–616.

549. Олесницкий А. А. Мнимо-богодухновенные и истинно-богодухновенные книги [Текст] / А. А. Олесницкий // Воскресное Чтение. – 1883. – № 42. – С. 371–374.

550. Олесницкий А. А. Воскресные беседы сельского учителя с односельцами [Текст] / А. А. Олесницкий. – К. : Тип. Корчак-Новицкого, 1884. – 27 с.

551. Олесницкий А. А. По вопросу о раскопках 1883 г. на русском месте в Иерусалиме [Текст] / А. А. Олесницкий // Записки Императ. Рус. археологич. общества. – Т. 2. – СПб., 1887. – С. 187–245.

552. [Олесницкий А. А.] О древнем имени Божиим [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1887. – № 5. – С. 3–37.

553. Олесницкий А. А. Ветхозаветный храм в Иерусалиме : Исследование профессора Киевской духовной Академии А. А. Олесницкого [Текст] / А. А. Олесницкий // Православный Палестинский сборник. – Том V.

– Вып. 1 (13) : Издание Православного Палестинского Общества. – СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1889. – 1047 с., илл.

554. Олесницкий А. А. Слово об истинном и ложном злу непротивлении (По поводу превратного толкования на Матф. 5. 39, в учении графа Л. Толстого) [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1892. – № 4. – С. 521–536 [Те саме] : Киев : Тип. Корчак-Новицкого, 1892. – 16 с.

555. Олесницкий А. А. Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений святых Отцов и Учителей Церкви [Текст] / А. А. Олесницкий. – СПб. : Синодальная типография, 1894. – 2, II, 224 с.

556. Олесницкий А. А. Мегалитические памятники Святой Земли : Исследование профессора Киевской духовной Академии А. А. Олесницкого [Текст] / А. А. Олесницкий // Православный Палестинский сборник. – Том XIV. – Вып. 2 (41) : Изд. Правосл. Палестин. Об-ва. – СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1895. – 427 с., илл.

557. Олесницкий А. А. Слово о Псалтири. Произнесено в Киево-Братском храме, в пяток второй недели великого поста на пассии [Текст] / А. А. Олесницкий // ТКДА. – 1899. – № 4. – С. 531–545 [Те саме] : Киев : Тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1899. – 15 с.

558. Олесницкий А. А. Библейская археология. Под редакциею и с дополнениями В. П. Рыбинского. Часть I. Религиозные древности. [Текст] / А. А. Олесницкий. – Выпуск I-й. – Пг. : Изд. Рос. Палестин. Об-ва, 1920. – 3, 420 с.

559. Орда Х. М. Апологетическая и полемическая литература на Западе против сочинения Эрнеста Ренана «Vie de Jesus» [Текст] / Х. М. Орда // ТКДА. – 1864. – № 9. – С. 71–160.

560. Орда Х. М. Обзорение иностранной духовной литературы : Характеристический образ Иисуса. Библейский опыт. соч. Даниеля Шенкеля. Висбаден, 1864 [Текст] / Х. М. Орда // ТКДА. – 1864. – № 10. – С. 237–244.

561. Орда Х. М. Обзорение иностранной духовной литературы : Жизнь Иисуса для немецкого народа, обработанная Штраусом. Лейпциг, 1864 [Текст] / Х. М. Орда // ТКДА. – 1864. – № 10. – С. 244–252.

562. Орда Х. М. Обзорение иностранной духовной литературы : Элементарная и критическая история Иисуса, соч. Пейра. Париж, 1864 [Текст] / Х. М. Орда // ТКДА. – 1864. – № 10. – С. 252–260.

563. Орда Х. М. Очерк жизни св. Павла, как введение в его послания (по Биспингу) [Текст] / Х. М. Орда // ТКДА. – 1864. – № 11. – С. 501–568.

564. Орда Х. М. Руководство к последовательному чтению пророческих книг Ветхого Завета [Текст] / Х. М. Орда. – К., 1871. – II, 178 с. [Те саме]: 2-е изд. доп. и испр. – К., 1871. – 217 с. [Те саме]: 3-е изд., доп. и испр. – К., 1873. [Те саме]: 4-е изд. – К., 1881. – 216 с.

565. Орда Х. М. Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета [Текст] / Х. М. Орда. – К., 1871. – [4], 244 с., 2 л. ил.; [Те саме:] 2-е изд. – К., 1873. – 231 с.

566. Орда Х. М., свящ. Руководственное пособие к пониманию Псалтыри : Сост. преподаватель Киевской Духовной семинарии свящ. Х. Орда [Текст] / Х. М. Орда. – К., 1882. – II, IV, 347 с.

567. Пастушенко Л. А. Архієпископ Канівський Василій (Дмитро Іванович Богдашевський) : матеріали до життєпису [Текст] / Л. А. Пастушенко // ТКДА. – № 15. – К. : КДАіС, 2011. – С. 156–166.

568. Пахльовська О. Є. Києво-Могилянська Академія як чинник становлення національної самобутності української культури: парадокси еволюції [Текст] / Оксана Пахльовська // Києво-Могилянська академія в іменах. XVII–XVIII ст. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2002. – С. 9–26.

569. П. [Певницкий В. Ф.]. Некролог. Иван Петрович Максимович [Текст] / В. Ф. Певницкий // ТКДА. – 1861. – № 4. – С. 497–504.

570. Певницкий В. Ф. О значении классических языков в системе образования [Текст] / В. Ф. Певницкий // ТКДА. – 1863. – № 11. – С. 329–400.

571. Певницкий В. Ф. Речь, сказанная пред погребением С. М. Сольского, професором Академии В. Певницким [Текст] / В. Ф. Певницкий // ТКДА. – 1900. – № 12. – С. 647–654.

572. Перминов Николай, свящ. Библиографический обзор статей, относящихся к Священному Писанию Ветхого Завета в журналах «Христианское Чтение», «Богословский Вестник», «Православный Собеседник» и «Труды Киевской Духовной Академии». Кандидатское сочинение [Машинопись] / свящ. Николай Перминов – Л. : Ленинградская Православная Духовная Академия, 1959. – 432 с.

573. Песоцкий С. А. Святой пророк Даниил, его время, жизнь и деятельность [Текст] / С. А. Песоцкий // ТКДА. – 1896. – № 8. – С. 1–28; № 9. – С. 29–76; № 10. – С. 77–156; № 11. – С. 157–220; № 12. – С. 221–268; 1897. – № 2. – С. 269–300; № 3. – С. 301–332; № 4. – С. 333–364; № 5. – С. 365–412; № 6. – С. 413–444; № 7. – С. 445–491.

574. Песоцкий С. А. К вопросу об историческом характере Моисеева сказания о творении мира (по поводу возражений отрицательной критики) [Текст] / С. А. Песоцкий // ТКДА. – 1898. – № 3. – С. 289–329.

575. Песоцкий С. А. Повествование ассиро-вавилонских клинообразных надписей о творении мира [Текст] / С. А. Песоцкий // ТКДА. – 1901. – № 10. – С. 228–262.

576. Платон (Рождественский), иером. Древний Восток при свете Божественного Откровения [Текст] / Платон (Рождественский) // ТКДА. – 1898. – № № 6–12. – С. 1–448; 1899. – № № 2–4. – С. 449–670+I–IV.

577. Покровский Ф. И. Поход Синахериба в Иудею при царе Езекии [Текст] / Ф. И. Покровский // Христианское чтение. – 1877. – № 3–4. – С. 371–395.

578. Покровский Ф. Я. Рассказ ассирийских клинообразных надписей о потопе (сост. по соч. Георга Смита «Chaldaische Genesis» в нем. пер. Германа Делича. Лейпциг, 1876 [Текст] / Ф. Я. Покровский // ТКДА. – 1879. – № 1. – С. 127–154.

579. Покровский Ф. Я. Разделение еврейского царства на царства Иудейское и Израильское [Текст] / Ф. Я. Покровский // ТКДА. – 1885. – № 5. – С. 3–48; № 6. – С. 209–236; № 7. – С. 329–379; № 8. – С. 614–670; № 9. – С. 22–48; № 10. – С. 231–274; № 11. – С. 373–423; № 12. – С. 515–570.

580. Покровский Ф. Я. По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь, произнесенная на годовичном акте Киевской Духовной Академии 15 октября 1889 г.) [Текст] / Ф. Я. Покровский // ТКДА. – 1890. – № 1. – С. 61–98.

581. Покровский Ф. Я. [рец. на:] Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. профессора Богословия в Эрлянгене. Т. I. с. 1 – 498. Эрлянген. 1875 г. Т. II. с. 1 – 472. Эрл. 1884. Т. III. с. 1 – 674. Эрлянген и Лейпциг. 1893 [Текст] / Ф. Я. Покровский // ТКДА. – 1894. – № 8. – С. 630 – 663; № 9. – С. 146–170.

582. Покровский Ф. Я. Военачальник Давидов – Иоав [Текст] / Ф. Я. Покровский // ТКДА. – 1903. – № 8. – С. 535–585.

583. Полянский Е. Я. Краткий исторический обзор исследований Палестины и библейских древностей [Текст] / Е. Я. Полянский // Православный собеседник. – 1915. – №№ 4–6 (апрель–июнь), 10–12 (октябрь–декабрь).

584. Попов К. Д. Учение двенадцати апостолов (новооткрытый памятник древней христианской письменности) [Текст] / К. Д. Попов // ТКДА. – 1884. – № 11. – С. 344–484.

585. Попович Г. Г. Значение Иерусалимского храма в ветхозаветной теократии [Текст] / Г. Г. Попович // ТКДА. – 1913. – № 12. – С. 613–625.

586. Попович Г. Г. Книга пророка Аггея (Опыт исагогико-экзегетического исследования) [Текст] / Г. Г. Попович. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1913. – XXX, 229 с.

587. Попович Г. Г. Эфод [Текст] / Г. Г. Попович // ТКДА. – 1914. – № 9/10 – С. 168–193.

588. Попович Г. Г. Положение женщины в библейской семье и обществе [Текст] / Г. Г. Попович // ТКДА. – 1916. – № 1. – С. 61–77.

589. Порфирий (Успенский), архим. Письмо к Константину Тишендорфу (против древности Синайского кодекса) [Текст] / архим. Порфирий (Успенский) // ТКДА. – 1865. – № 11. – С. 429–436.

590. [Порфирий (Успенский), еп.] Образцы русского перевода священных книг Ветхого Завета с греческого перевода 72 толковников епископа Порфирия Успенского [Текст] / еп. Порфирий (Успенский). – Образец первый: Бытие // ТКДА. – 1869. – № 2. – С. 1–36. Образец второй: Псалтырь [Пс. 1–25] // Там само. – № 4. – С. 37–70. Образец третий: Притчи // Там само. – № 5. – С. 71–101. Образец четвертый: Песнь песней // Там само. – № 6. – С. 103–118. Образец пятый: Преобразования и пророчества, читаемые в церкви накануне господских и богородичных праздников и других священных дней // Там само. – № 7–10. – С. 119–214.

591. [Порфирий (Успенский), еп.] Четыре книги Маккавейские. Переведены с греческого подлинника. Изданного в Москве в 1821 году, по благословению Св. Синода всероссийского, доктором греческой словесности Порфирием, епископом Чигиринским [Текст] / еп. Порфирий (Успенский). – Книга Маккавейская 1-я // ТКДА. – 1873. – № 3. – С. 285–362. Книга 2-я // Там само. – № 9. – С. 269–323. О Маккавеях слово 3-е и 4-е // Там само. – № 11. – С. 1–24; 69–107.

592. [Порфирий (Успенский), еп.] Пятьдесят псалмов (26–75), переведенных с рукописной Псалтыри 862 года Порфирием, епископом Чигиринским [Текст] / Порфирий (Успенский) // ТКДА. – 1873. – № 12. – С. 173–240.

593. [Порфирий (Успенский), еп.] Псалмы 76–118; переведены с греческой рукописной Псалтыри 862 года Преосвященным Порфирием, епископом Чигиринским [Текст] / Порфирий (Успенский) // ТКДА. – 1875. – №№ 8–11. – С. 1–104.

594. [Порфирий (Успенский), еп.] Книга Эсфири, переведена с греческой рукописи года 6529–1021 года, хранящейся в библиотеке Афоно-Ватопедского монастыря, Порфирием, епископом Чигиринским [Текст] / Порфирий (Успенский) // ТКДА. – 1874. – № 5. – С. 144–161.

595. Поснов М. Э. Идея Завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете (Опыт богословско-философского обозрения истории израильского народа). – Богуслав, Лито-типогр. А. М. Ленского, 1902. – 197+95+2 с.

596. Поснов М. Э. Взаимодействие двух факторов в истории израильского народа – божественного и человеческого [Текст] / М. Э. Поснов // ТКДА. – 1903. – № 6. – С. 333–352.

597. Поснов М. Э. К характеристике внутренней жизни слепого иудейства [Текст] / М. Э. Поснов // ТКДА. – 1904. – № 8. – С. 629–658; № 10. – С. 281–310; 1905. – № 3. – С. 360–404; № 7. – С. 343–412.

598. Поснов М. Э. Мессия и мессианское царство по изображениям апокрифов и пророческих книг (к характеристике внутренней жизни слепого иудейства) [Текст] / М. Э. Поснов // ТКДА. – 1906. – № 3. – С. 389–447; № 6. – С. 177–213.

599. Поснов М. Э. О судьбах библейского Израиля (Римл. IX–XI) [Текст] / М. Э. Поснов // ТКДА. – 1907. – № 2. – С. 151–194; № 4. – С. 490–512.

600. Поснов М. Э. Евангелие Иисуса Христа и евангелие апостолов о Христе [Текст] / М. Э. Поснов // ТКДА. – 1911. – № 3. – С. 395–428.

601. Поспехов Д. В. О книге Премудрости Соломоновой (опыт историко-библиологического исследования) [Текст] / Д. В. Поспехов // ТКДА. – 1862. – № 1. – С. 11–52; № 10. – С. 180–212; № 11. – С. 333–363; 1863. – № 5. – С. 49–106.

602. Почетные члены Московской Духовной Академии за первое столетие ее существования (1814–1914 гг.) [Текст] // Богословский вестник. – 1915. – т. 3. – №№ 10, 11, 12. – С. 868–892.

603. Православная Богословская Энциклопедия (под ред. А. П. Лопухина, Н. Н. Глубоковского) : Приложение к духовному журналу «Странник» [Текст]. – СПб., 1900–1911. Том 1. А–Архелая. – СПб., 1900. – 584 с.; Том 2. Археология – Бюхнер. – СПб., 1901. – 660 с.; Том 3. Ваал – Вячеслав. – СПб., 1902. – 616 с.; Том 4. Гаага – Донатисты – СПб., 1903. – 612 с.; Том 5. Донская епархия – Ифика. – СПб., 1904. 593 с.; Том 6. Иаван – Иоанн Маронит. – СПб., 1905. – 528 с.; Том 7. Иоанн Скифопольский – Календарь. – СПб., 1906. – 475 с.; Том 8. Календарь библейско-еврейский и иудейский – Карманов Д.А. – СПб., 1907. – 447 с.; Том 9. Кармелиты – Койнэ. – СПб., 1908. – 400 с.; Том 10. Киннамон – Кион. – СПб., 1909. – 386 с.; Том 11. Клавда – Книги апокрифические Нового Завета. – СПб., 1910. – 248 с.; Том 12. Книги символические – Константинополь. – СПб., 1911. – 488 с.

604. Программа публичного испытания студентов Киевской Духовной Академии, имеющего быть 30-го июня 1849 года по случаю окончания XVI-го учебного курса. – К. : Тип. Ф. Гликсберга, 1849.

605. Программа публичного испытания студентов Киевской Духовной Академии по окончании пятого учебного курса [Текст]. – К. : В тип. Академии Киевской при Киево-Печерской Лавре, 1851.

606. Пятидесятилетний юбилей Киевской духовной академии. 28 сентября 1869 года [Текст]. – К., 1869. – [2], 448 с.

607. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія: Монографія / за редакцією проф. А. Колодного та проф. Б. Лобовика [Текст]. – К. : Відд. релігієзнавства Ін-ту філософії НАН України, 1996. – 240 с.

608. Родников В. П. К сказанию о сношениях князя Авгаря со Христом Спасителем [Текст] / В. П. Родников // ТКДА. – 1903. – № 7. – С. 503–513.

609. Родников В. П. К вопросу о происхождении 1-ой Маккавейской книги [Текст] / В. П. Родников // ТКДА. – 1907. – № 6. – С. 312–324.

610. Родников В. П. Первая книга Маккавеев : Исагогическое исследование [Текст] / В. П. Родников. – К. : Тип. И. И. Горбунова, 1907. – 259 с.

611. Русские писатели-богословы. Выпуск 2. Исследователи и толкователи Священного Писания : Библиографический указатель [Текст] / Сост. Чистякова А. С., Степанова Н. С., Курочкина О. В.; отв. ред. Каспарова Н. Н. – М. : Российская Государственная библиотека ; Новоспасский монастырь, 1999. – 240 с.

612. Рыбинский В. П. Древнееврейская суббота [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1891. – № 11. – С. 398–434; № 12. – С. 545–595; 1892. – № 2. – С. 230–273; № 3. – С. 387–404; № 4. – С. 546–587; № 6. – С. 304–342; № 9. – С. 116–141 [Те саме] : Киев, 1892. – 256, XL стр.

613. Рыбинский В. П. Очерк истории самарян [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1895. – № 3. – С. 424–472; № 11. – С. 387–427.

614. Рыбинский В. П. Библия для детей [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1897. – № 1. – С. 3–34.

615. Рыбинский В. П. Заметки о литературе по Св. Писанию Ветхого Завета за истекший 1897 год [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1898. – № 3. – С. 429–456.

616. Рыбинский В. П. [рец. на:] Ф. Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. Общедост. и излож. в связи с новейш. научн. изысканиями курс Св. Писания. Ветхий Завет. Т. I, с илл. по памятникам. Пер. свящ. В. В. Воронцова. Москва, 1897 [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1897. – № 10. – С. 304–308.

617. Рыбинский В. П. Религиозное влияние иудеев на языческий мир в конце ветхозаветной и начале новозаветной истории и прозелиты иудейства [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1898. – № 11. – С. 308–344; № 12. – С. 451–483.

618. Рыбинский В. П. Заметки о литературе по Св. Писанию Ветхого Завета за истекший 1898 год [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1899. – № 5. – С. 122–144.

619. Рыбинский В. П. Заметки о литературе по Св. Писанию Ветхого Завета за 1899 год [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1900. – № 6. – С. 286–310;

620. Рыбинский В. П. Первый опыт «Введения в священное Писание» [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1900. – № 11. – С. 447–456.

621. Рыбинский В. П. Исторический очерк лжемессианских учений в иудействе [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1901. – № 9. – С. 89–123.

622. Рыбинский В. П. К изъяснению Псалтыри [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1901. – № 12. – С. 493–511.

623. Рыбинский В. П. О Библии (Публичное чтение) [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1902. – № 3. – С. 359–382.

624. Рыбинский В. П. [рец. на:] История израильского народа. Москва, Синод. типография, 1902 [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1902. – № 10. – С. 332–338.

625. Рыбинский В. П. Вавилон и Библия (по поводу речи Делича “Babel und Bibel”) [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1903. – № 5. – С. 113–144.

626. Рыбинский В. П. К изъяснению 22-го стиха XXXI-й главы книги пророка Иеремии [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1903. – № 7. – С. 523–533.

627. Рыбинский В. П. Юнилий Африканский и его руководство к изучению Библии [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1903. – № 10. – С. 238–257.

628. Рыбинский В. П. К вопросу об отношении Библии к Вавилону [рец. на:] H.V. Hiprecht. Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur. Leipzig, 1903 [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1904. – № 1. – С. 46–58.

629. Рыбинский В. П. Заметки о литературе по Св. Писанию Ветхого Завета за 1904 год [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1905. – № 5. – С. 124–146; № 11. – С. 413–435.

630. Рыбинский В. П. Обзор самарянской письменности [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1905. – № 9. – С. 87–144; № 12. – С. 620–639.

631. Рыбинский В. П. Профессор Аким Алексеевич Олесницкий (Некролог) [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1907. – № 10. – С. 308–322 [Те саме:] Киев : Тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1907. – 15 с.

632. Рыбинский В. П. Ветхозаветные пророки [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1907. – № 12. – С. 603–619.

633. Рыбинский В. П. По поводу новейших археологических раскопок в Палестине [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1908. – № 11. – С. 436–458.

634. Рыбинский В. П. Библейская ветхозаветная критика [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1908. – № 12. – С. 575–613.

635. Рыбинский В. П. Комментарий на книги Ездры и Неемии [Текст] / В. П. Рыбинский. – СПб. : Бесплатное приложение к журналу «Странник», 1908. – 97 с.

636. Рыбинский В. П. О паломничестве в Иерусалим в библейское время [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1909. – № 11. – С. 495–515.

637. Рыбинский В. П. Книга пророка Авдия [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1909. – № 12. – С. 636–684.

638. Рыбинский В. П. Книга пророка Михея [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1910. – № 11. – С. 319–361; № 12. – С. 525–554.

639. Рыбинский В. П. Источники для изучения самарянства [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1911. – № 6. – С. 149–199.

640. Рыбинский В. П. Комментарий на книги малых пророков: Осии, Иоиля, Амоса, Авдия и Михея [Текст] / В. П. Рыбинский – СПб. : Бесплатное приложение к журналу «Странник», 1911.

641. Рыбинский В. П. Из истории самарян [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА. – 1912. – № 1. – С. 119–162.

642. Рыбинский В. П. Религия самарян [Текст] / В. П. Рыбинский // ТКДА – 1912. – № 5. – С. 150–179; № 7/8. – С. 337–374; № 9. – С. 124–180.

643. Рыбинский В. П. Самаряне. Обзор источников для изучения самарянства. История и религия самарян [Текст] / В. П. Рыбинский – К. : Тип. Акц. Об-ва «Петр Барский в Киеве», 1913. – 617 с. (4, XXVI, 550, 30, IV, 1).

644. Рыбинский В. П. Самарянство и гностицизм (Ответ на критику проф. М. Э. Поснова) [Текст] / В. П. Рыбинский // Странник. – 1914. – № 3. – С. 379–404; 1916. – № 1. – С. 27–62.

645. Рыбинський В. П. До історії Київської духовної академії. Курс 1887–1891 рр. Спогади [Текст] / В. П. Рыбинський // Хроника 2000. – К., 1997. – Вип. 17–18.

646. Савваитов П. И. Библейская герменевтика или толковательное богословие [Текст] / П. И. Савваитов. – СПб. : Тип. Якова Трея, 1857. – VIII, 162 с.

647. Савинский С. В. Эсхатологическая беседа Христа Спасителя (о последних судьбах мира) Мт. 24,1–51. Мрк. 13,1–37. Лк. 21, 5–36. Опыт исагогико-экзегетического исследования [Текст] / С. В. Савинский. – К. : Типо-литогр. Т-ва Н. А. Гирич, 1906. – VIII, 342, II, II с.

648. Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии / сост. А. С. Крыловский /. – Том I. Богословие. – Вып. I : Св. Писание и Патрология. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1890. – IV+345 с.

649. Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии / сост. А. С. Крыловский / – Том II. – Вып. VI : Языкознание. – К. : Тип. И. И. Горбунова, 1903. – 182 с.

650. Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии / сост. А. С. Крыловский / – Том III. – Вып. VII : Библейская история. – К. : Тип. И. И. Горбунова, 1907. – 104 с.

651. Систематический каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии / сост. А. С. Крыловский / – Том V. – Вып. XIII : дополнение к Вып. I Тома I – Св. Писание и Патрология. – К. : Тип. Акц. Об-ва «Петр Барский в Киеве», 1915. – 350 с.

652. Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Труды Киевской Духовной Академии» за 1860–1904 год. – К. : Тип. И. И. Горбунова, 1905. – II, 158, I с.

653. Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Труды Императорской Киевской Духовной Академии» за 1905–1914 год. – К. : Тип. Акц. Об-ва «Петр Барский в Киеве», 1915. – I, 88, II с.

654. Скабалланович М. Н. Что дает богослову первая глава книги пророка Иезекииля? [Текст] / М. Н. Скабалланович // ТКДА. – 1905. – № 6. – С. 271–276.

655. Скабалланович М. Н. О звезде волхвов [Текст] / М. Н. Скабалланович // ТКДА. – 1906. – № 12. – С. 443–460.

656. Скабалланович М. Н. Что такое был рай? [Текст] / М. Н. Скабалланович // ТКДА. – 1907. – № 12. – С. 554–572.

657. Скабалланович М. Н. Тайнственный храм пророка Иезекииля [Текст] / М. Н. Скабалланович // ТКДА. – 1908. – № 3. – С. 329–361; № 8. – С. 519–550.

658. Скабалланович М. Н. Комментарий на книгу пророка Иезекииля [Текст] / М. Н. Скабалланович // Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветого и Нового Завета. – Том шестой. – СПб. : Бесплатное приложение к журналу «Странник», 1909. – С. 189–544.

659. Скворцов И. М., прот. Записки на послание ап. Павла к Ефесеям. – [Текст] / И. М. Скворцов. – К., 1838.

660. Скворцов И. М., прот. Хроника жизни преосвященного Иринея Фальковского, составленная по его рукописям [Текст] / И. М. Скворцов // Прибавление к Киевским Епархиальным Ведомостям, 1861. – №№ 6, 8, 10.

661. Скворцов К. И. О евангелиях апокрифических [Текст] / К. И. Скворцов // ТКДА. – 1861. – № 12. – С. 381–418.
662. Скворцов К. И. Святой апостол Варнава [Текст] / К. И. Скворцов // ТКДА. – 1862. – № 9. – С. 3–40.
663. Скворцов К. И. Трактат Тертуллиана о молитве Господней [Текст] / К. И. Скворцов // ТКДА. – 1865. – № 3. – С. 419–438.
664. Скворцов К. И. О послании св. Поликарпа Смирнского [Текст] / К. И. Скворцов // ТКДА. – 1872. – № 6. – С. 452–462.
665. Скворцов К. И. О послании св. Игнатия Богоносца [Текст] / К. И. Скворцов // ТКДА. – 1872. – № 7. – С. 545–558.
666. Скворцов К. И. Когда написана книга «Пастырь?» [Текст] / К. И. Скворцов // ТКДА. – 1872. – № 10. – С. 205–241.
667. Скворцов К. И. Когда написано послание Варнавы? [Текст] / К. И. Скворцов // ТКДА. – 1873. – № 8. – С. 93–113.
668. Скворцов К. И. Когда написано второе послание Климента Римского к коринфянам? [Текст] / К. И. Скворцов // ТКДА. – 1874. – № 1. – С. 2–23.
669. Скворцов К. И. О первом послании Климента Римского к коринфянам [Текст] / К. И. Скворцов // ТКДА. – 1874. – № 4. – С. 48–67.
670. Скворцов К. И. Жизнь Иисуса Христа по Евангелиям и народным преданиям [Текст] / К. И. Скворцов. – К., 1876. – 291 с.
671. Сковорода Григорій. Боротьба Архістратиґа Михаїла зі Сатаною про це: легко бути добрим [Текст] / Григорій Сковорода // Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба; Пер. поезії В. Войтович. – Львів : Світ, 1995. – 528 с. – С. 393–416.
672. Сковорода Григорій. Книжечка про читання Святого Письма, названа жінка Лотова [Текст] / Григорій Сковорода // Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба; Пер. поезії В. Войтович. – Львів : Світ, 1995. – 528 с. – С. 368–392.

673. Скрябин М., прот. Бог Слово. Общий взгляд св. Евангелиста Иоанна Богослова на Божественное Лице Господа Иисуса Христа и мессианское служение Его роду человеческому (I, 10–19) [Текст] / прот. М. Скрябин // ТКДА. – 1874. – № 5. – С. 162–188.

674. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.) [Текст] / АН СССР. ИРЛИ; Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, 1987. – 493 с.

675. Смирнов А. П. Исторические книги Библии и ассирийские клинообразные надписи [Текст] / А. П. Смирнов // Чтения Общества любителей духовного просвещения. – 1873. – № 10. – С. 341–375.

676. Смирнов Н. П. Терапевты и сочинение Филона Иудея о жизни созерцателей (Περὶ βίον θεωρητικόν) [Текст] / Н. П. Смирнов // ТКДА. – 1909. – № 1. – С. 1–27; № 2. – С. 237–266; № 3. – С. 357–370; № 4. – С. 457–504; № 5. – С. 1–21.

677. Смирнов Н., свящ. [рец. на:] Свящ. Ил. Гумилевский. Учение св. Апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913 [Текст] / Н. Смирнов // ТКДА. – 1914. – № 3. – С. 497–518.

678. Сنیгирев Ростислав, прот. Библиистика в России. Библейские исследования [Текст] / прот. Ростислав Снігирев // Православная энциклопедия. – Т. V. (Бессонов-Бонвеч). – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – С. 48–56.

679. Соловейчик И. И. Исследования о надписи Мешы [Текст] / И. И. Соловейчик // Журнал Мин-ва народного просвещения. – СПб. : Тип. «В. С. Балашев и К», 1900. – №10. – С. 274–334; № 11. – С. 64–106.

680. Сольский С. М. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1866. – № 10. – С. 157–190; № 11. – С. 305–342; № 12. – С. 466–506.

681. Сольский С. М. Употребление и изучение Библии в России от крещения Руси и до XV в. [Текст] / С. М. Сольский // Православное обозрение. – 1868. – т. 27. – № 10. – С. 145–180; № 11. – С. 251–270.

682. Сольский С. М. Обзорение трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени [Текст] / С. М. Сольский // Православное обозрение. – 1869. – т. 1. – № 2. – С.190–221; № 4. – С. 538–577; № 6. – С. 797–822.

683. Сольский С. М. Отзыв о Толкованиях Иринаея Клементьевского [Текст] / С. М. Сольский // Православное обозрение, 1869, т. 1. – С. 570.

684. Сольский С. М. Прощальная беседа Апостола Павла с ефесскими пастырями [Текст] / С. М. Сольский // Руководство для сельских пастырей. – 1869. – № 2. – С. 8–16, 37–43, 77–85.

685. Сольский С. М. Из чтений по Ветхому Завету. Глава 1. История науки по Ветхому Завету и история происхождения Ветхозаветных книг [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1870. – № 9. – С. 589–640.

686. Сольский С. М. Из чтений по Ветхому Завету. Глава 2. История собрания ветхозаветных книг в один священный кодекс, или история ветхозаветного канона [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1871. – № 7. – С. 71–117.

687. Сольский С. М. Библиографические заметки: «Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета», К., 1871; «Руководство к последовательному чтению пророческих книг Ветхого Завета», К., 1871 [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1871. – № 8. – С. 431–444.

688. Сольский С. М. Сверхъестественный элемент в новозаветном Откровении по свидетельствам Евангелий и посланий апостола Павла сравнительно с другими новозаветными книгами [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1876. – № 1. – С. 3–49; № 2. – С. 203–221; № 5. – С. 296–335; № 9. – С. 443–499; № 12. – С. 553–593; 1877. – № 1. – С. 150–234.

689. Сольский С. М. Речь, перед защитой диссертации: «Сверхъестественный элемент в новозаветном откровении по свидетельствам Евангелий и посланий ап. Павла» [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1877. – № 10. – С. 195–204.

690. Сольский С. М. Из лекций по Новому Завету [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1877. – № 8. – С. 234–284; 1878. – № 4. – С. 8–127.

691. Сольский С. М. Об участии императора Александра I в издании Библии на русском языке (речь, произнесенная в собрании в день столетней годовщины рождения императора Александра I) [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1878. – № 1. – С. 172–196.

692. Сольский С. М. О библейском миросозерцании в жизни древнерусского народа (Речь, сказанная в торжественном собрании Киевской духовной Академии 28 сентября 1878 г.) [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1878. – № 11. – С. 201–237.

693. Сольский С. М. Апостолы и их вера после явления им воскресшего Господа [Текст] / С. М. Сольский // Воскресное чтение. – 1880. – № 16. – С. 164–166.

694. Сольский С. М. Св. Иоанн Богослов [Текст] / С. М. Сольский // Воскресное чтение. – 1880. – № 39. – С. 425–428.

695. Сольский С. М. Рождество Христа Спасителя [Текст] / С. М. Сольский // Воскресное чтение. – 1880. – № 51. – С. 555–558.

696. Сольский С. М. Крещение Господне [Текст] / С. М. Сольский // Воскресное чтение. – 1881. – № 1. – С. 5–7.

697. Сольский С. М. Библиографические заметки: «Пророк Даниил и Апокалипсис св. Иоанна». Сочинение Оберлена, перевод прот. А. Романова. Тула, 1882; «Руководственное пособие к пониманию Псалтири» свящ. Х. Орда, К., 1882 [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1883. – № 6. – С. 356–368.

698. Сольский С. М. Св. апостолы Петр и Павел [Текст] / С. М. Сольский // Воскресное чтение. – 1883. – № 27. – С. 235–238.

699. Сольский С. М. Острожская Библия в связи с целями и видами ее издателя [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1884. – № 7. – С. 293–320.

700. Сольский С. М. Библиографические заметки: «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа» свящ. Т. Буткевича. Москва, 1883; «Материализм, наука и христианство». Сборник сочинений современных писателей XIX в.;

«Жизнь Иисуса Христа» Эдмонда Прессанэ. Часть 2-я. СПб., 1883 [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1884. – № 12. – С. 539–558.

701. Сольский С. М. Библиографические заметки: «Руководство к изъяснительному чтению Четвероевангелия и Деяний Апостольских» А. Иванова. К., 1886; «Учебное руководство к толковому чтению Четвероевангелия и книги Деяний Апостольских» Д. Боголепова. Изд. 2. М., 1886; «Толковое Евангелие от Матфея, составленное по древним святоотеческим толковникам Евфимием Зигабеном». Перевод с греческого. К., 1886 [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1886. – № 12. – С. 713–724.

702. Сольский С. М. Библиографические заметки: «Жизнь и труды святого апостола Павла» Фаррара [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1887. – № 1. – С. 140–152.

703. Сольский С. М. Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время? [Текст] / С. М. Сольский // ТКДА. – 1887. – № 3. – С. 358–376.

704. Спасский И. А. Исследование библейской хронологии [Текст] / И. А. Спасский. – К. : В университет. тип., 1857. – 154, I, IV с.

705. Стеллецкий Н. С., свящ. Брак у древних евреев [Текст] / Н. С. Стеллецкий // ТКДА. – 1891. – № 8. – С. 511–561; № 9. – С. 3–57; № 10. – С. 171–210; № 12. – С. 492–544; 1892. – № 2. – С. 274–318; № 7. – С. 265–415; № 8. – С. 567–628; № 10. – С. 225–260 [Те саме]: К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1892. – 392, III с.

706. Стеллецкий Н. С. прот. К вопросу о безбрачии и девстве в Ветхом Завете [Текст] / Н. С. Стеллецкий // Чтения Общества любителей духовного просвещения. – 1893. – № 10. – С. 256–271.

707. Стефан (Яворский), митр. Камень веры [Текст] / Яворский, Стефан. – М. : Синодальная тип., 1749. – 1047 с.

708. Стефан (Яворский), митр. Проповеди блаженной памяти Стефана Яворского, преосвященного митрополита Рязанского и Муромского [Текст] /

Яворский, Стефан. – Т. 1. – М. : Синодальная тип., 1804 ; Т. 2. – М. : Синодальная тип., 1804; Т. 3. – М. : Синодальная тип., 1805.

709. Стефан (Яворский), митр. Знамена антихристового пришествия и кончины века [Текст] / Яворский, Стефан. – М., 1752. – 304 с.

710. Строганов В. С., прот. Вклад Московской Духовной Академии в герменевтику Нового Завета [Текст] / прот. В. Строганов // Журнал Московской Патриархии. – 1985. – № 8. – С. 75–79.

711. Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа. Проблемы и реформы. Вторая половина XIX в. [Текст] / Н. Ю. Сухова. – М. : ПСТГУ, 2006. – 658 с.

712. Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный. Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX – начала XX века [Текст] / Н. Ю. Сухова. – М. : ПСТГУ, 2007. – 384 с.

713. Сухова Н. Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX – нач. XX в. [Текст] / Н. Ю. Сухова. – М. : ПСТГУ, 2009. – 676 с.

714. Сухова Н. Ю. Богословское образование в России в начале XX в. (на примере Киевской духовной академии [Текст] / Н. Ю. Сухова // Труды Київської Духовної Академії. – № 15. – К. : КДАіС, 2011. – С. 141–155.

715. Сухова Н. Ю. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.) [Текст] / Н. Ю. Сухова. – М. : ПСТГУ, 2012. – 374 с.

716. Сухова Н. Ю. «Идея Академии» в подготовке и проведении духовно-учебных реформ XIX – начала XX в. [Текст] / Н. Ю. Сухова // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – Вып. 2(6). – Екатеринбург, 2013. – С. 138–153.

717. Терновский Ф. А. Об отношении между духовною и светскою литературою [Текст] / Ф. А. Терновский // ТКДА. – 1862. – № 9. – С. 121–142.

718. Титлинов Б. В. Феофан (Прокопович) [Текст] / Б. В. Титлинов // Русский Биографический Словарь. – т. 25 : Яблоновский – Фомин. – СПб., 1913. – С. 399–448.

719. Титов Ф. И. Обстоятельства происхождения первого послания св. ап. Павла к Фессалоникийцам и интерес исследования о нем [Текст] / Ф. И. Титов // ТКДА. – 1893. – № 12. – С. 497–515.

720. Титов Ф. И. Феоктист Мочульский, архиепископ Курский // ТКДА. – 1894. – т. I. – №1. – С. 53–92; № 2. – С. 217–241.

721. Титов Ф. И., свящ. Стефан Михайлович Сольский (Некролог) [Текст] / Ф. И. Титов // ТКДА. – 1900. – № 12. – С. 629–640.

722. Титов Ф. И., прот. Преобразования духовных академий в России в XIX веке [Текст] / Ф. И. Титов // ТКДА. – 1906. – № 4. – С. 622–666; № 5. – С. 25–98; № 6. – С. 214–229.

723. Титов Федор, проф. прот. Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Историческая записка [Текст] / Ф. И. Титов. – К. : Гопак, 2003. – 688 с.

724. Тихомиров Б. А., Алексеев А. А. Библистика в России (Обзор проблематики) [Текст] / Б. Тихомиров, А. Алексеев // Православная Энциклопедия. – Т. V. (Бессонов-Бонвеч). – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2002. – С. 45–48.

725. Тихомиров П. В. О духовных академиях [Текст] / П. В. Тихомиров // Духовная школа : Сборник. – М. : Печатня А. Снегиревой, 1906. – С. 315–348.

726. Ткачук М. Л. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст. : методологічні проблеми дослідження. Монографія [Текст] / М. Л. Ткачук. – К. : ЗАТ «Віпол», 2000. – 248 с. – Бібліогр.: 362 назв.

727. Ткачук М. Л. Філософська спадщина Київської духовної академії: джерелознавчий аспект дослідження [Текст] / М. Л. Ткачук // Наукові записки НаУКМА. – Т. 35 : Київська Академія. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. – С. 45–51.

728. Ткачук М. Л. Духовно-академічна філософія як феномен [Текст] / М. Л. Ткачук // Київська Академія. – Вип. 2–3. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2006. – С. 237–243.

729. Ткачук Марина. Київська духовна академія в освітянському «автономізаційному» русі початку ХХ ст. [Текст] / Марина Ткачук // Київська Академія. – Вип. 4. – К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2007. – С. 149–165.

730. Ткачук М. Л. Філософська спадщина Київської духовної академії: стан і перспективи дослідження [Текст] / М. Л. Ткачук // Труды Київської Духовної Академії. – № 11. – К. : КДАіС, 2009. – С. 205–214.

731. Ткачук М. Л. Трансформационные процессы в духовной школе начала ХХ века: опыт Киевской духовной академии [Текст] / М. Л. Ткачук // Труды Київської Духовної Академії. – № 14. – К. : КДАіС, 2011. – С. 109–121.

732. Ткачук М. Л. «Академию бесконечно люблю...»: архиепископ Василий (Богдашевский) как студент, профессор и ректор Киевской духовной академии [Текст] / М. Л. Ткачук // Труды Київської Духовної Академії. – № 16. – К. : КДАіС, 2012. – С. 27–56.

733. Ткачук О. О. Біблійна герменевтика у філософії Григорія Сковороди [Текст] / О. О. Ткачук // Вісник Київ. ун-ту імені Т. Шевченка. Сер. : Філософія. Політологія. – Вип. 27. – К., 1998. – С. 69–70.

734. Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями. – в 12 тт. – Издание преемников † А. П. Лопухина [Текст]. – СПб. : Бесплатное приложение к журналу «Странник», 1904–1913.

735. Троицкий И. Г. Силоамская надпись [Текст] / И. Г. Троицкий // Христианское чтение. – 1887. – № 7–8. – С. 161–176.

736. Троицкий И. Г. Вновь открытая Гезерская надпись [Текст] / И. Г. Троицкий // Христианское чтение. – 1899. – № 3. – С. 566–572.

737. Троицкий Н. И. Русская библейская наука и ее современные задачи [Текст] / Н. И. Троицкий // ЧОЛДП. – 1877. – № 10. – С. 351–412.

738. Трофимов Юрий. Библиографический обзор статей, относящихся к Ветхому Завету по журналам «Труды Киевской Духовной Академии» и «Богословский Вестник» за XIX век. Кандидатское сочинение [Машинопись]

/ Юрий Трофимов. – Ленинградская Православная Духовная Академия. – Л. : ЛДА, 1954. – II, 176 с.

739. Уитли Р. Когнитивная и социальная институционализация научных специальностей и областей исследования [Текст] / Richard Witley // Научная деятельность: структура и институты : сб. пер. [с англ. и нем.] / [Сост., общ. ред. и вступ. ст. Э. М. Мирского, Б. Г. Юдина]. – М. : Прогресс, 1980. – С. 222–229.

740. Указание предметов, предназначенных для публичного испытания студентов Киевской духовной Академии, имеющего быть 1834 года [Текст]. – К. : В тип. Киево-Печерской Лавры, 1834.

741. Указатель Церковно-археологического музея при Киевской Духовной Академии [Текст] / Сост. Н. И. Петров. – Второе издание. – К. : Тип. Императ. ун-та св. Владимира, 1897. – 297 с.

742. Уколова В. И. Античное культурное наследие и культура средневековья (конец V – начало VII века) [Текст] / В. И. Уколова. – М. : Наука, 1989. – 320 с.

743. Ульяновський В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні : у 3-х кн. – Кн. 2. : Середина XV – кінець XVI ст. [Текст] / В. І. Ульяновський. – К. : Либідь, 1994. – 256 с.

744. Ульяновский Василий. Жизнь и творчество отца Федора Титова [Текст] / Василий Ульяновский // Профессор протоиерей Федор Титов. Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915) : Историческая записка. – К. : Гопак, 2003. – 688 с. – С. XLIV–СХХVI.

745. Ушкалов Л. В., Марченко О. В. Нариси з філософії Григорія Сковороди [Текст] / Л. В. Ушкалов, О. В. Марченко. – Харків : Основа, 1993. – 152 с.

746. Федотова М. А. О двух источниках украинских проповедей Димитрия Ростовского: Фома Млодзяновский и Корнелий а Лапиде [Текст] /

М. А. Федотова // Труды Отделения древнерусской литературы. – Т. 48. – М., 1993. – С. 343–350.

747. Феоктист (Мочульский), архиеп. Драхма от сокровища божественных писаний Ветхого и Нового Завета, т.е. сокращение правил при чтении Священного писания к знанию потребных [Текст] / архиеп. Феоктист (Мочульский). – М. : в Синод. тип., 1809. – XIV, 82, [I] с.

748. Феофан (Говоров), еп. О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников [Текст] / Феофан (Говоров) // Душеполезное чтение. – М., 1876. – т. II. – С. 3–21.

749. Феофан (Говоров), еп. Об употреблении нового перевода Ветхозаветных писаний [Текст] / Феофан (Говоров) // Душеполезное чтение. – М., 1876. – т. III. – С. 100–106.

750. Феофан (Говоров), еп. По поводу издания Священных книг Ветхого Завета в русском переводе [Текст] / Феофан (Говоров) // Душеполезное чтение. – М., 1875. – т. III. – С. 342–352.

751. [Феофан (Прокопович), архиеп.] Христовы о блаженствах проповеди толкования, сочиненное Феофаном Прокоповичем бывшим Архиепископом Новгородским и Великолуцким [Текст] / Феофан (Прокопович). – К. : Тип. Киево-Печ. Лавры, 1815. – 114 с.

752. [Феофан (Прокопович), архиеп.] Слово о Лазаре и богаче в неделю 22-ю по Пятидесятнице [Текст] / Феофан (Прокопович) // Христианское Чтение. – СПб., 1826. – ч. XXIII. [Изд. 2-е, 1838].

753. [Феофан (Прокопович), архиеп.] Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобноносимом иге пространно предлагается [Текст] / Феофан (Прокопович). – М. : в Унив. тип. у Н. Новикова, 1784. – 203 с.

754. Филарет (Дроздов), митр. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания [Текст] / митр. Филарет

(Дроздов) // Прибавления к изданию творений св. Отцев в русском переводе. – ч. 17. – М., 1858. – С. 452–483.

755. Филарет (Филаретов), архим. «Песни степеней» [Текст] / архим. Филарет (Филаретов) // Воскресное Чтение. Год XX (1856–57). – № 41. – С. 390–395; № 52. – С. 517–522.

756. Филарет (Филаретов), архим. Происхождение книги Иова [Текст] / архим. Филарет (Филаретов) // ТКДА. – 1872. – № 3. – С. 401–582; № 5. – С. 193–271; № 8. – С. 669–704; № 9. – С. 1–73.

757. Филарет (Филаретов), еп. Происхождение книги Экклезиаст [Текст] / еп. Филарет (Филаретов) // ТКДА. – 1874. – № 10. – С. 1–101; 1875. – № 4. – С. 3–38; № 5. – С. 255–299.

758. Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия [Текст] / прот. Г. В. Флоровский. – Париж, 1980; перевид.: Отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

759. Фоменко Кл., прот. Новые раскопки в Иерусалиме [Текст] / прот. Кл. Фоменко // ТКДА. – 1894. – № 9. – С. 171–177.

760. Фоменко Кл., прот. Заметки о гробе царя Давида [Текст] / прот. Кл. Фоменко // ТКДА. – 1898. – № 11. – С. 439–450.

761. Фонкич Б. Л. Антонин Капустин как собиратель греческих рукописей [Текст] / Б. Л. Фонкич // Древнерусское искусство. Рукописная книга. – Сб. 3 / Отв. ред. О. И. Подобедова; [АН СССР. ВНИИ искусствознания Мин. культуры СССР] – М.: Наука, 1983. – 400 с.: ил. – С. 368–379.

762. Царевский А. С. Происхождение и состав I и II книг Паралипоменон [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1878. – № 7. – С. 79–192; № 8. – С. 221–275.

763. Царевский А. С. Библейская литература истекшего 1881 года на западе. Ветхий Завет [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1882. – № 4. – С. 341–354.

764. Царевский А. С. Библейская литература истекшего 1881 года на западе. Новый Завет [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1882. – № 10. – С. 206–220.

765. Царевский А. С. Библейская литература истекшего 1882 года на западе. Ветхий Завет [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1883. – № 9. – С. 109–122.

766. Царевский А. С. Библейская литература истекшего 1882 года на западе. Новый Завет [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1883. – № 12. – С. 685–700.

767. Царевский А. С. Библейская литература истекшего 1883 года на западе. Ветхий Завет [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1884. – № 5. – С. 103–123.

768. Царевский А. С. Библейская литература истекшего 1883 года на западе. Новый Завет [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1884. – № 12. – С. 559–586.

769. Царевский А. С. Библейская литература истекшего 1884 года на западе. Ветхий Завет [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1885. – № 4. – С. 566–602.

770. Царевский А. С. Библейская литература истекшего 1884 года на западе. Новый Завет [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1885. – № 11. – С. 470–504.

771. Царевский А. С. Библейская литература истекшего 1886 года на западе. Ветхий Завет [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1886. – № 12. – С. 675–712.

772. Царевский А.С. Библейская литература истекшего 1886 года на западе. Новый Завет [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1887. – № 3. – С. 425–457.

773. Царевский А. С. Библейская литература истекшего 1887 года на западе. Ветхий Завет [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1888. – № 2. – С. 352–364; № 3. – С. 436–449.

774. Царевский А. С. Пятокнижие Моисея [Текст] / А. С. Царевский // ТКДА. – 1889. – № 2. – С. 282–332; № 5. – С. 48–102; № 6. – С. 171–222; № 8. – С. 566–616; № 10. – С. 181–229; № 12. – С. 456–479 [Те саме] : Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятокнижие Моисея. – К., 1890. – 282 с.

775. Циганкова Е. Г. Рибинський Володимир Петрович [Текст] / Е. Г. Циганкова // Сходознавство і візантологія в Україні в іменах: біобібліогр. слов. / упоряд. : Е. Г. Циганкова, Ю. М. Кочубей, О. Д. Василюк; редкол. : Матвеева Л. В. (голов. ред.) [та ін.]. – К. : Ін-т сход-ва ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2011. – 260 с. – С. 191.

776. Циганкова Елла. Сходознавчі установи в Україні (радянський період) [Текст] / Елла Циганкова. – К. : Критика, 2007. – 291 с.

777. Цыганкова Е. Г. Владимир Петрович Рыбинский: историк Востока и библеист (1867–1944) [Текст] / Е. Г. Цыганкова // Polyphonia Orientis: мова, література, історія, релігія. До ювілею В. С. Рибалкіна. Зб. наук. ст. – Київ : Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2013. – 392 с. – С. 365–386.

778. Чепига И. П. Уникальный памятник украинского языка – Пересопницкое евангелие [Текст] / И. П. Чепига // Рукописные фонды ЦНБ им. В. И. Вернадского. – К. : Наукова думка, 1989. – С. 64–78.

779. Червяковский П. А. Священное Писание как начало богословия, по учению протестантов XVII в. Учение Феофана Прокоповича [Текст] / П. А. Червяковский // Христ. Чтение. – 1876. – № 7-8. – С. 101–152.

780. Червяковский П. А. Учение Феофана Прокоповича об источниках богословия в связи с протестантством XVII века [Текст] / П. А. Червяковский // Христ. чтение. – 1877. – № 3–4. – С. 291–330.

781. Червяковский П. А. Учение Феофана Прокоповича о Священном Писании в символическом и церковно-историческом отношениях [Текст] / П. А. Червяковский // Христианское Чтение. – 1877. – № 7–8. – С. 2–42.

782. Чернухин Е. К. Греческие рукописи в Киевских хранилищах [Текст] / Е. К. Чернухин // Україніка: архівні студії. – Вип. I. – К. : Ін-т укр.

археографії і джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 1997. – 282 с. – С. 177–196.

783. Чижевський Дмитро. Теорія символів Г. С. Сковороди [Текст] / Дмитро Чижевський // Україна: філософський спадок століть : Хроніка 2000. – Вип. 39–40. – К., 2000. – С. 58–67 [Друк. за: Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934].

784. Чижевський Дмитро. Українські друки в Галле [Текст] / Дмитро Чижевський // Українська книгознавча бібліотека : за ред. Євгена Юл. Пеленського. – Чис. 8. – Краків–Львів : Укр. вид., 1943. – іл. 30 с.

785. Чистович И. А. Исправление текста славянской Библии перед изданием 1751 года [Текст] / И. А. Чистович // Православное обозрение. – 1860. – т. I. – С. 479–510 (Апрель); т. II. – С. 41–72.

786. Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время [Текст] / И. А. Чистович. – СПб. : [Б. и.], 1868. – 752 с.

787. Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. Второе издание [Текст] / И. А. Чистович. – С.-Пб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. [Репр. – М. : РБО, 1997].

788. Щеголев Н. И. Жизнь блаженного Иеронима Стридонского [Текст] / Н. И. Щеголев // ТКДА. – 1863. – № 1–3. – С. I–CLXXIX.

789. Щеголев Н. И. Призвание Авраама и церковно-историческое значение этого события [Текст] / Н. И. Щеголев. – К. : [б.в.], 1873. – 316 с.

790. Щеголев Н. И. Что такое «Книга Праведного» (Нав. X. 12,13)? [Текст] / Н. И. Щеголев // ТКДА. – 1882. – № 7. – С. 297–326.

791. Шип Н. А. Київська духовна академія в культурно-освітньому просторі України (1819–1919) [Текст] / Н. А. Шип. – К. : Вид-во ТОВ «НВП» ІНТЕРСЕРВІС», 2010. – 436 с.

792. Шмеман А., прот. Русское богословие за рубежом [Текст] / прот. А. Шмеман // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. под. ред. Н. П. Полторацкого. – Питтсбург, 1975. – 414 с.

793. Шуста Владимир. Библиографический обзор трудов и статей, касающихся Священного Писания Ветхого Завета в академических журналах «Христианское Чтение», «Богословский Вестник», «Труды Киевской Духовной Академии», «Православный Собеседник» за годы 1901–1910. Кандидатское сочинение [Машинопись] / Ленинградская Православная Духовная Академия. – Л. : ЛДА, 1955. – 273 с.

794. Экземплярский Василий. Библейское и святоотеческое учение о священстве [Текст] / В. И. Экземплярский. – К. : Тип. С. В. Кульженко, 1904. – VIII, 281, V с.

795. Экземплярский В. И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне [Текст] / В. И. Экземплярский. – К., 1910. – 279 с. [Те саме]: Краснодар : Текст, 2013. – 272 с.

796. Экземплярский В. И. Евангелие и общественная жизнь (Несколько слов о социальной стороне евангельской проповеди) [Текст] / В. И. Экземплярский. – К., 1913. – 145 с.

797. Юнгеров П. А. Очерк истории толкования ветхозаветных книг Священного Писания [Текст] / П. А. Юнгеров // Православный собеседник. – 1910. – т. III. – № 11. – С. 557–606.

798. Юнгеров П. А. Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги [Текст] / П. А. Юнгеров. – Казань : Типо-литогр. Имп. Ун-та, 1902. – 592, III с.

799. Юревич Димитрий, диак. Александр Павлович Лопухин: Жизненный подвиг «аскета ученого труда» (к 150-летию со дня рождения) [Текст] / диак. Димитрий Юревич // Санкт-Петербургский Церковный вестник. – 2002. – № 10.

800. Юревич Димитрий, прот. Профессор Н. Н. Глубоковский: библиист, опередивший время (к 140-летию со дня рождения) [Текст] / прот. Димитрий Юревич // Санкт-Петербургский Церковный вестник. – 2003. – № 12. – С. 29–33; 2004. – № 1–2.

801. Ястребов М. Ф. К вопросу об Ангеле Иеговы. Библиогр. заметка на книгу А. Глаголева: «Библейско-ветхозаветное учение об ангелах» [Текст] / М. Ф. Ястребов // ТКДА. – 1900. – № 11. – С. 457–465.

802. Ястребов М. Ф. Соглашение библейского сказания о миротворении с научными данными и выводами естествознания [Текст] / М. Ф. Ястребов // ТКДА. – 1903. – № 5. – С. 1–29.

803. Bidnow W. Preoświeszczennyj Episkop Wasilij Bohdaszewski (wspomnienie pośmertne) [Текст] / W. Bidnow // ELPIS. – 1933. – Rocznik VII. – Zeszyt 2. – S.120–129.

804. Black M. An Aramaic Approach to Gospels and Acts [Текст] / M. Black. – Oxford, 3rd ed., 1967.

805. Bleck Fr. Einleitung in die Heilige Schriften. 1 Th. Einleitung in das Alte Testament. Herausgegeben von Ioh. Bleck und Ad. Kamphausen. 5-te Auflage besorgt von I. Wellhausen [Текст] / Fr. Bleck. – Berlin, 1886.

806. Credner K. Aug. Beitrage zur Einleitung in die biblischen Schriften [Текст] / K. Aug. Credner. – Halle, 1832–38.

807. De Wette Leberecht W.M. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments [Текст] / De Wette Leberecht W.M. – Berlin, 1822–26.

808. De Wette Leberecht W.M. Commentar über die Psalmen, Heidelberg, 1811; 2-te Auflage [Текст] / W.M. Leberecht De Wette – Heidelberg, 1823.

809. De Wette Leberecht W.M. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apocriphischen Bücher des Alte Testament [Текст] / W. M. Leberecht De Wette – Berlin, 1869.

810. De Wette Leberecht W.M. Die Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments [Текст] / W.M. Leberecht De Wette – Berlin, 1860.

811. Eichhorn Ioh. Gottfr. Einleitung in das Neue Testament. Bd. 1–5. Vols. 4 [Текст] / Ioh. Gottfr. Eichhorn. – Leipzig, 1804–1827.

812. Eichhorn Ioh. Gottfr. Einleitung in das Alte Testament. T. 1–5. Vols. 5 [Текст] / Ioh. Gottfr. Eichhorn. – Göttingen, 1823–24.

813. Ewald H. Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, von ersten Jahrbuche bis zum zwölften (erste Hälfte) [Текст] / H. Ewald. – Göttingen, 1848–65.

814. Ewald H. Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt [Текст] / H. Ewald. – Göttingen, 1850.

815. Ewald H. Geschichte der Volk Israel. Viert. Band [Текст] / H. Ewald. – Göttingen, 1864.

816. Ewald H. Das Sendschreiben an die Hebraer und Iakobus übersetzt und erklärt [Текст] / H. Ewald. – Göttingen, 1870.

817. Fürst Iul. Geschichte der biblischen Literatur und des jüdischhellenistischen Schriftthums. Historisch und kritisch behaudelt von I. Fürst [Текст] / Iul. Fürst. – Bünde 1–2. – Leipzig, 1867–1870.

818. Fürst Iul. Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch [Текст] / Iul. Fürst. – Leipzig, 1868.

819. Geiger Abraham. Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inner Etwicklung des Iudenthums [Текст] / Abraham Geiger. – Breslau, 1857.

820. Golowaszczenko Sergij. Recepcia europejskiej krytyki biblijnej w Akademii Kijowskiej: wymiar hermeneutyczny a ideologiczny [Текст] / Sergij Golowaszczenko // ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofow Krajow Slowianskich. – Nr. 7/2007. – Rzeszow, 2007. – S. 191–200.

821. Golovashchenko Sergii. The European Tradition of Biblical Studies as a Platform of Religious and Cultural Pluralism: The Experience of Kyiv Theological Academy (the Second Half of the 19th – the Beginning of the 20th Century) [Текст] / Sergii Golovashchenko // Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata. Księga pamiątkowa dedykowana ksiedzu profesorowi Henrykowi Zimoniowi SVD w 70. rocznice urodzin. [Cultural and Religious Pluralism of the Contemporary World. Essays in Honour of Fr. Prof. Henryk Zimoń SVD on his 70th birthday anniversary] / eds. Z. Kupisinski, S. Grodz. – Lublin: Wydawnictwo KULu, 2010. – S. 131–140.

822. Guericke Heinr. E. Fr. Beitrage zur historisch-Kritischen Einleitung ins Neue Testament [Текст] / E. Fr. Guericke Heinr. – Halle, 1828;

823. Guericke Heinr. E. Fr. Gesamtgeschichte des Neuen Teataments, oder Neuetestamentliche Isagogik. Der historisch-kritischen Einleitung ins Neue Testament [Текст] / E. Fr. Guericke Heinr. – Leipzig, 1854, 1868.

824. Hilgenfeld A. Der Kanon und die Kritik des Neue Testaments [Текст] / A. Hilgenfeld. – Halle, 1863.

825. Hilgenfeld A. Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament [Текст] / A. Hilgenfeld. – Leipzig, 1875.

826. Keil K. Fr. Lehrbuch der historischen kritischen Einleitung in die kanonischen und apokriphischen Schriften des Alten Testamentes [Текст] / K. Fr. Keil. – Frankfurt und Erlangen, 1859.

827. Keil C. Fr. und Delitzch F. Biblischer Commentar über das Alte Testament [Текст] / C. Fr. Keil. – Theile I–V. – Leipzig, 1861–75.

828. [de-Lagarde M.P.] Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs von M. P. de-Lagarde [Текст] / M. P. de-Lagarde. – Leipzig, 1867.

829. Reuss Ed. Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments. [Текст] / Ed. Reuss. – Braunschweig, 1864.

830. Rosenmüllerus D. I. G. Historia interpretationis Librorum Sacrorum in Ecclesia Christiana. Pars 1–5. Vols. 4. Lipsiae, 1795–1814.

831. Winter Eduard. Der auf geklarte Biblizist Simon Todorskyj (1700–1754) // Ketzerschicksale. Christliche Denker aus nein Yahrhynderten. [Текст] / Eduard Winter. – Berlin, 1979.