

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М.П.ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

РАБАДАНОВА ЛЮДМИЛА ВОЛОДИМИРІВНА

УДК 1:37:061.12.21(477-25)«18/19»

**РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ІДЕЇ В ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІЙ СПАДЩИНІ
МИСЛИТЕЛІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ (ДРУГОЇ
ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ)**

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата
філософських наук

Науковий керівник:
Більченко Євгенія Віталіївна,
доктор культурології, доцент

Київ – 2014

ЗМІСТ

ВСТУП	4-15
РОЗДІЛ 1. АНАЛІТИЧНІ ТА КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНЬОЇ СПАДЩИНИ МИСЛИТЕЛІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ	16-46
1.1. Творча спадщина мислителів Київської духовної академії як предмет історико-філософської рефлексії.....	17-36
1.2. Специфіка релігієзнавчої методології у філософсько-освітній думці Київської духовної академії.....	36-44
Висновки до першого розділу.....	44-46
РОЗДІЛ 2. ГЕНЕЗИС ПРОБЛЕМ ТЕОРЕТИЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА У ТВОРЧОСТІ МИСЛИТЕЛІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ	47-100
2.1 Богословські основи формування релігієзнавчих ідей мислителів Київської духовної академії другої половини ХІХ – початку ХХ століття.....	48-58
2.2 Питання співвідношення віри і розуму в гносеологічних побудовах філософів Київської духовної академії другої половини ХІХ – початку ХХ століття.....	59-74
2.3 Диференціація предмету релігієзнавства у працях мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття.....	74-96

Висновки до другого розділу.....96-100

**РОЗДІЛ 3. ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙ У ТВОРЧОСТІ РЕЧНИКІВ
КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ –
ПОЧАТКУ ХХ
СТОЛІТТЯ.....101-156**

3.1 Становлення методологічних підходів до історії релігії у працях філософів
Київської духовної академії другої половини ХІХ – початку ХХ
століття.....102-111

3.2 Історія християнства як провідна тема історико-релігієзнавчих пошуків
Київської духовної академії другої половини ХІХ – початку ХХ
століття.....111-131

3.3 Дослідження феномену нехристиянських релігій у творчості мислителів
Київської духовної академії.....131-152

Висновки до третього розділу.....153-156

ВИСНОВКИ.....157-162

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....163-183

ВСТУП

Актуальність теми. Формування релігієзнавчих ідей в Україні відбувалося в контексті загальнофілософської та богословської проблематики. Релігієзнавчі ідеї мислителів Київської духовної академії (далі – КДА) другої половини ХІХ – початку ХХ століття передували теоретичній інституалізації релігієзнавства, підвалинами якої вони, власне, і стали. Такі ідеї функціонували переважно імпліцитно, як латентна складова єдиної національної духовної традиції. Однак, це не зменшує глибини наукового потенціалу доробку українських мислителів у дослідженні релігії і обумовлює необхідність експлікації релігієзнавчого потенціалу та наукової значущості релігійно-філософської спадщини мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття та його теоретичного узагальнення сучасними філософсько-релігієзнавчими засобами, зокрема новими методами диференціації знань про релігію.

Науково-теоретичний аспект актуальності дослідження релігієзнавчих ідей у філософсько-освітній думці мислителів КДА пов'язаний з процесом становлення вітчизняного релігієзнавства. Пошук його коренів в історії національної філософської традиції є підґрунтям даного процесу і диференціація імпліцитно представлених релігієзнавчих знань здійснюється для відстежування тяглості від становлення релігієзнавчої думки до виникнення релігієзнавства як окремої галузі вітчизняної гуманітаристики. Отже, даний процес має розглядатися в межах вітчизняної релігієзнавчої науки, що корелюється з відповідними тенденціями європейського релігієзнавства. Важливо реконструювати лінію еволюції вітчизняного релігієзнавства, підвалини теоретичного та історичного релігієзнавства у творчій спадщині мислителів КДА як складову частину цілісної історії вітчизняного гуманітарного знання. Сучасний гуманітарний дискурс актуалізує дослідження наукових уявлень про релігію у філософсько-освітній спадщині мислителів КДА на трьох рівнях: методологічному, теоретичному та історичному.

Аналіз літератури із зазначеної проблематики показав, що розвідки, які стосуються творчої спадщини мислителів КДА, проводилися за такими напрямками: богословським, історичним (вивчення київської академічної традиції загалом, або певних персоналій), філософським (гносеологічна, антропологічна, етико-антропологічна проблематика), педагогічним тощо. Разом з тим, становлення релігієзнавчих ідей в теоретичному та історичному контекстах творчої спадщини мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття не виступало предметом окремого вивчення вітчизняних та зарубіжних дослідників.

Отже, актуальність проблеми, її теоретична і соціо-культурна значущість, а також недостатнє теоретико-методологічне обґрунтування, зокрема відсутність комплексного філософсько-релігієзнавчого дослідження творчої спадщини мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття у вітчизняному релігієзнавстві зумовили вибір теми, об'єкта і предмета дослідження та постановку наукових завдань.

Підкреслимо, що теоретичні напрацювання мислителів КДА становлять вагомий внесок у розвиток вітчизняної філософсько-освітньої думки. Тому в даному дослідженні аналіз релігієзнавчого потенціалу київських академістів включає думку про наскрізну філософсько-освітню спрямованість їх спадщини. Важливо, що питання морального розвитку особистості, виступає як світоглядний принцип та ідейний базис для релігійної філософії та філософії релігії православних мислителів. Таким чином, традиція філософування КДА утворює міжкультурну комунікацію, а філософсько-освітнє спрямування їх творчості проявляється, зокрема у співвідношенні теоретичного та практичного аспекту через викладання професорами КДА в межах дисциплін богословського, філософського та педагогічного напрямку здобутків наукового аналізу феномену релігії та явищ пов'язаних з нею.

Спадщина мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття поставала предметом дослідження дореволюційних російських істориків філософії (В. Зеньковський, Е. Радлов, Г. Шпет), котрі здійснили

джерелознавчий аналіз творчості деяких мислителів КДА, який виступає першим досвідом філософського розгляду київської духовно-академічної традиції.

Існує ідеологічна критика київської духовно-академічної традиції революціонерами-демократами (М. Антонович, М. Чернишевський). У літературі радянського часу творчість мислителів КДА згадується як взірць суб'єктивно-ідеалістичної філософії теїстичного типу.

Вітчизняні розвідки щодо творчого доробку мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття за часів незалежності розширились та поглибились. Відбувається звернення як до окремих персоналій, так і до київської духовно-академічної традиції філософування в цілому у різних площинах. Так, історико-філософська площина передбачає з'ясування становлення та особливостей теорії і методології історико-філософських розвідок мислителів КДА (Г. Апанасенко, Л. Пастушенко, І. Фицик) чи київської академічної філософії загалом (М. Ткачук).

Деякі з дослідників розглянули окремі аспекти творчості київських академістів, як-от відродження патристичної традиції (Ю. Кравченко), теоретична реконструкція логіко-гносеологічних поглядів мислителів КДА через співвіднесення з європейським контекстом (Н. Мозгова) та розвідки, які присвячені дослідженню Біблії мислителями КДА (С. Головащенко).

Ряд досліджень творчої спадщині мислителів КДА присвячено освітньому аспекту – історії становлення та розвитку вищої школи та педагогічної думки (А. Нестреляй), історії вищої духовної освіти (Н. Шип), походженню київської педагогічної освіти (Н. Мозгова), педагогічним поглядам філософів КДА (І. Юрас), філософії освіти та виховання у поглядах київських духовно-академічних мислителів (С. Кузьміна). Дані дослідження мають значення для чіткого визначення київської духовно-академічної традиції як такої, що поєднує релігію, філософію, освіту та етико-антропологічні погляди в цілісну взаємодоповнюючу систему.

Антропологічний аспект філософсько-освітньої спадщини КДА (О. Сарапін) аналізується через наявність в історико-філософських дослідженнях суперечливих тенденцій у висвітленні даної проблематики. Перша точка зору – повне отожднення київської академічної антропології з патристичною традицією. Друга – заперечення проявів антропологічної тенденції в духовно-академічній традиції і навіть існування даної традиції.

Розвідки морально-етичного змісту творчого доробку мислителів КДА також відзначаються кількома площинами. Наявні теоретичні напрацювання, що вводять творчість мислителів КДА в історію етичної думки України (М. Лук, В. Нападиста), адже незважаючи на те, що етика не виділялась окремо з курсу морального богослов'я, вона поставала імпліцитно вплетеною в загальний курс філософських наук.

Для нашого дослідження принципове значення мали праці, що пов'язані з проблемним полем релігієзнавства: через взаємозв'язок релігійного і філософського світосприйняття та поступовий перехід від наявної релігійної філософії до формування філософії релігії (А. Арістова), через дослідження часопису, що був створений і розвивався зусиллями київських духовно-академічних мислителів, «Труди КДА» як джерело історико-релігієзнавчих та церковно-історичних відомостей (С. Гузенко), через перехід релігійно-моральнісних пошуків речників КДА від богословського варіанту до релігійно-філософського, що не обмежується виключно традиційним християнським вченням про мораль (І. Кондратьєва), через розгляд проблем православної філософії релігії (Г. Панков). Відмітимо також, дослідження, в якому здійснено парадигмальну характеристику сучасної православної теології, виявлено її специфіку, суттєві особливості та розроблено релігієзнавчу методологію для аналізу основних видів вчень православних теологів про пізнання Бога (Г. Христокін).

Зауважимо про розвідку присвячену становленню і розвитку церковно-історичних досліджень представників академічної філософії (А. Панченко), зокрема, визначенню ролі і місця мислителів КДА в систематичних

дослідженнях історії церкви на території України. Дане дослідження наближається до обраного нами аспекту і виступає джерелом пошуку релігієзнавчого контексту основних історико-церковних розробок київських академістів.

Жодним чином не зменшуючи значення наведених вище розробок, усе ж зазначимо: аналізу аспектів теоретичного та історичного релігієзнавства у творчій спадщині мислителів КДА, на ґрунті якого було б можливим відновити цілісну лінію вітчизняного релігієзнавства – не приділено достатньої уваги серед вітчизняних та зарубіжних дослідників. Відповідно, тематика даного дослідження передбачає розкриття релігієзнавчого потенціалу мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття у світлі передування ідей мислителів КДА теоретичній інституалізації релігієзнавства, підвалинами якої вони, власне, і послужили. Адже релігієзнавчі ідеї і положення віднаходимо тут імпліцитно, тому необхідно, здійснюючи аналіз даної теми, звернутись до нових методів диференціації знань про релігію в творчості мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття та експлікації їх наукової значущості.

Зазначене обумовило актуальність вибору теми дисертаційної роботи: «Релігієзнавчі ідеї в філософсько-освітній спадщині мислителів Київської духовної академії другої половини ХІХ – початку ХХ століття».

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана в межах наукових досліджень кафедри культурології «Дослідження проблем гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, який затверджений Вченою Радою НПУ імені М. П. Драгоманова (протокол №5 від 22 грудня 2006 року) та комплексної наукової програми НПУ імені М. П. Драгоманова «Актуальні проблеми розвитку духовної культури України».

Мета дослідження: зумовлена актуальністю обраної теми і полягає у виявленні релігієзнавчого потенціалу та наукової значущості філософсько-

освітньої думки мислителів Київської духовної академії другої половини ХІХ – початку ХХ століття в філософсько-релігієзнавчому контексті.

Відповідно до мети дослідження були поставлені такі **завдання**:

- визначити сучасний стан та методологічні аспекти дослідження філософської традиції КДА;
- виявити методологічні основи формування релігієзнавчих ідей мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття;
- розкрити роль проблеми співвідношення віри та розуму в гносеологічних побудовах мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття як передумови формування проблематики вітчизняної філософії релігії та становлення вітчизняної релігієзнавчої думки;
- експлікувати поняття релігії як спеціалізованого предмету аналізу в працях мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття;
- встановити проблемну домінанту історико-релігієзнавчих пошуків мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття та розглянути генезис методологічних підходів до вивчення історії релігії в творчості мислителів КДА;
- з'ясувати специфіку підходів до вивчення християнських конфесій в працях мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття.
- дослідити специфічні риси дослідження нехристиянських релігій у творчості мислителів КДА.

Об'єкт дослідження. Філософсько-освітня спадщина мислителів Київської духовної академії другої половини ХІХ – початку ХХ століття.

Предмет дослідження. Релігієзнавчий потенціал філософсько-освітнього доробку речників Київської духовної академії другої половини ХІХ – початку ХХ століття.

Методи дослідження. При написанні дисертаційного дослідження застосовано загальнонаукові принципи системності та світоглядного плюралізму, а також принципи академічного релігієзнавства: об'єктивності, позаконфесійності, нейтральності щодо релігії, толерантності.

Дисертаційну роботу виконано на основі комплексного підходу, що поєднує релігієзнавчі, історичні та текстологічні методики, з використанням загальних та спеціальних методів соціогуманітарної сфери наукового пізнання. Застосування принципів детермінізму, взаємодії зовнішнього і внутрішнього, об'єктивного і суб'єктивного при аналізі доробку мислителів КДА сприяло визначенню внутрішніх та зовнішніх взаємозв'язків і теоретичної значущості релігієзнавчих ідей мислителів КДА розглядуваного періоду, усебічному дослідженню комплексу чинників, які уможливили формування релігієзнавчих ідей та поглядів мислителів КДА та обумовили специфічну імпліцитну форму їх вираження.

При розгляді релігієзнавчих ідей в спадщині мислителів КДА застосовувалися *конкретно-історичні методи* (порівняльного, проблемно-хронологічного, ретроспективного, синхроністичного аналізу).

Було застосовано *метод герменевтичної інтерпретації*, який забезпечив реконструкцію релігієзнавчого потенціалу творчості мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття в контексті його імпліцитного віднаходження у працях богословського, історико-філософського та релігійно-філософського спрямування.

Метод феноменологічного опису допоміг здійснити неупереджене дослідження конкретної багатоманітності богословських концепцій речників КДА на предмет виявлення у них історико-релігійних рефлексій.

За допомогою *методу системного аналізу* здійснено синтез розуміння історичної значущості доробку мислителів КДА у вітчизняних та зарубіжних філософських, історичних та релігієзнавчих працях.

Історико-компаративний метод дав змогу здійснити порівняння концептуальних положень релігійно-філософської спадщини мислителів КДА у процесі їх виникнення, становлення та розвитку.

Метод теоретичного узагальнення дозволив сформулювати висновки й положення наукової новизни дисертації.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що на основі комплексного аналізу творів мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття шляхом кореляції методів та підходів раннього західного релігієзнавства та київської духовно-академічної традиції виявлено релігієзнавчий потенціал останньої як основу формування національної релігієзнавчої традиції, здійснено диференціацію специфічно релігієзнавчих ідей, зокрема, ідеї релігії як автономного предмету наукового розгляду.

В процесі дослідження обґрунтовано положення і висновки, які позначаються науковою новизною:

Вперше:

- доведено, що богословські дослідження мислителів КДА виступають основою для формування релігієзнавчих ідей на теренах України, оскільки дослідження різноманітних аспектів релігії наближається в них до наукової методології. Звернення до світського дискурсу, ставлення до розуму як до логічного засобу обґрунтування віри, зародження наукового підходу до релігії, розвиток принципів раціональності аналізу релігійних явищ у творчості мислителів КДА засвідчує наближення їхнього богословського доробку до релігійної філософії, зі зверненням останньої до проблем філософії релігії. Розглядаючи релігію, її компоненти і явища, пов'язані з нею, православні мислителі починають застосовувати дослідницькі методи (імпліцитно наявний історичний підхід, об'єктивізм (через наближення до феноменологічного опису), зачатки порівняння та узагальнення через створення типологій, наближення до функціонального та структурного аналізу релігії (розрізнення релігійної свідомості та культу)), які дозволяють констатувати становлення релігієзнавчих ідей в межах філософсько-освітньої спадщини філософів КДА;

- встановлено, що синтез традицій православного богослов'я та світської культури, зростання ролі раціонального компоненту у богословських пошуках, виражене у розв'язанні питання співвідношення віри і розуму на користь активного використання інструментальних можливостей розуму, використання здобутків тогочасної психології, антропології, етнології та

природничих наук, призводить до поступової еволюції релігійної філософії у дискурс філософії релігії, що є світоглядною передумовою подальшого становлення релігієзнавства на базі релігійного раціоналізму. Дослідження мислителями КДА співвідношення віри та розуму приводить їх до усвідомлення необхідності вдосконалення методології вивчення релігії, що згодом визначило напрямки формування проблематики вітчизняної філософії релігії та становлення вітчизняної релігієзнавчої думки;

- з'ясовано, що визначення концепту «релігія» є характерним для київських академістів: дана категорія розглядається, як предмет окремої науки, котра розкриє його сутність, походження, а також філософські, психологічні та історичні аспекти існування; на противагу суб'єктивній теорії про можливість дослідження релігії через рефлексію над релігійними станами і почуттями, у творчості київських академістів виникає об'єктивний підхід, тотожний науковому пізнанню, православні мислителі усвідомлюють, що вивчення релігій має відбуватись через неупереджене ставлення до багатоманітності релігійних явищ та культурні й ментальні особливості їх функціонування;

- обгрунтовано, що перехід від теоретичних аспектів релігії до проблематики історії релігії у творчості православних мислителів КДА відбувається в контексті аналізу питання походження релігійного почуття, релігійної свідомості та їх втілення в різних релігіях; що генезис методологічних підходів у межах історико-релігієзнавчих досліджень мислителів КДА рухався від імпліцитного вияву методології аналізу релігії (що наближує їхні розвідки до наукових) до усвідомленого й цілеспрямованого визначення методів (історичний (хронологічний, поступовий темпоральний опис фактів), генетичний (закономірності розвитку) і прагматичний (тобто, розкриття причинно-наслідкових зв'язків)), що застосовувались під час написання творів і їх безпосереднє співвідношення з методами та підходами, притаманними тогочасному академічному середовищу; методологічні підходи використані у розвідках мислителів КДА, які стосуються історії релігії, корелюються з сучасним релігієзнавством: віднаходимо у дослідженнях

мислителів КДА такі методи дослідження: діалектичний, компаративний, класифікація релігій, історичний, історико-критичний аналіз сакральних текстів; мислителі КДА використовують прагматичний та міждисциплінарний підходи, що свідчить про становлення та розвиток методологічної бази досліджень у галузі історії релігії;

- показано, що магістральною темою історико-релігієзнавчих пошуків КДА виступає історія християнства, що відповідає «христоцентричним» світоглядним установкам мислителів київської духовно-академічної традиції; історії православ'я присвячено низку праць, серед них є розвідки, що аналізують історію окремих православних церков; наявні як дослідження історії християнства загалом, так і християнських течій зокрема;

- виявлено, що у творчості київських духовно-академічних мислителів простежується більш глибока суголосність православ'я з протестантизмом, ніж з католицизмом: католицизм мислителі КДА досліджують порівняно нечасто, на противагу протестантизму. У протестантизмі проглядається схильність до акцентування емоційно-особистісної компоненти віри, що пояснюється ментальною близькістю софійної ідеї православного «серця» як основи віри та лютеранського *sola fide* («тільки вірою»); київські академісти відмічають у протестантизмі та православ'ї особливе значення особистої свідомості та втілення образу Божого в людині;

- виявлено, що духовно-академічні мислителі доводять необхідність порівняльного вивчення як основи наукового дослідження релігії, намагаються узагальнити спільне для різних релігій (культ, релігійні уявлення та переживання) в процесі їх компаративного аналізу, зокрема, категорія «релігія» досліджується в контексті формування і розвитку різних релігій; мислителі КДА аналізували специфіку нехристиянських релігій, демонстрували багатоманітність релігійних традицій, а не другорядні розбіжності між ними; в дослідженнях мислителів КДА наголошується, що кожна з релігій має ряд своєрідних аспектів: дослідження іудаїзму не лише аналізує його догматичні

особливості, але розглядає співвідношення релігійної і національної самосвідомості; в буддизмі мислителі КДА простежують трансформацію від філософії до релігії; в ісламі – взаємозв'язок релігійних і політичних причин становлення і розвитку. Доведено, що вивчення історії релігій мислителями КДА не є механічним відтворенням накопиченого фактичного матеріалу, оскільки у творчості православних мислителів відбувається становлення системного аналізу внутрішнього контексту релігій.

набуло подальшого розвитку:

- дослідження питання аналізу співвідношення віри і розуму. Було з'ясовано тяжіння мислителів КДА до тлумачення віри з боку її пізнавальної цінності та концептуалізовано думку, що через ставлення до розуму як до логічного засобу обґрунтування віри у творчості мислителів КДА відбувається зародження наукового підходу до релігії та розвиток раціональності аналізу релігійних явищ.

конкретизовано і доповнено:

- аналіз мислителями КДА різних релігій світу (іудаїзму, конфуціанства, синтоїзму, буддизму та ісламу). Доведено, що у творчості київських академістів розгляд релігійної багатоманітності постає основою для формування позиції нейтральності при аналізі феномену релігії та релігійних явищ.

Практичне значення одержаних результатів полягає у відтворенні лінії еволюції вітчизняного релігієзнавства та поглибленні уявлень про роль філософування мислителів КДА в цьому процесі. Наукові положення, сформульовані в дисертації, можуть бути використані в подальших наукових розробках в галузі релігієзнавства взагалі та київської академічної філософії зокрема. Також вони можуть бути застосовані при викладанні релігієзнавства, історії релігії, історії української філософії та культури.

Апробація результатів дослідження. Основні положення новизни та теоретичні висновки дисертації оприлюднені на теоретико-методологічних семінарах кафедри культурології, наукових конференціях та засіданнях круглих

столів, зокрема на науковій конференції «II Всеукраїнські Кулішеві читання з філософії етнокультури» (Чернігів, 2010 р.); Всеукраїнській конференції студентів-філософів та молодих науковців «Діалектика духовних процесів: чи можлива діалектика як діалог?» (Дрогобич, 2010 р.); III Міжнародній конференції молодих науковців «Світоглядно-ціннісне самовизначення людини і професійні орієнтири гуманітарія» (Чернівці, 2010 р.); Першому всеукраїнському круглому столі «Сакральні тексти: коментарі, переклади, інтерпретації» (Острог, 2010 р.); під час X Міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи «Вселенське православ'я: єдність в різноманітті» (Київ – Чернігів – Чернівці – Почаїв, 2011 р.); на звітній науково-практичній конференції викладачів, докторантів та аспірантів Інституту філософської освіти і науки (Київ, 2012 р.); V Міжнародній науково-практичній конференції «Проблеми культурної ідентичності: минуле і сучасне діалогу культур» (Острог, 2012 р.).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження опубліковані у 7 статтях у фахових наукових виданнях (в тому числі одній статті в журналі, що зареєстрований в міжнародних науково метричних базах і одній у закордонному виданні) та 3 тезах виступів на конференціях.

Структура дисертації та послідовність викладу матеріалу зумовлені метою і логікою дослідження і відображають послідовність вирішення поставлених завдань. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, що поділяються на вісім підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 183 сторінки, з них 162 сторінка основного тексту і 21 – списку використаних джерел (193 позиції).

РОЗДІЛ 1.
АНАЛІТИЧНІ ТА КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ
ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНЬОЇ СПАДЩИНИ МИСЛИТЕЛІВ
КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ –
ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

У даному розділі розкривається теоретична та джерельна база нашого дослідження з метою виявлення релігієзнавчого потенціалу філософсько-освітньої творчості мислителів КДА та надання йому об'єктивної наукової оцінки з позицій сьогодення відповідно до рівня сформованості сучасної релігієзнавчої думки у світі та в Україні. Для цього використано як праці речників КДА, за допомогою яких реконструюється історія вітчизняної релігієзнавчої думки, так і результати методологічних та філософських розробок, що містяться у сучасній фаховій літературі.

На сьогодні відбувається становлення вітчизняного релігієзнавства і пошук його коренів в історії філософії є підґрунтям даного процесу. Оскільки релігієзнавчі знання віднаходимо тут імпліцитно, то їх диференціація здійснюється для відстежування тяглості від становлення релігієзнавчої думки до виникнення релігієзнавства як науки. Зокрема, даний процес необхідно розглянути в межах вітчизняного дискурсу релігієзнавства, що має точки перетину з відповідними схемами європейського релігієзнавства.

Для виявлення релігієзнавчих ідей у спадщині мислителів КДА означеного періоду необхідно для початку висвітлити історіографічну базу нашого дослідження (підрозділ 1.1), з'ясувати, які дослідники вивчали творчість православних мислителів, розглядаючи її у численних аспектах, співставлення яких посприяє конкретизації предметного ракурсу нашого дослідження. Тому варто звернути увагу на висвітлення дослідниками теоретичних напрацювань речників КДА у різних площинах, щоб прояснити контекст досліджуваної нами теми.

Метою підрозділу 1.2 є аналіз концептуальних аспектів дослідження філософської традиції КДА у методологічному контексті раннього релігієзнавства. Закцентуємо увагу на методологічних особливостях філософської традиції КДА, що наближаються до рис релігієзнавчого мислення.

1.1 Дослідження творчої спадщини мислителів Київської духовної академії в історії філософської думки.

Творча спадщина мислителів КДА, під тим чи іншим кутом зору, поставала предметом наукового інтересу в другій половині ХІХ – початку ХХ ст. У першу чергу були здійснені дослідження в межах даної духовної традиції, в котрих пізніші речники КДА розглядають творчість своїх попередників іманентно, «із середини», з позицій того ж самого релігійно-філософського досвіду. Дані розвідки, як справедливо зауважують фахівці, представляють собою «повноцінні наукові розвідки, у яких висвітлено не тільки життєвий і творчий шлях низки київських духовно-академічних мислителів, а й здійснено першу спробу фахового осмислення їх філософського та педагогічного доробку» [133, с. 167].

Як було виявлено у результаті аналізу джерельної бази, історіографія з даного питання розподілялася за *п'ятьма основними напрямками*. Це історико-філософський аналіз мислителями КДА напрацювань своїх попередників; праці російських дореволюційних істориків філософії, які позитивно оцінюють духовну спадщину КДА; критика російських революціонерів-демократів; радянські дослідження та переосмислення філософської традиції КДА у контексті сучасної української гуманітаристики. Розглянемо дані історіографічні блоки більш докладно в хронологічному порядку.

Перші розвідки, присвячені творчості мислителів КДА, здійснювались дослідниками цього ж закладу. Скажімо, П. Кудрявцев зосередив увагу на історії *alma mater*, біографічних фактах, особистісних портретах та творчому

добробку київських академістів [79]. Л. Пастушенко вважає, що звернення до спадщини КДА в інтерпретації П. Кудрявцева нав'язано загальною атмосферою, яка панувала в закладі наприкінці XIX – початку XX ст., напередодні його 300-ліття (1915). Адже й зусиллями інших учнів та професорів КДА, таких як В. Аскоченський [7], М. Булгаков [20], І. Малишевський [111], Ф. Титов [165-166], опубліковано ряд матеріалів з минувшини КДА і збережено рукописи її мислителів, що дозволяє сучасним дослідникам осмислити значення їх творчості для вітчизняної культури.

Певною мірою відбувається звернення до спадщини мислителів КДА у нарисах російської філософії початку XX ст. Історики філософії дореволюційного періоду – В. Зеньковський [64], Е. Радлов [156], Г. Шпет [185], здійснили загальні огляди ідей та творчих здобутків київських академістів, що мали суттєві світоглядні розходження з критичними заувагами російських революціонерів-демократів – М. Добролюбова [51], М. Чернишевського [181].

Наприклад, Е. Радлов вбачав, що КДА це «перший навчальний заклад з правильним курсом викладання філософії» [156, с.6]», і також, що «з цього закладу вийшов ряд видатних людей» [156, с. 6]». Тоді як В. Зеньковський, хоча й був переконаний, що КДА на другому місці за силою філософського дарування після Московської духовної академії, високо оцінював теоретичні напрацювання П. Юркевича та намагався вивести концептуальну лінію творчості О. Новицького та С. Гогоцького. Він пише, що «саме в духовних академіях вперше виникає ідея своєї національної філософії, що опирається на вчення Церкви, і в той же час у вільному синтезі» [64, с.291] послуговується ідеями західноєвропейської філософії.

Існує суттєва різниця в інтерпретації поглядів мислителів КДА в розвідках істориків російської філософії дожовтневого періоду та в критиці творчості мислителів КДА російськими революціонер-демократами М. Чернишевським, М. Добролюбовим, – що свідомо поширювали «міфи про еkleктизм і компліятивність академічної філософії, про її схоластичність,

відірваність від життя» [169, с. 7]. Іноді така критика носила відверто деструктивний, вульгарно соціологізаторський характер та суперечила діалектичним законам розвитку наукової думки, яка завжди ґрунтується на селективному засвоєнні попередніх надбань.

Щодо критичного напрямку аналізу творчості мислителів КДА, то тут ми підтримуємо погляди Е. Радлова, котрий висловив протилежну точку зору про несправедливість неґації їх творчого доробку. Е. Радлов відмічає брак наукового підходу у критиці російських революційних демократів при зверненні до київської академічної традиції, оскільки остання з позицій атеїзму піддавалася нігілістичному запереченню. Дослідник переконаний: ідеологічно натхненні зауваги щодо теоретичних доробок КДА «не представляють великого інтересу, і осміяний ними Юркевич, противник матеріалізму, більш значний і глибокий» [156, с. 19], що також зазначається і про критику М. Чернишевським творчого доробку О. Новицького.

Дослідження творчості мислителів КДА за радянських часів – нечисленні. Вони стосуються впливу спадщини КДА на розвиток російської релігійної філософії та православної ідеології. Варто звернути увагу і на тенденцію доведення теоретичної неспроможності ідеалістичних і богословських концепцій [98]. Основний світоглядний напрям досліджень радянського періоду – критика ідеалістично-теїстичного напрямку філософії мислителів КДА, зауваження антинауковості та однотипності їх теоретизувань [14]. Дана оцінка творчості київських духовно-академічних мислителів є упередженою, оскільки виходить з тези про неможливість пов'язати філософські категорії з релігією, а органічне переплетення філософських та богословських поглядів мислителів КДА визначається як негативне явище.

Звертаючись до вітчизняних розвідок творчої спадщини мислителів КДА часів незалежної України, можна констатувати безсумнівне поглиблення у вивченні творчої спадщини мислителів КДА, а також зародження нових

методологічних підходів та проблем у дослідженні їх спадщини. Проаналізуємо сучасні вітчизняні розвідки з даної проблематики.

Зокрема, монографія В. Горського, А. Тихолаза, Я. Стратій, М. Ткачук «Київ в історії філософії України» [69] включає розділ, присвячений творчому доробку мислителів КДА, де високо поцінуються досягнення її вихованців, а згодом професорів. У праці відзначається професійність київських академістів та вказується на факт народження в КДА самобутньої філософії.

Розглядаючи дослідження творчої спадщини мислителів КДА виокремимо розвідки, присвячені окремим персоналіям. Творчість О. Новицького розкриває дослідження Г. Апанасенко [1-3; 8-10], що визначає предмет і основні завдання філософії, періодизацію історико-філософського процесу мислителем. Дослідниця, аналізуючи погляди О. Новицького на проблему періодизації історико-філософського процесу, піднімає питання про сутність предмету філософії та вказує на його намагання зблизити чи навіть поєднати філософію та релігію, віру і знання.

В даній розвідці автору «імпонує розуміння історії філософії як історії філософської культури, де культура виступає сферою реалізації людських цінностей, утворює простір діалогічного спілкування» [3, с. 3]. Це насамперед важливо для оцінки філософських міркувань крізь призму особистості О. Новицького та умов його творчості. Такий погляд тяжіє до ментального, семантичного та аксіологічного підходів, що становлять інтерес з точки зору методики виявлення нами релігієзнавчих ідей.

Історико-філософський аспект спадщини С. Гогоцького набув висвітлення в дослідженні І. Фицика [175], котрий розкрив особливості формування світоглядних орієнтирів мислителя, здійснив порівняльний аналіз поглядів С. Гогоцького та О. Новицького. В цілому дослідник відтворює та систематично аналізує погляди і методологію С. Гогоцького при вивченні історико-філософського процесу. Дослідження І. Фицика представляє системний аналіз історико-філософських поглядів С. Гогоцького, що допоможе, на думку автора, «адекватніше зрозуміти філософський світогляд

мислителя та подолати ті викривлення його наукового доробку, що мали місце» [175, с. 2].

Творчість С. Гогоцького також аналізує Ю. Завгородній [60], який розглядає індійську філософію в працях С. Гогоцького та вважає, що православний мислитель вперше в Україні апелював до євро-азійської філософської компаративістики. Дослідник зауважує, що «звернення С. Гогоцького азійської філософської думки в Україні ще понад сто років тому засвідчило орієнтацію української історико-філософської науки на світовий, а не регіональний чи європейський контекст» [60, с. 55].

Чи не найчастіше, дослідники звертались до творчості відомого мислителя КДА П. Юркевича [4-5, 21-23, 35, 47-48, 54-55, 57-59, 63, 65-67, 75-76, 80, 82, 90-93, 178-179, 186-187]. Приміром, етичні та правові аспекти творчості П. Юркевича виявляє Г. Чередніченко [178-179], яка здійснює аналіз через поняття морально доброго як провідної ідеї моральної свідомості у філософії мислителя. Дослідниця вважає, що для П. Юркевича вихідними підвалинами правової діяльності людини є саме моральні закони, ґрунтовані на ідеях добра і любові. А різниця між правовим і моральним вибором передусім у тому, що останній базується на свободі, тому мораль не потребує примусу, приниження чи пригнічення особистості.

З іншого боку, право співвідноситься з загальнолюдськими критеріями справедливості, істини та добра, тому мораль і право функціонально взаємопов'язані. Отож, Г. Чередніченко розкриває взаємообґрунтування моральних законів та правової діяльності людини, звертаючись при цьому до антрополого-екзистенційного аспекту в доробку П. Юркевича.

Проблема інтерпретації філософії цим же мислителем підіймається В. Думцевим [57], котрий намагається її вирішити через іншу методологічну постановку питання, а саме – через феноменологічний підхід. Видається цікавим і те, що дисертаційне дослідження В. Думцева починається з постаті П. Юркевича в контексті київської духовно-академічної традиції, тобто

відповідно «тим історичним умовам, у яких протікав процес формування творчої особистості філософа» [57, с. 8].

Співзвучна проблематика піднімається у розвідці Л. Кудрик [75-76], яка відштовхувалася від потрактування філософії П. Юркевичем як цілісного світосприйняття. Філософія поміщалася ним поза межі науки, хоча в ній і присутня науковість, однак вона є набагато складнішою і багатшою формою духовного життя. Дослідниця, звертаючись до творчості київського філософа, намагається «уникнути поширених однобічностей у її трактуванні» [75, с. 2].

Ціннісно-символічна картина соціальної дійсності, окреслена у філософії П. Юркевича, набула висвітлення у дослідженні О. Левченкової. Розвідки дослідниці вирізняються тим, що в них проаналізовано ідею впливу релігійних цінностей на систематизацію духовних явищ життя соціуму. В межах нашого дослідження важливим також є здійснений О. Левченковою аналіз проблеми доказів буття Бога у концепції П. Юркевича. Авторка відмічає, що мислитель хоча й цурався католицької традиції розробки доказів, але звертався до неї, полемізуючи з Кантом, чия філософія виросла на базі протестантської культури і котрий заперечував усі наявні докази [90-93].

Розвідка М. Запорожця стосується критичного аналізу П. Юркевичем філософського матеріалізму, головний недолік якого мислитель вбачав у «намаганні заперечити значення почуттів для розуміння сутності людської індивідуальності» [63, с. 8]. До антропологічних ідей у концепції П. Юркевича також звертається С. Вільчинська, зазначаючи, що мислитель «намагався краще пізнати внутрішній світ людини, висвітлити ті особливості, завдяки яким людина є вільною, відповідальною істотою» [21, с. 165].

Широко та послідовно розкрито антропологічні ідеї в творчості виразників київської духовно-академічної традиції у дисертаційному дослідженні О. Сарапіна, який «аналізує творчу спадщину тих мислителів КДА, в творах яких, на думку автора, вчення про людину набуває особливої актуальності» [157, с. 9], серед них – П. Юркевич, один з мислителів, до творчості яких будемо звертатися у нашому дослідженні.

О. Сарапін ґрунтовно розкриває проблематику академічної антропології загалом у системі православної ортодоксії, наголошуючи на тому, що саме в рамках творчості так званих «духовних філософів» можна вести мову про глибоку розробленість проблеми людини і виразне створення цілісної антропологічної концепції.

Розгляд антропологічних інтенцій філософів КДА відбувається через аналіз проблеми психосоматичного зв'язку як основи структури особистості (співвідношення духовного та тілесного в людині), а також кризь бачення академістами екзистенційного символу «серця», що займає чільне місце у заданій проблематиці, оскільки виступає осередком індивідуальності та унікальності людини. Проте О. Сарапіну важко погодитись з тезою про кордоцентричність як характеристичну рису українського філософствування та твердженнями про виключну «українськість» філософії самого Юркевича [157, с. 6].

Чимало досліджень присвячені розгляду творчості П. Юркевича в контексті поняття «українського кордоцентризму» як окремого оригінального філософського явища [24, 35, 58-59], однак не всі дослідники погоджувалися з правомірністю такого виокремлення (К. Дубровіна [54-56], Т. Закидальський [61-62], О. Сарапін [157]). Послідовно аргументує цю думку Т. Закидальський [61-62], для якого «теза, що українська філософія «кордоцентрична» не витримує критики» [58, с. 95], а «філософія серця» П. Юркевича необґрунтовано називається типовою для української думки, вважає дослідник.

Дану позицію поділяє і К. Дубровіна [54-56], предметом дослідження якої поставало питання співвідношення розуму та віри у філософській концепції філософа. Дослідниця переконана, що «етичні погляди П. Юркевича суперечать традиції кордоцентризму, окрім того, в його філософській творчості проблема серця постає в одній праці, а отже, не може відображати сутність усієї філософії мислителя» [55, с. 4]. В цілому ж К. Дубровіна виявляє спільні риси у вирішенні даної проблеми у П. Юркевича та

мислителів духовно-академічної філософії, зазначаючи, що опозиція «віра-розум» пов'язується мислителем з моральністю людини та її духовним пізнанням.

Співвідношення розуму і віри у різних речників КДА поставало тематикою низки статей І. Печеранського [145-146]. Дослідник доходить висновку, що саме завдяки співвідношенню віри та розуму, релігії та філософії у православній філософській думці сформувались концепти рефлексії, була закладена специфіка її предмету та завдань. Взагалі ж «людина як духовно-цілісна істота, за П. Юркевичем, у пізнанні та діяльності повинна спиратись як на віру, так і на розум» [146, с. 80], за виключенням істинного зв'язку з Богом, що досягається тільки за допомогою віри.

Щодо українського кордоцентризму дослідник не погоджується з поглядами К. Дубровіної, яка заперечує його існування як окремого філософського вчення. Він зазначає, що серцю у Юркевича присвячена не одна праця, в інших його роботах розглядаються різні аспекти цього символу і червоною ниткою проходить крізь твори «логіка серця».

З'ясовується І. Печеранським також питання співвідношення віри та розуму у О. Новицького (через концепт «розумної віри» у двох аспектах – філософсько-психологічному та у гносеологічному), П. Ліницького (для київського професора віра та знання не суперечать одне одному у починах, але не відповідні у результатах) та П. Кудрявцева (крізь призму світоглядного, історико-гносеологічного, етичного та публіцистичного спадку мислителя). Дослідник намагається показати «тенденцію наукового осмислення зв'язку віри та знання в контексті київської духовно-академічної філософії другої пол. ХІХ – початку ХХ ст.» [145, с. 41].

Дослідження, що здійснив Л. Чупрій, окреслює значний період в українській філософській думці (з ХІ до ХІХ ст.), зокрема велика увага приділяється поглядам мислителів КДА. Як-от, О. Новицького та С. Гогоцького, у котрих «спостерігаємо поєднання розуму та віри» [182, с. 14], та П. Юркевича, у якого віра та розум, на думку дослідника,

взаємодіючи впливають на «формування особливого релігійно-екзистенційного типу вітчизняної ментальності» [182, с. 14-15].

Слід відзначити й дисертаційне дослідження Т. Черненко, котра встановлює співвідношення понять розуму і віри в історіософії П. Ліницького. Дослідниця відзначає, що мислитель «пристає на думку, що, розглядаючи протилежність між знанням та вірою, неможливо відкидати той зв'язок, що існує між цими поняттями» [180, с. 10]. Перехід від віри до знання вважається шляхом до досконалості, проте, зважаючи на теїстично-християнські погляди філософа, навіть коли людина досягає знання, відмова від віри все одно відбуватись не повинна.

Творчість київського професора була проаналізована в контексті його суспільно-політичних поглядів в дослідженні Р. Слюсарчука [161-163]. В межах цієї розвідки виділяється основна суспільно-політична проблематика філософської спадщини П. Ліницького, аналізуються погляди вченого щодо генези, призначення і функції держави, місця в ній людини, а також здійснюється спроба з'ясувати ідеал суспільного розвитку в контексті тодішніх українських реалій.

П. Кудрявцеву присвячена розвідка Л. Пастушенко [133-137], де на підставі осмислення історії філософії у площині ціннісної проблематики, реконструюється зміст історико-філософської концепції мислителя. На думку дослідниці, професорові було притаманно продовжувати традиції київської академічної школи, що полягали в критичному ставленні до нівелювання культурно-історичного аспекту в контексті історії філософії.

Зауважимо розвідки, присвячені творчості такого мислителя КДА, як А. Гассієв. Дослідження, що стосуються світогляду, філософських та суспільно-політичних переконань мислителя, здійснювалися ще за радянських часів (С. Габараєв [27], М. Тотоєв [173], Х. Цаллаєв [177]). У працях радянських вчених А. Гассієв розглядається як атеїст або стихійний матеріаліст, що не відповідає поглядам, які мислитель виражає у своїх творах. Водночас, незважаючи на ідеологічний догматизм, у зазначених вище працях

помічено звернення особливої уваги А. Гассієвим на аналіз явища релігії, питання щодо її походження, а також на історію християнства [29-34].

Серед сучасних досліджень відмітимо дисертацію А. Габараєва [25], яка присвячена соціально-політичним ідеям А. Гассієва. Дослідник звертає увагу на те, що А. Гассієв, порівнюючи ісламське світорозуміння та цінності з християнськими, приходять до висновку, що терпимість не є антиподом ісламської культури.

Поряд з рядом досліджень, де здійснено висвітлення творчості окремих персоналій КДА, варто відмітити також роботи, в якій за мету ставився системний аналіз київської духовно-академічної традиції. Відмітимо розвідки С. Головащенко, присвячені дослідженню Біблії мислителями КДА [39-42]. Дослідник розкриває різні аспекти бібліологічної спадщини мислителів київської духовно-академічної традиції. Зауважує, що, приміром, С. Сольський є представником вже іншого покоління дослідників, адже, аналізуючи Біблію, «покінчив з тенденцією замовчування міркувань західної, у тому числі негативної критики» [41, с. 105]. Це дозволяє С. Головащенко відмітити, що поряд з апологетичною метою православний мислитель водночас виявляє «зародки позитивної з наукового погляду програми» [41, с. 105].

Аналізуючи становлення наукової біблеїстики та біблійної археології, С. Головащенко підкреслює науковий характер праць мислителів КДА [40], причому «з огляду на культурний, ідеологічний та інтелектуальний контекст (всесвітній, європейський і власне російсько-імперський) [40, с.75]. Дослідник вважає, що потужним імпульсом для розвитку наукового підходу у київських академістів постали процеси секуляризації та сцієнтизації суспільної свідомості.

Всебічний огляд життя і творчості провідних мислителів КДА здійснений у монографії Н. Мозгової під назвою «Київська духовна академія, 1819 – 1920: Філософський спадок». Праця має важливе значення для розуміння київської духовно-академічної традиції як цілісного світоглядного

феномену, підіймає «найбільш суттєві питання, які були поставлені професорами КДА і плідно ними розроблялися» [115, с. 9].

Видається цікавим, що дослідниця аналізує як кожен персоналію окремо, з біографічними фактами, працями, що найбільш широко розкривають їх ідеографією, так і контекст становлення КДА, та особливості її місії, що важливо в світлі повного розуміння традиції. Дисертаційні дослідження [113-114] та низка статей Н. Мозгової представляють різноманітні аспекти творчості мислителів КДА, зокрема педагогічні [116] та загальнофілософські.

Також цілісну картину київської духовно-академічної традиції як особливого феномену представляє дисертаційне дослідження М. Ткачук. Воно стосується історико-філософських набутоків мислителів КДА, доповнює тему монографія дослідниці «Київська академічна філософія ХІХ – поч. ХХ ст.: методологічні проблеми дослідження», де з'ясовуються основні етапи становлення та розвитку київської академічної філософії, представлені теоретичні та методологічні орієнтири у її вивченні.

Авторка влучно вказує на важливість розкриття справжнього, а не «ритуального» значення творчості мислителів КДА, коли половина слів відводиться на панегірик «філософії серця» П. Юркевича. М. Ткачук розглядає духовно-академічну філософію як своєрідний феномен «на межі спекулятивної філософії та ортодоксального богослов'я» [168, с.241].

Відмітимо, що М. Ткачук [168-172], Г. Апанасенко [1-3, 8-10] та Л. Пастушенко [133-137] користуються однією й тією ж методологією історико-філософських досліджень творчої спадщини мислителів КДА. В їх дослідженнях підкреслюється, що «академічна філософія увиразнює свою сутність і значущість лише за умови урахування її культурно-історичного виміру» [169, с. 27]. Тобто у своїх історико-філософських розвідках зазначені дослідниці спираються на культурологічний підхід, акцентують увагу на особистісному вимірі філософії та її історії, розглядають ідеї певного

мислителя через його особистісність та культурно-історичні детермінанти її розвитку.

Монографія М. Лука присвячена етичним ідеям української філософії другої половини ХІХ – початку ХХ ст. В ній дослідник переосмислює погляди мислителів академічної філософії крізь призму розробки ними етичної проблематики, влучно зазначаючи, що «ми можемо визнавати чи не визнавати обстоювані ними ідеї, сперечатися з приводу тих чи інших висновків, погоджуватись чи не погоджуватись із запропонованою аргументацією, але не можемо заперечувати значення їх творчості» [99, с.140].

У площині згаданої проблематики варто відмітити теоретичні напрацювання В. Нападистої, яка, досліджуючи загалом етичну думку в Україні другої половини ХІХ – початку ХХ ст., звертається до наукової діяльності О. Новицького, С. Гогоцького, П. Ліницького, «котрі доклали чимало зусиль для створення ідейної скарбниці етичної думки у філософії України» [117, с. 24].

Етичним поглядам речників КДА приділяє увагу у своєму дослідженні також І. Кондратьєва [72-73]. На думку дослідниці, релігійно-моральнісні пошуки філософів Київської школи «вписуються в установку богословської етики, тобто тієї етики, що розкриває моральне життя християнина» [72, с.128]. Дослідницею обрано творчий доробок тих мислителів КДА, які, на її думку, найбільш яскраво осмислюють етичну проблематику.

Звернення саме до етичного спадку у доробках представників КДА І. Кондратьєва аргументує прагненням духовних філософів «морально обґрунтувати свої метафізичні, гносеологічні, антропологічні, та подекуди й есхатологічні конструкції» [73, с. 1]. Дослідниця розглядає теїстичну етику київських академістів як феномен, що має таку специфічну ознаку, як моральна та педагогічна спрямованість.

Звертається до творчості мислителів КДА і Ю. Кравченко [85-88], предметом дослідження якої поставав ґрунтовний аналіз впливу патристичної традиції на розвиток духовно-академічної філософії в Україні у ХІХ ст.

Причому дослідниця не лише підкреслює факт приділення академістами значної уваги філософським поглядам Отців Церкви, але й розкриває сутнісне розуміння поняття духовно-академічної філософії, як такої, що сприяла напрацюванню наукового підходу до філософських проблем.

Розглянемо також розвідку В. Федулової, що присвячена питанням дослідження джерел та особливостей формування філософсько-історичної думки в Україні. Дослідниця розглядає православно-теїстичні погляди викладачів двох найперших університетів в Україні: Харківського та Київського (серед них представники КДА О. Новицький та С. Гогоцький).

Дослідниця вважає, що С. Гогоцький відштовхувався у своїх побудовах від ідеї самоусвідомлення людини. Осердям філософсько-історичних побудов представників КДА є «ідея головного засобу, який здатен впливати на правильний розвиток людини, суспільства та людства. Таким засобом є освіта» [174, с. 9]. Остання сприяє підвищенню ролі розуму та вільному розвитку людської особистості.

Перед дослідниками спадщини КДА поставали дві основні методологічні проблеми. Перша – її парадигмальна самотійність як окремої інституціалізованої школи. Друга – національна специфіка творчого доробку мислителів КДА як вияву суто української моделі філософування. Важливим аспектом цих методологічних труднощів постало питання відносно можливості вживати термін «київська школа». Н. Мозгова не погоджується з категорією «київська школа», ґрунтовно пояснюючи відсутність підстав її вжитку, оскільки представники її вельми різняться за своїми науковими інтересами. Такої ж думки притримується і М. Ткачук, котра незгодна з міркуваннями про можливість використання терміну «київська школа», оскільки на питання чи складають київські філософи коло однодумців, яких об'єднують спільні світоглядні настанови, дослідниця не може дати ствердної відповіді.

На противагу, дослідження В. Плужнік представляє детальний аналіз поглядів мислителів, що репрезентують «Київську школу» філософії кінця

XIX – початку XX ст., здійснює розгляд духовної спадщини академічної філософії (зокрема, О. Новицького, С. Гогоцького та П. Юркевича) у контексті теоретичних витоків та значення гносеологічних побудов мислителів Київської школи.

Приводячи аргументи на користь застосування терміну «Київська школа», він зазначає, що філософи кінця XIX – поч. XX ст. «дотримуючись різних настанов, тим не менше, належали до однієї інтелектуальної традиції» [147, с. 2]. В цілому підкреслимо, що творчість мислителів КДА, хоча й має певний рівень самобутності та відносної цілісності, але при цьому, як вважає ряд дослідників, є недостатньо диференційованою, щоб виділятися у «школу», оскільки, відповідаючи на одні й ті самі питання, представники КДА звертаються до різних напрямків теоретизування.

Інша методологічна проблема – питання національної приналежності речників КДА. Але це проблема не парадигмальної самобутності київської духовно-академічної філософії в межах певної національної традиції, а її етнічної автентичності в рамках загального історико-філософського процесу. Зауважимо, що, починаючи з творів російських істориків філософії царського періоду, характерним є звернення до спадщини КДА в контексті її відношення до російської філософської традиції.

Розгляд діяльності професорів КДА в руслі російської академічної філософії властиве і таким вітчизняним дослідникам як А. Тихолаз, М. Ткачук, О. Сарапін. У своїй розвідці М. Ткачук акцентує увагу на тому факті, що київське культурно-освітнє середовище (до якого відноситься і КДА) відіграло значну роль у становленні академічної філософії східнослов'янських культур і мало статус «одного з найзначніших філософських осередків Російської імперії XIX – поч. XX ст.» [169, с. 3].

Протилежну точку зору висловлює Ю. Кравченко, яка на противагу розгляду київської духовно-академічної філософії як невід'ємної частини російської, обґрунтовує існування поняття «українська духовно-академічна філософія», наявність національної ознаки духовно-академічної філософії,

вважаючи, що вона «є органічним продовженням творчості ряду видатних українських мислителів» [85, с. 9]», й далі: «викладачі КДА створили філософсько-комунікативне поле» [85, с.9] для подальших філософських напрацювань. Ознакою самобутності теоретичних доробок мислителів КДА виступає формування такого типу професійної філософії, що вбирає риси української культури і духовності, сприяє формуванню науковця, синтезує східноправославний світогляд з західними раціоналістичними настановами.

Дослідниця виводить аргументи на користь самобутності КДА. По-перше: це те, що традиції духовної освіти, які культивувалися в КДА, беруть початок з часів приходу християнства на Русь і появи переписувачів Святого Письма, а потім отримали продовження в діяльності Острозької та Києво-Могилянської академії. По-друге: Ю. Кравченко зауважує, що трансляція світоглядних орієнтирів здійснюється в КДА через прагнення до вільнодумства, відкритість до західної філософської думки і високий інтерес до останніх її досягнень, що також є приводом для того, щоб вирізняти національну ознаку КДА на противагу засадам, на яких, для прикладу, ґрунтувалась філософсько-богословська атмосфера Московської академії.

Загалом, варто погодитись з думкою, що «принциповим є урахування як впливів російського фактора на її становлення, розвиток, так і того генетичного коріння, котре виявилось в традиції саме української духовності» [115, с. 7]. Тобто творча спадщина КДА, перебуваючи під значним впливом російської духовно-академічної філософії, водночас є органічною складовою української філософії. Плуралістичність філософських позицій мислителів КДА дозволяє зауважити, що національний компонент не єдиний чинник впливу на розвиток їх творчості. Разом з тим, саме мислителі КДА через узгодження співвідношення віри та розуму синтезують східноправославний світогляд і західні раціоналістичні підходи, що свідчить про мислення скоріше в дусі вільного філософування, ніж у виключно богословській площині, що відмічається дослідниками як особливість національної специфіки творчості мислителів КДА [126].

Важливо також, що зарахування до тієї чи іншої національної традиції здійснюється не тільки на основі свідомих інтенцій чи декларативних заяв, які позірно легко відслідковуються, але передусім на основі загального смислового контексту і підтексту твору, його ментального підґрунтя, що розкривається через герменевтичну інтерпретацію. Приміром, С. Гогоцького І. Огородник і М. Русин називають «представник української академічної філософії», хоча мислитель був проти викладання українською мовою і всю історію України пов'язував виключно з Росією. Автори переконані, що у ряді значних праць С. Гогоцький провадив ідею історизму, що властива якраз для української академічної філософії.

Необхідно також розглянути розвідки, які розкривають взаємозв'язки між філософією та освітою. В даному контексті слід відмітити дослідження С. Кузьміної [80-84], яка здійснює порівняльний аналіз зв'язків філософії, культури та освіти, поєднує філософські та педагогічні концепції мислителів КДА, оскільки переконана, що нинішнім вимогам «теоретичного забезпечення реформ у сфері освіти особливо відповідає вивчення спадщини мислителів, у чийй творчості начала філософії як концентрованого виразу культури і педагогіки злиті в нероздільну єдність» [82, с. 1].

В дисертації, присвяченій філософсько-освітньому доробку П. Юркевича, важливу роль дослідниця відводить єдності його «творчого самоздійснення як науковця і морально-релігійного самовизначення як православного християнина [82, с. 13]». Розкриття понять психологічної та метафізичної свободи у П. Юркевича дозволяє з'ясувати питання про оптимальне сполучення примусу і свободи в освіті та вихованні. Загалом, С. Кузьміна аналізувала питання педагогіки та філософії освіти як у окремих представників КДА [80, 82], так і загалом стан і проблеми дослідження релігійно-філософської спадщини КДА [81, 83-84].

Досліджуючи педагогічну діяльність мислителів КДА, вона відмічає, що поступово від розуміння єдиного джерела універсального ідеалу людяності в Божественному Одкровенні (П. Юркевич) мислителі КДА

приходять до аргументації можливості синтезу релігійних та раціональних елементів в етиці та вихованні (М. Олесницький). Тобто, морально-етичні поняття та філософсько-освітні погляди речників КДА знаходяться у взаємозв'язку з релігією, освітою, культурою.

Так, аналізуючи погляди київських академістів щодо сутності освіти, С. Кузьміна відмічає, що нерідко вони від аналізу освіти переходять до понять гармонії, мислення, творчості, свободи та екстраполюють філософію на освіту, але не будь-яку філософію, а лише ту, що органічно поєднує наукові поняття та релігійні ідеї. Дослідниця зауважує, що київські православні філософи пояснювали відмінності між педагогічними ідеалами давніх культур насамперед особливостями релігій і характером релігійного життя.

В цьому ж контексті розгорталася думка іншої дослідниці філософського доробку КДА – І. Юрас [186-187], яка обґрунтувала витoki педагогічної концепції П. Юркевича з його філософсько-антропологічного вчення, але, на противагу поглядам С. Кузьміної, дослідниця вважає необхідним розглянути педагогічну концепцію П. Юркевича крізь призму «філософії серця». Інша згадувана нами дослідниця КДА Н. Г. Мозгова, досліджуючи історію розвитку вищої школи в Україні, апелює до творчого доробку О. Новицького як фундатора київської педагогічної освіти та С. Гогоцького як ініціатора становлення жіночої педагогічної освіти для середніх верств [116].

Дослідження А. Нестреляй [118] присвячене педагогічним поглядам та викладацькій діяльності С. Гогоцького у вищих навчальних закладах України. Здійснюючи аналіз науково-педагогічної спадщини мислителя, вона розглядає його педагогічні погляди і формулює провідні напрями викладацької діяльності С. Гогоцького у вищих навчальних закладах України (1837 – 1886 рр.). А. Нестреляй підсумовує: «Особистий внесок професора в тогочасну вітчизняну науку високо поцінювався його однодумцями, учнями, сучасниками та мав вагоме значення для розвитку вищої освіти в Україні в другій половині ХІХ ст.» [118, с. 84].

Педагогічну діяльність мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ ст. як складову історії релігійної освіти в Україні проаналізовано у розвідках Н. Шип [184], що стосуються КДА як центру вищої духовної освіти в Україні. Академія, на думку дослідниці, мала характер міжнародного науково-освітнього закладу з високим культурно-освітнім значенням в історії східних слов'ян, а не лише України. Роль КДА полягає у підготовці церковнослужителів і фахівців, які працювали на терені духовної й світської освіти та науки, стверджує Н. Шип.

В контексті здійсненої нами спроби експлікації релігієзнавчої проблематики у творах представників КДА виділяються дисертаційні дослідження А. Арістової [4-5], С. Гузенко [46], Г. Панкова [131], А. Панченко [132]. Дослідження А. Арістової стосується проблем філософії релігії П. Юркевича. В ньому піднімається питання генези релігійної свідомості в концепції мислителя, яке за проблематикою є наближеним до кола релігієзнавчих досліджень. Важливо також те, що він, на думку дослідниці, піднімав «коло питань, що стали об'єктом уваги релігійної філософії і безпосередньо вплинули на формування вітчизняної філософії релігії» [5, с. 27]. У праці А. Арістової вказується на ряд аспектів з доробку П. Юркевича, що є предметом саме релігійної філософії, які одночасно посприяли постановці проблематики філософії релігії.

С. Гузенко розглянула історичний аспект дослідження православ'я давньоруського періоду на сторінках журналу «Труди Київської Духовної Академії». У праці дослідниці підкреслюється непересічне значення публікацій часопису «у розробці пріоритетних напрямків сучасних релігієзнавчих студій» [46, с. 2], а також окреслюється конгломерат авторів-дописувачів журналу, провідних вчених того часу та їх внесок в опрацювання актуальних питань історії церкви України-Русі.

У дисертації С. Гузенко окреслено внесок «Трудів Київської Духовної Академії» у розвиток історичної науки, визначено місце часопису в українській історіографії, завдяки комплексному дослідженню проблем історії

давньоруської Церкви, виділено в цій спадщині теоретичні аспекти, важливі для сучасного релігієзнавства. Тобто, зазначена праця наближається до проблематики, що розглядається нами. Проте, С. Гузенко не ставить метою свого дослідження визначення релігієзнавчого потенціалу спадщини мислителів КДА, авторка розглядає історичну та історико-релігієзнавчу цінність часопису ТКДА, в якому представляють статті богослови і філософи різних традицій, вчені різноманітних навчальних закладів.

Г. Панков розглядає православно-академічну філософію в Росії (XIX – початок XX століття) [131]. Дослідник обґрунтовує погляд на конфесійну філософію релігії «як на специфічну культуру богословсько-філософської творчості, за допомогою якої богослов'я не просто пристосовує філософську думку до потреб апологетики, але критично її переробляє в парадигмі власного дискурсу» [131, с. 6]. Важливо, що Г. Панков ґрунтовно розкриває коло проблем православно-академічної філософії релігії, адже воно має численні точки перетину з латентними виявами релігієзнавчої проблематики у мислителів КДА. До даної проблематики дослідник включає: сутність релігії, її походження, структуру, співвідношення релігії та моралі, еволюцію релігійного процесу.

Відзначимо також дисертаційне дослідження А. Панченко [132], яке присвячене становленню і розвитку церковно-історичної проблематики представників академічної філософії. Предметом аналізу дисертації виступає творчість мислителів-академістів у сфері історії церкви. Важливо, що дослідження розкриває роль і місце представників академічної філософії (В. Біднова, С. Голубєва, Ф. Титова) в контексті їх значимості в загальному релігієзнавчому контексті. Таким чином, розвідка наближається до обраної нами теми, разом з тим, дослідниця розглядає більш спеціалізований аспект проблематики, порівняно з нашим дослідженням.

В контексті аналізу богословських досліджень мислителів КДА як основи для формування релігієзнавчих ідей акцентуємо увагу на розвідку Г. Христокіна [176], в якій розглянуто сутність та головні характеристики

сучасної православної теології, здійснено релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання. Розглянуто формування неопатристики, як сучасної православної теології в контексті кризи академічної православної теології.

Таким чином, можна виділити наступні напрямки досліджень творчості мислителів КДА: *історико-філософський* (Г. Апанасенко, В. Горський, К. Дубровіна, В. Думцев, Ю. Кравченко, Л. Кудрик, О. Левченкова, Н. Мозгова, І. Огородник, І. Печеранський, В. Плужнік, М. Русин, Я. Стратій, А. Тихолаз, М. Ткачук, І. Фицик, Т. Черненко, Л. Чупрій), *етичний* (М. Лук, І. Кондратьєва, В. Нападиста, Г. Чередніченко), *антропологічний* (С. Вільчинська, О. Сарапін) *соціально-філософський* (М. Запорожець, Р. Слюсарчук), *філософсько-історичний* (В. Федулова), *педагогічний* (С. Кузьміна, А. Нестреляй, Н. Шип, І. Юрас).

Окремо відмітимо розвідки, що здійснюють *аналіз біблеїстичної спадщини* КДА (С. Головащенко), *розкриття історії Церкви* (С. Гузенко, А. Панченко) та *розбір православно-академічної філософії релігії* (А. Арістова, Г. Панков), оскільки вони виявляють в київській духовно-академічній традиції поняття та проблематику, що становить інтерес для релігієзнавчої науки.

Водночас здійснений в цьому параграфі дисертації аналіз історіографії довів, що, попри безумовні зрушення у дослідженні творчості представників КДА, залишається нерозкритим релігієзнавчий потенціал філософсько-освітнього доробку мислителів КДА. Творчість багатьох мислителів КДА, погляди яких варто проаналізувати у світлі їх впливу на становлення релігієзнавчої думки в Україні, розкрита фрагментарно, в межах загального розгляду київської духовно-академічної традиції. Враховуючи невивченість проблематики, безперечно, необхідним є здійснення її спеціального комплексного дослідження, що зрештою і постає метою нашого дисертаційного дослідження.

1.2 Специфіка релігієзнавчої методології у філософсько-освітній думці Київської духовної академії.

Результати аналізу досліджень філософсько-освітньої спадщини мислителів КДА в історії філософської думки доводять, що її релігієзнавчий потенціал є нерозкритою темою. Оскільки як для богослов'я, так і для релігієзнавства предмет дослідження частково співпадає – це релігія, то відмінність між ними знаходимо у використуваній методології. Застосування мислителями КДА релігієзнавчої методології свідчить про їх наближення до наукового аналізу релігії. Тому необхідно виявити риси релігієзнавчої методології у філософсько-освітній думці мислителів КДА. Звернемося до методологічних особливостей філософсько-освітній традиції КДА, що наближені до ознак релігієзнавчого мислення.

Зазначимо, що процес становлення релігієзнавства поділяють на два етапи – класичний (друга половина XIX ст. – до Другої світової війни) та сучасний (від періоду після Другої світової війни до сьогодення). Проте, дослідник методології релігієзнавства О. Красніков [89] зауважує, що класичне релігієзнавство відрізняється неоднорідністю і в свою чергу поділяється на раннє (друга половина XIX – початок XX століття) і власне класичне (між першою та Другою світовими війнами).

В першу чергу, звернемо увагу на методологію, випрацьовану в період раннього релігієзнавства, оскільки хронологічно вона співвідноситься з теоретичними напрацюваннями мислителів КДА. Крім того, період раннього релігієзнавства характеризується утворенням релігієзнавчої парадигми, що передбачало розширення наукових підходів до вивчення релігії.

Аналізуючи методологію раннього релігієзнавства, зупиняються на таких принципах, як – «компаративізм, класифікація, об'єктивність, еволюціонізм, історизм, редукціонізм, апостеріоризм, каузальність» [89, с. 56]. Видається доречним розглянути їх більш детально, щоб з'ясувати їх місце в творчості мислителів КДА.

Компаративний метод дослідження релігії вплинув на розвиток як богослов'я, так і релігієзнавства, оскільки порівняння різноманітних релігій

передбачало науковий підхід та розширювало теоретичні можливості дослідження релігії. Основоположником порівняльного методу у вивченні релігії вважається М. Мюллер – вчений, котрий ввів поняття «наука про релігію» і сформулював її головні методологічні принципи.

Філософи КДА також зверталися до компаративного підходу. Це відбувається в межах порівняння православ'я з іншими християнськими течіями або християнства з іншими світовими релігіями. В цілому, компаративний аналіз входить до переліку активно використовуваних методів мислителями КДА. Загальний порівняльний аналіз православ'я та протестантизму здійснив І. Малишевський, причому мислитель відмітив, як спільні риси зазначених гілок християнства, так і їх відмінності. У своєму дослідженні І. Малишевський здійснює також порівняння православ'я та католицизму.

Також, А. Булгаков порівнював православ'я з іншими християнськими течіями: з «Церквою Ісуса Христа святих останніх днів» (яку автор називає мормонство), англіканством, баптизмом, методизмом. Наявна у його доробку також праця, в якій здійснено компаративний аналіз ідеалу суспільного життя в католицизмі, кальвінізмі та лютеранстві.

Д. Горохов здійснив порівняння буддизму та християнства, в якому хоча й схилився до апології християнства, проте досить широко розкрив догматику буддизму, а також роль особистості Будди в становленні та розвитку буддизму, використовуючи праці відомих буддологів, вчених, що розглядали буддизм з наукової точки зору. У зазначеній розвідці мислитель також здійснює порівняльний аналіз буддизму та джайнізму, що необхідно для пояснення того, чому буддизм став світовою релігією. Аргументація універсальності буддистського вчення здійснюється саме завдяки компаративному методу. Даний метод також використовує А. Гассієв, котрий порівнює християнство та іслам в релігійному, культурному та суспільно-політичному контексті. Православний мислитель зауважує їх спільну рису – універсалізм та відмінність в провідних лініях їх прояву.

Праця О. Новицького «Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань» теж заснована на компаративному підході до аналізу релігій. Порівнюючи релігії Давнього Сходу, класичного світу та Александрійського періоду, вчений одночасно проводить ще одну лінію, порівнюючи релігійний та філософський світогляд, які, на його думку, знаходяться у постійному взаємозв'язку.

Метод класифікації релігій відіграв значну роль у становленні раннього релігієзнавства, оскільки за його допомогою було утворено ряд типологій. Даний метод був актуальним при становленні релігієзнавства, але і на сьогодні певною мірою продовжує використовуватись, зокрема в історико-релігієзнавчих дослідженнях, де застосовування певної типології релігій є особливо актуальним. Деякі з них представляють лише історичний інтерес, а інші залишаються теоретично цінними.

Окремі елементи класифікації релігій, представлені у роботах мислителів КДА, мають значення й для сучасного релігієзнавства. Яскравим прикладом постають напрацювання О. Новицького. Мислитель, на відміну від класичного фундаментального православного богослов'я, розглядає не лише дихотомію релігій Одкровення – природні релігії, але й представляє широку класифікацію, яку розглянемо нижче в межах аналізу досліджень, що стосуються історії релігії в творчості мислителів КДА.

Метод *об'єктивності* виражається у відсутності оціночних суджень. Звичайно, для мислителів КДА це було можливим лише до визначеної межі, оскільки в богословському дискурсі важко абстрагуватись від своїх переконань. У мислителів КДА присутні розвідки, що виявляють імпліцитний релігієзнавчий потенціал їх творчості, що знаходиться на перетині досліджень з релігієзнавства та богослов'я. Хоча тут ситуація двояка, оскільки, з одного боку, мислителі іронізують над раціоналізмом, але з іншого, як зазначає П. Юркевич – «служіння науці не є служінням мамоні, з яким було б незгідне служіння Богові» [191, с. 114].

Деякою мірою мислителі КДА (С. Малеванський, О. Новицький, Ф. Орнатський) погоджувались з поглядами філософів релігії (Гегель, Шлеєрмахер), котрі звертались до методу початкового релігієзнавства – *еволюціонізму*, який передбачав розгляд релігії у розвитку, що привів врешті до християнства. Релігія визнається мислителями КДА як явище, що відповідає різним стадіям розвитку культури. Еволюція релігії відбувається від найпростіших форм до більш складних. Цей процес, згідно поглядів мислителів КДА, розгортався як у культурній площині, так і в психологічній (зростання релігійної самосвідомості людини). Важливо, що таке розуміння еволюціонізму релігійного процесу було характерним як для дослідників періоду раннього релігієзнавства (У. Джемс, М. Мюллер, К. Тіле, Е. Ренан), так і для мислителів КДА.

Філософи КДА використовували *історичний* підхід, що виявлявся у вирішенні ними питання генези релігії, релігійної свідомості, а також через дослідження формування, походження і особливостей окремих історичних форм різних християнських течій та інших світових релігій (буддизму, ісламу). У даному контексті виділяються напрацювання О. Новицького, що використовував історичний метод у значній кількості своїх праць – «Про духоборів», «Нариси індійської філософії», вже згадуваний – «Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань». Цей метод застосовувався ним при розкритті у працях темпорального розгортання об'єкта дослідження, при наведенні хронології подій та позначенні взаємозв'язку різних релігійних утворень на тлі їх існування у різних історичних епохах та через важливість релігійної приналежності історичних особистостей. Зазначимо також працю М. Ковальницького, який досліджував історичну детермінованість національного елемента в історії Сербської (М. Костич, Л. Попович, Ф. Титов) та Болгарської православних церков (М. Петров).

Важливе місце займає робота М. Поснова з історії християнства до розколу, в якій автор розробляє теоретико-методологічну базу своєї розвідки,

обґрунтовуючи використання зазначених ним методів, що свідчить про наближення богослова до використання раціонального підходу до історичного аналізу християнства. М. Поснов відмічає, що дослідження здійснюється у хронологічній послідовності з врахуванням як фактичного, так і смислового контексту, що забезпечується використанням генетичного та прагматичного методів.

В межах історичного методу мислителі КДА використовували також *історико-критичний аналіз сакральних текстів*. Частіш за все дослідження торкалися Старого та Нового заповітів. Мислителі КДА намагались поєднати в таких розвідках надприродний та історичний елементи в християнстві та його священних текстах. Втім, їх праці накопичили чимало матеріалу, що дозволяє розглянути різні книги Біблії з історичної точки зору. Розвідки, присвячені дослідженню Біблії, знаходимо у таких представників КДА, як Д. Богдашевський, М. Дроздов, О. Новицький, С. Сольський.

Стосовно сакральних текстів інших релігій, то також присутнє окреме дослідження, присвячене історико-критичному аналізу Корану, що здійснив А. Гассієв. Праця охоплює як дослідження історії та походження Корану, так і аналіз становлення ісламу, впливу на нього особистості засновника релігії. Варто зазначити також напрацювання з історії буддійських священних текстів, що були здійснені Д. Гороховим у праці, що стосується буддизму та християнства. Автор називає тексти – «буддійський Катехізіс», відмічаючи версії історії походження та встановлення канонічності текстів, їх значення для прибічників буддизму.

Цей підхід у творчості мислителів КДА розкриває процес розвитку християнського віровчення у взаємодії з іншими релігійно-філософськими системами та постає зародком історико-релігієзнавчої проблематики, адже поряд з розробкою історико-філософської проблематики речники КДА звертаються до питань історії релігій. Мислителі КДА намагаються дати опис історичних типів релігії, до певної межі дотримуючись нейтральності і представляючи історичні факти в межах зазначеного плану розкриття питань з

історії філософії у зв'язку з історією релігій. Православні мислителі приділяють увагу дослідженню формування, походження і особливостей розвитку різних християнських течій та інших релігій: світових (буддизм, іслам) та національних (іудаїзм, конфуціанство, сінто).

Ще одним методом раннього релігієзнавства виступає *редукціонізм*, що означає аналіз складного явища через зведення його до більш простих форм. Релігія зводилась дослідниками до гносеологічних, антропологічних, етнічних, культурних та соціальних факторів. Мислителі КДА також аналізували дані чинники релігії, але, будучи богословами, додавали до складу релігії трансцендентний елемент.

Зведення релігії до різних її проявів виявляємо у А. Гассієва. Мислитель розглядав релігію як таке явище, що в різні історичні періоди надає перевагу одному з елементів, що її складають – культурному, моральному, психологічному, антропологічному чи етнографічному. Тлумачення релігії як складного багатшарового явища характерний і для інших філософів КДА. Приміром, у Ф. Орнатського віра (а отже і релігія) вміщує теоретичний, психологічний та практичний (моральний) прояви. А П. Ліницький вважає, що культурний та етнічний чинники походження і розвитку релігії мають бути досліджені більш детально.

Серед методів, що відносяться до другої половини XIX – початку XX століття розглянемо також *апостеріоризм* – підхід у вивченні релігії, що передбачає перехід від накопичення емпіричного матеріалу до теоретичних узагальнень. Такий метод можна назвати філософським упорядкуванням знань про релігію. До цього методу звертається Г. Малеванський, оскільки, аналізуючи праці дослідників релігії, мислитель приходять до висновку про необхідність теоретичного узагальнення знань про релігію на основі відомостей з історії релігії та порівняльного аналізу релігій, як окремої наукової дисципліни (для Г. Малеванського – в межах богослов'я).

В межах кореляції методів раннього релігієзнавства та методології філософсько-освітньої творчості мислителів КДА, проаналізуємо також

метод каузальності. Даний метод полягає у розборі причинно-наслідкових зв'язків. Він є одним з універсальних методів, тому не дивно, що використання його було характерним як для гуманітарних наук, так і для богослов'я. У творчості мислителів КДА даний метод використовувався в межах досліджень, що стосувалися історії релігії, оскільки саме в них яскраво виявляється взаємовплив історико-культурних причин і наслідків. Зокрема, М. Поснов, перелічуючи застосовані методи при дослідженні історії християнської церкви, зауважує про застосування методу віднаходження причинно-наслідкових взаємозв'язків. Щоправда, називаючи цей метод «прагматичним».

В творчості мислителів КДА наявне також використання та врахування парадигмальних ознак релігієзнавства – об'єктивності, плюралізму і толерантності. Праці київських духовно-академічних мислителів, що стосуються інших християнських течій та інших релігій, демонструють поступове зародження нейтральності та толерантності. Розгляд різноманітних релігійних традицій київськими духовно-академічними мислителями свідчить про застосування компаративної методології. Водночас, використання даної методології набуває особливих рис під час аналізу релігії мислителями КДА. Феномен релігії розглядається мислителями КДА в широкому історичному контексті, крізь призму їх світорозуміння. Це стосується формування, походження і особливостей розвитку різних релігій.

Таким чином, аналізуючи нехристиянські релігії мислителі КДА вивчають їх догмати, особливості релігійного світогляду та свідомості, що дозволяє їм продемонструвати філософське та наукове розуміння певної релігії. Як представники духовно-академічної традиції, речники КДА мають христоцентричний релігійний світогляд, хоча і вдавалися до розгляду історії та віровчення інших релігій. Мислителі звертають увагу на спільні риси різних релігій, що сприяє віднаходженню певної смислової єдності, яка дозволяє глибше розкрити обрану тематику. Так, порівнюючи православ'я з іншими християнськими течіями – католицизмом та протестантизмом –

мислителі КДА більше схиляються до дослідження останнього, оскільки речники КДА вбачають в ньому такі ознаки, що дозволяють говорити про можливість налагодження комунікації з православ'ям, серед них – висока схильність до емоційності проявів, порівняно зі стриманою раціональністю католицизму (І. Малишевський) та визнання значущості особистої свідомості й втілення образу Божого в людині (С. Малеванський).

Якщо зауважити імпліцитні вияви такої комунікації, то можна відмітити схильність до розгляду інших релігій як специфічної форми поступу до єдиного Бога (О. Новицький). В даному контексті мислителі КДА співвідносили православ'я з буддизмом, які, не зважаючи на чітке розмежування в метафізичному спрямуванні, мають деяку спільність у моральному сенсі (Д. Горохов та архімандрит Анатолій).

Аналіз методологічних особливостей київської духовно-академічної традиції вказує на латентний релігієзнавчий потенціал творчості православних мислителів, оскільки в ній активно застосовуються методи раннього релігієзнавства у вивченні теоретичних та історичних аспектів релігії. Загалом, у теоретизуваннях мислителів КДА щодо релігійної проблематики поєднуються наукові методи та культурно-світоглядні норми православ'я.

Висновки до розділу.

В даному розділі розкрито методологічні та історіографічні засади дослідження. Зауважимо, що дослідження теоретичних напрацювань мислителів київської духовно-академічної традиції з'явилися вже у другій половині ХІХ ст. Перші розвідки та спроби оцінити внесок попередників були здійснені представниками наступних поколінь академістів (В. Аскоченський, М. Булгаков, П. Кудрявцев, І. Малишевський, Ф. Титов). В дореволюційний період спадщину КДА розглядали в межах досліджень російської історії філософії, нерідко відзначаючи глибину думки мислителів КДА (В. Зеньковський, Е. Радлов, Г. Шпет) і не погоджуючись з критикою, що її

представили російські революціонери-демократи (М. Антонович, М. Чернишевський).

За радянського часу погляди мислителів КДА згадувались в межах розгляду умов формування російської релігійної філософії та православної ідеології. Їх творчість визначалась як антинауковий ідеалізм теїстичного спрямування або крайній містицизм.

За часів незалежності спостерігається збільшення наукового зацікавлення різними аспектами київської духовно-академічної традиції. Після розгляду ряду досліджень, присвячених релігійно-філософській спадщині мислителів КДА другої пол. ХІХ – поч. ХХ ст., можна дійти висновку, що найактуальнішими останнім часом фігурували дослідження, головним чином, в царині таких напрямків як – історико-філософський (Г. Апанасенко, Л. Пастушенко, М. Ткачук, І. Фицик), гносеологічні (К. Дубровіна, Н. Мозгова, Т. Черненко, Л. Чупрій), антропологічні (О. Сарапін), етичні (І. Кондратьєва, М. Лук, В. Нападиста), філософсько-освітні та педагогічні (С. Кузьміна, А. Нестреляй, Н. Мозгова, Н. Шип, І. Юрас), мали місце дослідження поглядів певного мислителя КДА або загалом представників київської академічної традиції.

У світлі спроби віднаходження нами релігієзнавчого потенціалу творів мислителів КДА окремо відзначимо дослідження А. Арістової, С. Гузенко, Г. Панкова, А. Панченко. Оскільки, зазначені дослідники розкривають проблематику, що наближена до нашої. Зокрема, автори звертають увагу на православно-академічну філософію релігії (Г. Панков) та становлення проблематики філософії релігії в межах релігійної філософії окремого представника КДА – П. Юркевича (А. Арістова). Важливими є також розвідки, що стосуються історії Церкви в дослідженнях представників академічної думки України (А. Панченко) чи в межах часопису «Труди КДА» (С. Гузенко).

Розгляд попередніх теоретичних напрацювань, в яких проаналізовано творчість мислителів КДА, засвідчує, що розкриття релігієзнавчого

потенціалу їх спадщини ще не поставало предметом вивчення вітчизняних та зарубіжних дослідників. Це зумовлює необхідність з'ясування релігієзнавчого потенціалу київських духовно-академічних філософів.

В розділі також здійснено виокремлення методології, ідей та підходів, використаних у дослідженні релігії, що наближають київську духовно-академічну традицію до раннього та сучасного релігієзнавства. Загалом, до ознак релігієзнавчого мислення відносять принцип об'єктивності, позаконфесійності, плюралізму, історизму, толерантності. Характерними для раннього релігієзнавства відмічають методи: компаративізму, класифікації, об'єктивності, еволюціонізму, історизму, редукціонізму, апостеріоризму, каузальності (О. Красніков). Здійснюючи експлікацію методології дослідження релігії в межах теоретичного доробку мислителів КДА, можливо сказати про значне використання компаративного методу, методу класифікації релігій, еволюціонізму, історичного методу, методу історико-критичного аналізу сакральних текстів. Також акцентуємо увагу на зачатках толерантності, раціональності й об'єктивності.

РОЗДІЛ 2. ГЕНЕЗИС ПРОБЛЕМ ТЕОРЕТИЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА У ТВОРЧОСТІ МИСЛИТЕЛІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Даний розділ присвячено аналізу становлення релігієзнавчої проблематики в межах філософсько-освітньої думки представників Київської духовної академії другої половини ХІХ – початку ХХ ст. Розгляд відбувається крізь призму розуміння релігієзнавчих ідей як імпліцитної складової богослов'я КДА. Богословські дослідження мислителів КДА виступають основою для формування релігієзнавчих ідей, оскільки в них дослідження релігії в різноманітних її аспектах наближається до наукової методології. Слід відзначити, що така риса богословських праць мислителів КДА, як звернення до світського дискурсу, впливає на наближення їх доробку до релігійної філософії.

У свою чергу, релігійна філософія мислителів КДА поступово починає звертатись до кола проблем філософії релігії, яка ще не була автономною дисципліною в даній традиції, але опосередковано – через ставлення до розуму як до логічного засобу обґрунтування віри, через зародження наукового підходу до релігії – сприяє розвитку принципів раціональності аналізу релігійних явищ у творчості мислителів КДА.

Цей процес призводить до поступової диференціації релігії як спеціалізованого предмету аналізу, що виявляється у двох напрямках теоретизувань мислителів КДА. По-перше, православні мислителі аналізують проблему походження релігії, релігійного почуття, генези релігійної свідомості та її втілення в різних релігіях (П. Юркевич). Відзначають, що з розширенням знань людства та зміною історичних обставин має відбуватися методологічне вдосконалення досліджень релігії (А. Гассієв). Вони намагалися дати відповідь на питання, чи потрібне порівняльне вивчення релігій (Г. Малеванський), що становить основу для наукового дослідження

феномену релігії (П. Ліницький, Г. Малеванський, Ф. Орнатський), чи існує необхідність теоретичного узагальнення знань про релігію (Г. Малеванський).

По-друге, виокремлення предмету релігієзнавства у творчості мислителів КДА відбувається під час аналізу поглядів вчених і філософів на релігію, адже такий розгляд супроводжується висловленням їх поглядів на визначення та генезу релігії. Мислителі КДА звертаються до дослідження релігії як форми світогляду і особливого явища культури.

2.1 Богословські основи формування релігієзнавчих ідей мислителів Київської духовної академії другої половини XIX – початку XX століття

Богословське підґрунтя постає вагомим пластом у становленні релігієзнавчих ідей в теоретичних напрацюваннях мислителів КДА, що пов'язано як зі специфікою духовного навчального закладу, так і зі зверненням мислителів київської духовно-академічної традиції до різних аспектів релігії, що є свідченням кореляції богословських поглядів вчених КДА з релігійно-філософськими. А додавання у розвідки раціональних визначень релігії навіть наближає їх творчу спадщину до предметного кола філософії релігії, тобто відбувається розгортання зачатків релігієзнавчих ідей в межах богослов'я.

Через елементи раціонального підходу до сутності релігійного феномену богословські розвідки можуть виступати зародком релігієзнавчих ідей, оскільки представляють загальні знання про релігію. Якщо розглядати богословські основи формування релігієзнавчих ідей представників КДА, то необхідно звернутись до таких розділів богослов'я, як догматичне богослов'я, гомілетика, літургіка, екзегетика, оскільки ці розділи розкривають теоретичні аспекти богослов'я та виявляють підґрунтя для наукового аналізу релігії як явища культури загалом та догматики православ'я – зокрема.

Важливим виступає догматичне богослов'я, в якому можна виділити дослідження, що стосуються догмату Бога (його сутності, відношення до

людей і світу), Трійці, христологічних та сотеріологічних догматів, тобто таких, що стосуються спасіння через Сина Божого, його втілення, страждання, воскресіння і вознесіння на небеса, есхатологічної проблематики.

В цілому, аналіз богословських ідей мислителів КДА необхідно здійснити для розкриття причин формування їх релігієзнавчого потенціалу. Богословські напрацювання представляють погляди духовно-академічних мислителів на природу Христа, есхатологічну проблематику, історичність окремих книг Біблії та способів їх трактування, що частково осмислюються у філософському дискурсі і поступово отримують більш критичний відгук.

Розглядаючи богословські ідеї, що можуть слугувати основою для віднаходження релігієзнавчого потенціалу, відзначимо дослідження П. Ліницького. «Необхідність дослідження не виключається вірою, навпаки вимагається нею» [94, с. 101], – наголошував мислитель, але все ж як православний мислитель акцентував увагу на тому, що сутність християнства не в тому, що це історичний факт, а у вірі в трансцендентне. Підвалинами для останньої слугують буття, життя і розум, вважає мислитель, оскільки природа їх виникнення має бути вічна, а не створена.

Загалом, для П. Ліницького буття Бога можливе лише за умови, що Божество розуміється як надприродна істота. Щоб пояснити, що мається на увазі під поняттям «надприродне», розглядає його у дихотомії з категорією «природне», про яку відмічає, що вона є необхідною для людського розуму, оскільки виникає ще до постання науки у формі філософії. П. Ліницький вважає, що природа постійно змінюється, але буття не створюється нею, тобто вона здійснює зміни в існуючому, але не саме існування. Для мислителя це слугує доказом, що повинно існувати надприродне, як творча причина буття, що і є найпершим і головним визначенням Бога.

Мислитель зазначає, що такі роздуми ведуть до запитання: чи необхідно думати, що буття речей має початок, якщо можливо визнати його безначальним. П.І. Ліницький не розбирає це питання детально, але зазначає, що воно ще більше потребує пояснень і ще менш зрозуміло людині, ніж

визнання існування надприродного. Точка зору про прийняття всього як воно є заперечується П. Ліницьким як така, що віддає все на волю випадковості.

Можливість виникнення буття та розуму могла і не втілитись або немає необхідності, щоб втілення означеної можливості відбувалось у всьому світі і постійно. Так П. Ліницький пояснює існування єдиного начала і верховного розуму, однієї надприродної істоти. Все це і виводить його на поняття про одкровення. Причому, одкровення київський професор поділяє на три види – Бога Отця, Сина і Духа, які для нього виступають основою віри, оскільки, якщо їх не визнавати, віра в Бога, на думку П. І. Ліницького, не має сенсу для християнства.

Зазначену проблематику досліджує також С. Малеванський. Мислитель в «Трудах КДА» представляє значну за обсягом працю – «З читань по догматичному богослов'ю», в якій представляє ключові поняття і відомості православної догматики як науки, предметом якої є істини віри. Вихідною точкою в методах догматичного богослов'я С. Малеванський називає «релігійну свідомість вселенської церкви» [104, с. 257] як категорію, що визначається через історичний процес розвитку догматів у церкві.

Певна річ, православний мислитель спирається на фундаментальне богослов'я, що спонукає до розгляду внутрішньої богоодкровенної сторони догматів, яка розглядається ним як ще один метод дослідження. Поряд з цим С. Малеванський відмічає: «не варто упускати з виду тих даних, які може представити наука чи розум» [104, с.260], але лише таких, що не суперечать догматам.

Поряд з православною догматикою мислитель розглядає католицьку та протестантську «з тими корисними здобутками, якими можна користуватись для блага своєї науки без збитку інтересам православного віровчення» [105, с.74]. Аналізуючи католицьку догматику, С. Малеванський відмічає, що в ній частіше, ніж у православ'ї чи протестантизмі використовують діалектику та філософію в сфері теології. Він не погоджується з таким підходом, оскільки

вважає, що таким чином відбувається перетворення догматів в поняття розсудку.

З іншого боку, С. Малеванський писав, що це, однак, не свідчить про намагання католицьких богословів нашкодити істинній вірі. З приводу протестантизму мислитель констатує, що догматика тут постає, на протипагу католицькій схоластиці, як наслідок містицизму, що виражався в наданні великого значення особистій свідомості. Безпосереднє суб'єктивне відчуття біблійної істини С. Малеванський називає містичним началом протестантизму.

Окремий розділ роботи С. Малеванського присвячений поясненню православних поглядів на вільних та розумних істот в духовному світі. Ключовим поняттям при розгляді безплотних істот у мислителя виступає свобода, з якою вони були створені і погорда, яку проявили деякі з них, не оцінивши наданий їм дар. Через погляди на світ духовних істот С. Малеванський розкриває й такі розділи богослов'я, як ангелологію та амартологію (вчення про гріх) і поступово переходить до сотеріології. Він відзначає як необхідність спасіння в благодаті, так і її відношення до людської свободи. Мислитель знову звертається до поняття свободи і вважає його всезагальним і досяжним для людей.

Проте визначальним православним догматом С. Малеванський називає віру в буття Бога і відмічає: людина має вроджену ідею Бога, що виявляється через існування моралі. Проте, мислитель зазначає, що розвиток цієї ідеї залежить від волі та свідомості людини, тому присвячує питанню походження людини декілька розділів своєї праці й відмічає, що такий розгляд має поставати крізь питання образу Божого в людині. Взаємозв'язок людини та Бога розглядається С. Малеванським у світлі того, що нинішнє життя є вихованням та підготовкою перед життям майбутнім.

Віра в Бога виражається у православній традиції виключно як віра в Промислителя, вважає С. Малеванський. І саме тому мислитель звертається до понерології (вчення про зло) та теодицеї, аргументуючи, що всі молитви є

почутими Богом, але не всі виконуються, оскільки не завжди людські прохання узгоджені з моральним та суспільним благом.

Зупинимося на розвідці Г. Малеванського, присвяченій теодицеї. Мислитель зазначає, що «історичне дослідження знаходить у всіх язичницьких релігіях живу віру в промисел Божий в істотно належному усім їм культурі молитви і жертви» [100, с. 119]. Саме молитву і жертву, Г. Малеванський називає двома найпершими формами віри в Бога-промислителя. Таким чином, віра в Божий промисел існує і у монотеїстичних, і у політеїстичних релігіях, хоча й у різних формах.

Г. Малеванський заперечує пантеїзм, оскільки вважає, що в цій течії Бог перестає бути Богом, втрачаючи особистісний розум і волю. Він намагається спростувати і деїзм як вчення, де приймається, що Бог-творець і Бог-промислитель – метафізично неможливий і логічно немислимий. В деїзмі Г. Малеванський виділяє два напрямки – спекулятивний і емпірико-спекулятивний. Яскравим представником першого напрямку мислитель називає Шлеєрмахера, завдяки такому доведенню – якби Бог був вищою силою, то він був би хоч і вище за все інше, проте стояв би в одному ряду з нею, а це означає, що він би мав підпорядковуватись тим самим законам, тобто не лише сам був би першоосновою, але й сам потребував би першооснови.

Класичним виразником другого напрямку Г. Малеванський вважає Ляйбніца, оскільки його вчення про монади включає Бога до групи інших монад. Таким чином, Бог – вища або центральна монада, що не створила світ, а лише упорядкувала з готового матеріалу численних монад. Зрештою, Г. Малеванський спростовує деїзм та аргументує його неспроможність, звертаючись до богословських пояснень – Бог є промислителем, оскільки прихід Ісуса Христа в світ був вчасним і підготовленим.

Відмітимо, що Г. Малеванський звертається до розгляду питання Бога, а саме проблеми богопізнання, що в рамках київській духовно-академічній традиції виступає початковою у переході від ортодоксального богослов'я до

релігійної філософії, а згодом від неї – до філософії релігії. Дана проблема піднімає ряд питань, що і призводять до зазначених трансформацій, серед них: сутність Бога, пізнавальна цінність доказів його буття і їх особливості в різних християнських конфесіях, посилення значення раціонального у співвідношенні віри та розуму (що опосередковано веде до поступового вирізнення механізмів впливу богословської гносеології КДА на становлення власне релігієзнавчої проблематики) та особливості тлумачення Бога в різних християнських течіях та інших світових релігіях (в подальшому це виступає переходом від загального розгляду явищ, пов'язаних з релігією, до її конкретних історичних форм).

Щодо христологічної догматики, то вона піднімається зокрема у передмові до праці «Риси з життя Господа нашого Ісуса Христа» Р. Голларда, написаній Ю. Підгурським – магістром Київської духовної академії, котрий згодом був професором на кафедрі загальної нової громадянської історії. Мислитель визнає, що в богослов'ї мало досліджень, які розкривають людську природу Христа, що, поряд з божественною, офіційно визнана християнською церквою.

Потреба у таких дослідженнях виникає на противагу творам, що надто раціоналізують, на думку Ю. Підгурського, земне життя Ісуса Христа, а саме: працям Ренана, Штрауса і Шенкеля. Ю. Підгурський пише про необхідність «заповнити неповноту пануючого релігійного уявлення» [148, с.347] і називає це «одним з головних завдань нашого часу щодо вивчення і розкриття християнства» [148, с. 347].

Христологічної проблематики торкається також М. Поснов, котрий у своїх напрацюваннях аналізує погляди дослідників на особистість Ісуса Христа [154]. М. Поснов зауважує, що критичний аналіз життя та діяльності Ісуса Христа з'являється у XVIII столітті (його здійснюють англійські деїсти та французькі просвітники, зокрема Вольтер), а науково-критичні дослідження – у XIX столітті. Вчений аналізує розвідки Г. Павлюса (раціоналістичний напрям), Д. Штрауса (міфологічний напрям) і Е. Ренана (художньо-історичний напрям), відмічаючи, що всі вони ґрунтувались на двох основних положеннях:

заперечення надприродного елемента і спростування історичного характеру чотирьох Євангелій.

М. Поснов не погоджується з дослідженнями, які ґрунтуються на двох запереченнях, оскільки тоді зникає зовнішній, об'єктивний історичний критерій. Якщо невизнання надприродного елемента мислитель розглядає як особисте бачення дослідників, то заперечення історичності Євангелій постає для нього порушенням законів історичної науки, оскільки історичне джерело розглядається з точки зору лише теоретичних положень. Загалом, М. Поснов, хоча й схиляється до апологетики християнського вчення, але вказує на необхідність його теоретичного дослідження.

Також відзначимо творчий доробок В. Певницького – доктора богослов'я, професора КДА, спеціаліста з історії і теорії гомілетики та пасторології. Зокрема В. Певницький розглядав есхатологічну проблематику. Мислитель займався дослідженнями, які розкривають питання про загробне життя та воскресіння мертвих. Перше питання (щодо загробного життя) важливе для розуміння православних уявлень про душу, друге (щодо воскресіння мертвих) – для показу співвідношення душі і тіла. Мислитель пише, що «у всіх релігіях, які тільки існували і існують в роді людському, вірування в загробне життя складає один з наріжних каменів, нарівні з віруванням у буття верховної Істоти – Бога» [141, с. 457]. У деяких народів питання життя після смерті породжує культ предків, зазначає В. Певницький.

Мислитель також піднімає питання, де перебувають душі людей після смерті, якщо вона не є кінцем існування? Відповідаючи він розглядає різні версії існування раю та пекла у християнській традиції, і, не відкидаючи їх, все ж вважає, що «вони належать до розряду приватних думок» [141, с. 493], а географічні та просторові описи місця перебування душ померлих називає довільними припущеннями.

В. Певницький звертався і до проблематики психосоматичного зв'язку в есхатологічній перспективі. Вважає, що «людина не лише духовна істота, а духовно-тілесна» [140, с. 107], тому питання загробної долі тіла людини теж

піднімається мислителем. На думку В. Певницького, тіло як витвір Бога саме в собі не містить гріховної природи, обґрунтовуючи це тим, що інакше б Ісус Христос не прийняв би тілесної форми для спасіння людей.

Крім есхатологічної проблематики, у своїх працях В. Певницький відстоював також важливість гомілетики, порівняно з іншими розділами богослов'я. Літургіка в православному богослов'ї доводить важливість богослужіння як виду спілкування людини з Богом. Поряд з нею стоїть і гомілетика, що включає історію, теорію та практику проповідницької діяльності. Мислитель зазначає, про гомілетику: «чи не в єдиній київській академії значення її поставлено досить високо в ряду інших богословських предметів і то завдяки впливовим і обдарованим особистостям, що обирались для її викладання, як наприклад Амфітеатров і його наступник Фаворов» [138, с. 4]. В. Певницький наголошував на тому, що на противагу православ'ю, де проповідництву надається незначна вага, в протестантизмі – це головний предмет уваги.

Мислитель відзначає два аспекти гомілетики – теоретичний та практичний. Теоретичний проявляється в тому, що гомілетика не сформована як наука, не має визначеного предмета, цілей та методик. Тоді як практичний аспект показує недолік зведення гомілетики до набору правил, які потрібно виконувати, бо тоді спостерігатиметься нерівномірність у переважанні практичної сторони над теоретичною, що збіднює наукову цінність гомілетики, вважає В. Певницький.

І хоча мислитель критикує вузький практицизм як рівноцінний формалізму, але не заперечує роль практичної сторони гомілетики. Проповідницький та ораторський талант, на думку В. Певницького, людині надається від природи, але розвиток його відбувається через самостійні практичні справи, знайомство із взірцями, їх наслідування. Мислитель вважає, що правила в гомілетичі це зовнішнє відносно практики, яка пов'язана із сенсом проповіді, а отже з внутрішнім наповненням.

В. Певницький зазначає, що в новій програмі наук, які входять до курсу спеціальної духовної освіти, гомілетика поєднується з патрологією і викладати її має один наставник. Мислитель не погоджується з таким поєднанням, пояснюючи це тим, що патрологія повинна входити до складу науки про духовно-релігійну словесність, а також тим, що за межами патрології існує значна кількість доробок, що стосуються «розвитку за століттями і народами релігійної віри та релігійної філософії» [138, с. 46].

Варто відзначити також праці, присвячені екзегетиці, що є тим розділом богослов'я, який займається тлумаченням біблійних текстів, поясненням символічних місць в Біблії, намагається встановити відповідність між написаним і сучасністю, її завданням виступає представити докази божественного походження Біблії і зберегти її значення в наш час.

В контексті екзегетики та ісагогіки, тобто розділу біблеїстики, що займається аналізом історичних джерел релігійних текстів в авторському, культурному та хронологічному аспектах, варто відмітити праці Д. Богдашевського – випускника, викладача, а згодом і ректора КДА, що став автором критико-екзегетичних досліджень [12], а також займався питанням релігійного виховання [13].

Одна з таких розвідок «Лжевчення, викриті в першому посланні святого апостола Іоанна» [12], розкриває різні точки зору на те, які вчення хвилювали християнство на кінець I століття? Д. Богдашевський зазначає: існує теорія, що поширеним був гностицизм, але поряд з ним деякі богослови і науковці згадують докетизм, причому у крайній формі, також існувала теорія, що в першому посланні Іоанна згадуються есейські евеоніти. Але, на думку Д. Богдашевського, це вчення все ж переважно гностичного характеру.

Екзегетичними дослідженнями також займався М. Дроздов – випускник КДА, православний біблеїст та філолог. Одна з його розвідок «Історичний характер книги Юдиф» присвячена зазначеному неканонічному тексту Старого Заповіту. Автор пише, що в книзі Юдиф зустрічається багато різноманітних «історичних, археологічних, географічних та інших вказівок

дуже важких для узгодження як між собою, так і з іншими історичними пам'ятниками» [52, с. 31] і тому визначення характеру книги поділило дослідників на три напрямки: перші доводять, що це повністю історичний твір, другі, – що це виключно поетичне утворення, а третя точка зору засновується на ідеї, що це не цілком достовірний текст, проте вбачає в ньому історичне ядро, тобто, головні риси мають підґрунтя в дійсному житті, проте присутні і відступи від історії, приміром, алегоричність і зміна власних імен. Цієї точки зору притримується і сам М. Дроздов.

Також у мислителя є праця, яка торкається біблеїстики та екзегетики, під назвою «До питання про узгодження біблійних свідочств з даними ассириології». У дослідженні відмічено, що Старий Заповіт не мав на меті розкрити історію різних народів Сходу і тому містить про них уривчасті дані. Дехто з дослідників має скептичне ставлення до таких біблійних свідочств, а саме через археологічну знахідку клинописів, проте серед ассириологів знаходить місце і думка, що клинописами належить користуватись «обережно, при застосуванні правил суворої наукової критики, і що для належного розуміння, перевірки та поповнення їх необхідно звертатись до інших джерел» [53, с. 493]. Тому дослідники історії Вавилону та Ассирії, на думку М. Дроздова, мають обов'язково звертати увагу на історичні свідочства, які містить Біблія.

Екзегетичні та біблеїстичні розвідки представлені також у працях С. Сольського, котрий в 1861 році став випускником КДА, а в 1887 році – київським міським головою. С. Сольський залишив по собі значний творчий доробок, що включає дослідження історії Старого та Нового Заповітів, а також історію християнської екзегетики.

Однією з перших значних наукових робіт С. Сольського стала стаття «Короткий нарис історії священної бібліології і екзегетики», неабияка увага в якій приділялася історії тлумачення Святого Письма. Видається цікавим, що православний вчений та богослов, С. Сольський, відмічає екзегетичні дослідження не тільки в православ'ї, але й у католицизмі, зазначаючи, що «в

першій чверті шістнадцятого століття західні християни з дозволу пап мали Біблію в оригінальному єврейському та грецькому текстах, й були знавці, котрі розуміли і пояснювали Біблію на цих стародавніх мовах» [163, с. 342]. І якби реформація Лютера не переключила на себе увагу всього освіченого суспільства, то, на думку С. Сольського, католицькі теологи «могли б досягти великих успіхів у вивченні Біблії, в зборі та з'ясуванні відомостей, що її стосуються, у виробленні герменевтичних правил» [163, с. 342].

С. Сольський виступав проти розуміння книг Старого заповіту як виключно людського творіння, але він відзначав необхідність виваженої та історично обґрунтованої критики, яку він і здійснив у своєму творі «З читань Старого Заповіту». Мислитель намагається подати історію Старого Заповіту на гідному науковому рівні, виявляючи в ній основні поняття та ставлячи завдання, які мають бути виконані за допомогою історико-критичного методу.

Розглядає С. Сольський також книги Нового Заповіту, а саме надприродній елемент представлений в них. Мислитель зазначає, що дана тематика піднімається ним на противагу поширеному на той час судженню про християнство як «релігію, що саморуйнується» (за висловом Е. Гартмана). Мислитель вважає, що провідними орієнтирами при тлумаченні Нового Заповіту є диво і вчення, як такі, що мають надприродну сутність і які не можна пояснити виключно природним розвитком людської думки.

Розбір теоретичних аспектів богословських ідей мислителів КДА дозволяє зауважити тенденцію застосування філософського та раціонального аналізу. Водночас феноменологічний розгляд і опис релігій та явищ, пов'язаних з ними, повинен відбуватись також крізь підхід занурення в контекст тієї чи іншої релігії. Саме внутрішній і контекстний спосіб бачення сакрального «зсередини» пропонували представники КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття, що може використовуватись релігієзнавцями під час звернення до деяких гуманістичних практик теології, особливо в аспекті цінності людини та її переживань.

2.2 Питання співвідношення віри і розуму в гносеологічних побудовах філософів Київської духовної академії другої половини XIX – початку XX століття

Пропонуючи інтелектуальний інструментарій для розв'язання теологічних проблем, мислителі КДА підходять до наукового аналізу в розгляді питань, які стосуються філософії релігії. Як зазначає дослідниця А. Арістова – «про якусь цілісну, завершену концепцію філософії релігії мова не йде, проте підступи до неї очевидні і свідчать про нетрадиційність, оригінальність роздумів» [5, с. 29].

Філософія релігії має різні аспекти аналізу, кожен з яких являє собою спробу дати цій понятійній конструкції визначення, розібратись з її методологією. Російський представник філософії релігії Ю. Кімелюв зауважує, що «ставлення до релігії слугує одним з критеріїв, який визначає природу всякого філософсько-теоретичного утворення. Філософія релігії в широкому сенсі слова, тобто як експліковане або імпліцитне ставлення філософії до релігії, існує так давно, як і сама філософія» [70, с. 8].

Іноді філософію релігії розглядають у площині виведення синонімічності з категорією «релігійна філософія», завдяки єдності їх предметного поля, проте український дослідник О. Сарапін, характеризуючи критерії демаркації цих понять у філософії релігії та релігійної філософії, відзначає, що «філософія релігії – це конструювання і застосування в процесі осмислення тих концептів, за допомогою яких пояснюється проблема релігії чи її істотні аспекти» [158], тоді як релігійна філософія не «ідентифікує себе з науковою дисципліною, оскільки не ставить собі за мету раціоналізувати релігійні явища» [158].

Філософія релігії також постає в суперечності щодо того, перебуває вона в межах філософського дискурсу чи в межах релігієзнавства. Щодо останнього варіанту, то в даному випадку варто згадати працю К. Тіле «Головні принципи науки про релігію», де вчений зазначає, що «Філософія релігії не є ані філософським віровченням, ані вірою, яка сповідується тим чи іншим

релігійним мислителем, ані сповіданням так званої природної релігії (відрізняється від релігії Одкровення), ані тією частиною загальної філософії, що спрямована до першооснови всіх речей. Вона являє собою філософське дослідження деякого загального людського прояву, званого релігією» [164].

Важливо відмітити, що через розвиток філософської думки представників КДА або через розкриття ними поглядів філософів, що займались дослідженням релігії, можна проаналізувати історію філософії релігії. Аналіз проблематики, яка торкається водночас філософського та релігійного предметних полів з використанням раціонального підходу, як от розгляд віри та розуму у творчій спадщині мислителів КДА, допоможе виявити загальнофілософське підґрунтя інтерпретації релігієзнавчої проблематики.

Дослідження мислителів КДА, що стосуються співвідношення віри та розуму, свідчать про тяжіння до тлумачення віри з боку її пізнавальної цінності. Це дозволяє зауважувати деякий збіг сфери пізнання віри та розуму. У роботах мислителів КДА зауважується: поряд з аналітичною розробкою спеціальних наукових питань має здійснюватися синтетична робота над узагальненням висновків, що у свою чергу є ілюстрацією актуалізації ролі знання. Філософи КДА пропонують ґрунтовну аргументацію щодо положення про цінність наукового знання для релігії та виступають проти негативного ставлення до науково-дослідного пізнання світу. Останнє виявляється у використанні ними наукових понять «для обґрунтування ідей безсмертя і божественної суті душі; релігійно-філософського тлумачення понять «матерії» і «духу» [5, с. 28].

Важливо зазначити також, що мислителі київської духовно-академічної традиції, піднімаючи релігійно-філософські питання, вважають за необхідне дотримуватись методологічних вимог, які єдині для всіх наукових розвідок. Це свідчить про спільність релігійного, філософського та наукового пізнання світу у поглядах мислителів КДА, адже релігія і релігійне налаштування духу

наділяють змістом філософію, яка, в свою чергу, починає логічну роботу думки і раціональну розробку даного їй змісту.

Один з представників КДА, О. Новицький, вважав, що віра та розум дотичні з релігією та філософією, а вони відповідно вступають у різні співвідношення. «В центрі уваги О. Новицького – еволюція від ранніх язичницьких вірувань до розвинутого християнського світорозуміння; історична взаємодія філософських вчень із релігійним осмисленням світу [5, с. 24]». З релігії, на думку О. Новицького, виникають всі духовні утворення, серед яких і філософія. Необхідно відмітити, що філософія та релігія збігаються за змістом, але відрізняються за способом осягнення цього змісту. О. Новицький ґрунтовно розглядає зв'язок релігійних вірувань і філософських вчень, і все ж віра для мислителя завжди вища від знання.

Хоча, на думку мислителя, віра притаманна кожній релігії, її прояви відрізняються. Так, в природній релігії віра засновується на змішанні Творця та творіння, а розум людини, не задовольняючись таким станом релігії та віри, веде до розвитку релігійної свідомості людини.

Таким чином, розум веде до виникнення більш досконалої, богоодкровенної релігії, не задовольняючись станом природної релігії і з'ясовуючи «її зміст у напрямку розвитку свідомості людини» [2, с. 76]. З іншого боку, саме з виникненням християнської віри, вважає О. Новицький, людина відкрила ті таємниці для себе, до яких розум дійти не міг. Як наслідок, згідно твердження київського професора: «Релігія – це така сфера свідомості, яка розв'язує усі загадки світу, примирює усі печалі і тривоги серця; це сфера вічної істини та вічного спокою, вічного миру. Тільки релігія, а не мислення дарує людині блаженство, а тому віра вища від знання, а релігія – від філософії» [119, с. 15].

Однак, це визначення не означає, що для О. Новицького розум і знання нічого не важать, адже, виділяючи періоди в історії філософії, а поряд з нею в історії релігії (оскільки релігія і філософія знаходяться у постійному співвідношенні, на думку мислителя), зазначається, що очікується період

примирення протиріч віри та розуму. Але все ж релігія, на думку філософа, передує будь-якому духовному утворенню народу і тільки в ній, і з неї виникають і мистецтво, і філософія. Відзначимо, що для О. Новицького філософія та релігія сходяться між собою за своїм основним змістом, але відрізняються за формою осягнення цього змісту. Релігія живе у переконаннях серця, а філософія – у поняттях розуму.

Погляди іншого речника київської духовно-академічної традиції С. Гогоцького представляють дещо відмінний від О. Новицького погляд на проблему співвідношення віри та розуму. С. Гогоцький пояснює суперечність не в історичній площині, а в контексті кола проблем, в які заглиблюється розум людини. Таким чином, виділяється світ мислення, розуму та світ нескінченного, віри, кожен з яких потрібен для вирішення певного питання. Виділяються два види пізнання: нижчий, що бере за основу розум і відображає відповідність понять людини законам дійсності та вищий тип пізнання, що пов'язаний з вірою. Саме другий різновид дає можливість розкрити сенс життя людини як моральної істоти, переконаний православний мислитель.

Хоча С. Гогоцький за час свого життя та творчості написав ряд праць, все ж «...вершиною філософської діяльності С. Гогоцького стало створення ним «Філософського лексикону» [115, с. 179]. Це чотиритомний твір, в якому окремі статті розкривають філософські, богословські та педагогічні поняття, сприяючи становленню дефінітивної бази сучасних філософії релігії та релігієзнавства.

«Філософський лексикон» С. Гогоцького часто поставав об'єктом критики. Зокрема з критичним аналізом статей «Лексикону» виступав й інший представник КДА П. Юркевич. У своїй публікації «З приводу статей богословського змісту, розміщених у філософському лексиконі» (1861) він критично аналізує такі пункти, як «абсолютне», «аскетизм», «Бог», «віра». Щодо останніх двох статей він навіть іронічно відмітив, що вони настільки схожі, що «ці трактати можна було б і переставити місцями» [192, с. 225].

Але тим не менш «Філософський лексикон» продовжував користуватись популярністю в тогочасній науковій спільноті та залишався «першою здійсненою на київських теренах спробою систематизації величезного масиву до того розпорошених знань» [116, с. 180]. Крім цього, у «Філософському лексиконі» мислитель присвячує питанню індійської релігійно-філософської думки 10 статей повністю і 12 частково, що демонструє професійну відкритість мислителя КДА.

С. Гогоцький у «Філософському лексиконі» пише, що віра відрізняється від наукової достовірності, хоча вона також має достовірність, проте іншого роду. Тобто, релігійна віра для мислителя стосується не певного явища, а є підґрунтям світу явищ та його причин. «Без віри людина була б напівлюдиною» [36, с. 579], – вважає вчений. Розум же С. Гогоцький характеризує не як окрему можливість душі, яка існує паралельно іншим напрямкам пізнавальної діяльності, а як заключний її ступінь. Для філософа діяльність розуму відбувається через «внутрішню потребу нашої розумної природи, без якої неможливо було б ніяке знання» [37, с. 250].

Зрештою, С. Гогоцьким через співвідношення віри та розуму виводиться поняття релігії, її джерел, а також релігійних почуттів. Це відбувається у зв'язку з тим, що для київського професора «...з першим проблиском в людині почуттів і свідомості, в її духовному житті віднаходиться подвійність» [37, с. 274]. Як наслідок, з віднаходженням внутрішньої роз'єднаності людина відчуває себе самотійною, а тому їй необхідно заповнити себе чимось, чого їй не вистачає. Інакше кажучи, С. Гогоцький дає зрозуміти, що джерело релігії вкорінене в самій людській природі і тому все ж випереджає мислення індивіда.

А втім, вчений переконаний, що розум і віра, знання та релігія – це все ж розмежовані речі і не обов'язково будь-яке розумове дослідження потребуватиме звертання до ідеї Бога, оскільки це привело б до профанації релігії, а склад релігії, віри не обмежується раціональним визнанням Бога. Хоча С. Гогоцький наводить основні докази буття Бога, але вчений застерігає: «Важлива участь розуму в розвитку і ствердженні в нашій свідомості ідеї буття

Бога, але і внутрішнє почуття завжди буде одним з найпереконливіших внутрішніх свідоцтв» [36, с. 371-372].

Важливо також відмітити, що розум, на думку С. Гогоцького, виступає на передній план у боротьбі з фанатизмом, оскільки «возвеличує нас над сліпими, егоїстичними потягами і пристрастями» [37, с. 43], а віра має перевагу над розумом у момент, коли у людини виникає сумнів, який вона не може подолати знаннями, оскільки виникає неможливість обрати хоч би одне з протилежних суджень. Про сумнів мислитель пише: «Без допомоги віри він може привести до глибокого потрясіння внутрішнього життя» [37, с. 373].

Слід також згадати в контексті нашого дослідження про таку працю С. Гогоцького, як «Критичний огляд вчення Римської церкви про видиму главу церкви», в якій професор, хоча й вдається до критики католицької церкви, а втім коли розкриває вчення про папу як головну причину розколу католицької та православної церков, намагається «дотримуватися повного безпристрастя і поваги до предмету» [38, с. 373]. Звичайно, С. Гогоцький як православний мислитель не може погодитись з правомірністю католицьких принципів віровчення, але наводить досить значну кількість аргументів як «за» вчення про видимого главу церкви в католицизмі, так і «проти».

Розібравши погляди О. Новицького та С. Гогоцького, слід відмітити еволюцію поглядів православних мислителів в бік відведення значнішої ролі розуму. О. Новицький визнає роль розуму як інструменту еволюції релігії в історичному контексті, а С. Гогоцький вважає розум і віру окремими типами пізнання людини, що відрізняються своєю метою. Розум допомагає пізнати закони дійсності, а віра – питання сенсу життя. Так відбувається поступова автономізація розуму від віри. Інші мислителі КДА, що звертаються до цієї проблематики, продовжують дану лінію постановки питання.

Варто зважити на погляди П. Юркевича на віру та розум, оскільки мислитель відстоював позицію їх дуалізму, був переконаний в тому, що неусвідомлена істина не є істиною, а корінь у віри та розуму спільний, і знаходиться в серці людини. Для П. Юркевича «віра з одного боку є сильним

морально-етичним фактором у формуванні особистості, а з іншого – вона є знанням вищого рівня, відмінним від емпіричного досвіду, знанням, шлях до якого пролягає через серце людини» [54, с. 88].

Мислитель висміює раціоналізм, який віддає людину під владу анонімних процесів всесвітньої історії, позбавляючи її самостійності й свободи. Разом з тим, критика раціоналізму як ідеології розуму не виключала раціональності як здатності до оперування логікою. На думку П. Юркевича, розум є лише системою достатніх підстав для визнання чого-небудь за істину. У розумі містяться універсальні явні істини, й необхідні свідчення про них ґрунтуються на їхній внутрішній явності (емпіричній – погодження з фактом, логічній – на законі суперечності, моральній – на безперечному схваленні певних актів волі, юридичній – як вид моральної явності).

Людині розум даний для того, щоб постійно думати про відносини зі світом, про добро і розуміти переваги й недоліки існуючих норм життя, перетворювати і гармонізувати їх. Тобто П. Юркевич не заперечує значення розуму загалом, але зазначає, що розумний вчинок і моральний вчинок не варто ототожнювати, оскільки навіть обурливий злочин можна скоїти дуже розумно. Проте мислитель впевнений, що спокійний та байдужий розум не несе цінності людині.

Щодо віри П. Юркевич зазначає: «Якщо людство одностайно завершує всі свої пояснення у релігійній вірі, якщо воно вміє кінці або початки всіх ниток життя, знання та діяльності зводити до Бога, то ця релігійна свідомість найбільш виправдовується натурою людського серця» [189, с. 102]. Релігія ж, відповідно до співвідношення віри та розуму, інтерпретується П. Юркевичем як явище, що безпосередньо притаманне духовній природі людини і тому відкриває людині істини, недоступні для її розуму.

З точки зору філософа неможливо усунути ґносеологічний дуалізм, що виникає в пізнанні людської істоти, адже душевні явища постають як внутрішні почуття, а тіло людини – крізь зовнішні. Емоційна складова не може бути виключена з пізнання суспільства, що розглядається філософом як цілісний

живий організм, тому розгляд релігії та релігійного почуття слугує більш повному описові соціуму, вважає П. Юркевич.

Поряд з цим, філософ дає ґрунтовний аналіз онтологічного виміру релігії. Вчений зазначає, що філософія завжди спрямована в метафізичну висоту безумовної Божественної ідеї: «Вона не може замкнутися в межах часткового дослідження й з'ясування означеного кола явищ — тому, що тільки на висоті загального й цілісного світогляду філософія ставиться на рівень із звичайною людською свідомістю, яка так невідхильно наставлена до вічного й Божественного» [188, с. 76]. Крім того, П. Юркевич висловлює надію на гармонійне та «правильне» співвідношення між знанням і вірою в майбутньому та подолання нинішнього роз'єднання, оскільки «...вимога знати так, а вірувати інакше видається нестерпною для людей найрізномірніших переконань» [189, с. 114].

П. Ліницький – мислитель, творча діяльність якого теж проходила в стінах КДА, – на проблему віри та розуму дивиться як на таку, що її неможливо вирішити раз і назавжди: «Це питання вимагає для кожного часу особливого вирішення, відповідно духові цього часу» [96, с. 510]. На думку П. Ліницького, знання ніколи не зможе виключити необхідність віри, оскільки віра – духовне, а не чуттєве поняття, тобто віра та розум мають різну форму, але можуть бути єдині за змістом, коли знання засновується на вірі, і саме в такому випадку знання має найбільшу силу. Крім того, підґрунтя релігійної віри міститься в самій сутності розуму, тому як би не розширювались межі науки, віра залишається неодмінною.

Філософ постійно наголошує на необхідності гармонії віри та розуму, а для розуміння їх взаємин пояснює специфіку даних феноменів. Віра за П. Ліницьким є непроминуцим аспектом життя завдяки її моральним характеристикам, які, вважає професор, не можна віднайти ані в соціальному житті, ані в душі громадськості. А розум же породжує сумнів, але з цієї причини відкидати його значення та важливість мислитель називає безглуздом. Видається цікавим, що віру та розум П. Ліницький узгоджує з метою

здійснення раціонального витлумачення релігійного змісту. Тому в релігійній вірі мають бути наукові начала, про що мислитель зазначає в праці «Значення філософії для богослов'я».

Дослідниця творчості П. Ліницького Н. Мозгова зазначає, що він обстоював тезу про вагомую роль розуму в релігійному житті, що виразилось у формулюванні наступного питання: чи варто вбачати головним органом релігійності людини її серце та волю і водночас ігнорувати розум? Відповіддю на питання є його застереження від наслідків однобічного розмежування і нехтування однією зі сторін духовного життя людини. П. Ліницький виступає проти повного раціоналізму релігійності, але не може погодитись мислитель і з тим, що релігійну віру виводять лише з однієї якості душевного життя (як-то серце чи воля), для мислителя важливою є думка, що не можна відмовлятися від розуму, який має велике значення у духовному житті людини.

Професор також пише, що існує необхідність «науково-філософських досліджень предметів віри» [97, с. 178], оскільки «крім викладеного в Одкровенні можливе деякою мірою і раціональне пізнання в цій царині» [96, с. 178]. З іншого боку, вчений зазначає, що християнство можна назвати історичним фактом, але лише у випадку визнання догматики та морального вчення цієї релігії такою ж історичною наявністю, бо віра не може мати виключно фактичний зміст.

Навіть деталізуючи богословське поняття «одкровення» мислитель зазначає, що необхідно також дати чітке, раціональне визначення даній категорії, оскільки вона, хоча й стосується віри, але такої, що може належати лише істоті розумній. Тобто, представник КДА початку ХХ ст. – П. Ліницький – репрезентує розвідки, в яких богословські поняття поступово починають потребувати наукового пояснення, що впливає на імпліцитний вияв релігієзнавчого потенціалу мислителя.

Переконання ще одного професора КДА П. Кудрявцева відносно питання співвідношення віри та розуму ґрунтуються на думці, що «якби людина могла б одним актом свідомості охопити все розмаїття буття в його цілісності і єдності,

тоді б не було й мови про будь-які відмінності в сфері знання, зокрема – про відмінність між вірою та знанням; але тоді людина була б не людиною, а Богом» [77, с. 176]. Тобто, для П. Кудрявцева людський розум і відповідне йому знання – обмежені неможливістю досягнути все буття в одному інтелектуальному спогляданні.

Варто відмітити, що вирішення питання взаємин віри та знання, релігії та філософії П. Кудрявцевим залежить від різних історичних умов. Звичайно, розглядаючи історію постановки питання про співвідношення віри та розуму, професор П. Кудрявцев торкається філософії та богослов'я, але також побічно розкривається ним історія релігій, оскільки, він певен, що хоча в давній період і не було поняття віри в сучасному йому розумінні, але не можна сказати, що воно було зовсім відсутнє. Більше того, релігія та розуміння віри давнього світу постає історичним ґрунтом свято-отцівських переконань.

Також, у П. Кудрявцева присутні твердження, що в давньому світі співвідношення релігії та філософії, віри та знання виокремити важко через існування різноманітних місцевих культів. Але все ж протиставлення між вірою і знанням виникає не разом з християнством, хоча саме воно вказало на віру, як на основу істинного життя, вважає вчений. Початковим же етапом є період Давньої Греції, де у взаємному протиставленні вони отримують свою специфічну сферу вираження: для віри – це релігія, для знання – філософія. Однак, саме в християнстві віра виходить на перший план, хоча й знання не заперечується, яке на час виникнення християнства було могутньою культурною силою. Тому так кардинально тут постає питання взаємин між вірою та знанням.

Підкреслимо, що П. Кудрявцев розмежовує точки зору на питання віри та розуму в різних гілках християнства. Він вказує, що для католицької церкви знання повністю підпорядковується вірі. На противагу цьому, щодо православ'я мислитель підкреслює те, що воно займається більше всього морально-психологічними умовами богопізнання, а не доведенням буття Бога, як в католицизмі (для чого знання і виступає підсистемою віри). Для

протестантизму ж, на думку мислителя, характерне повне розділення віри та знання, релігії і філософії.

Отже, П. Кудрявцев в питанні співвідношення віри та розуму, релігії та філософії вважає за потрібне звернутись до історичного дискурсу філософії та релігії, щоб звузити вплив суб'єктивних елементів, характерних для світогляду дослідника, і, даючи аналіз минулому, – поставити завдання майбутньому. Звичайно, богослов'я для П. Кудрявцева – провідна лінія у дослідженнях релігії, віри і співвідношення їх з філософією та розумом (знанням), але його розвідка складає цінність і для філософії релігії: «Філософія релігії бере свої витоки із перших спроб теоретичного аналізу духовного змісту релігії, її особливого призначення в світі, ролі у духовному житті індивіда і людства в цілому» [5, с. 23].

Важливим також видається твір вченого «До питання про відношення християнства до язичництва». В ньому П. Кудрявцев звертається до пояснення, яке дав поет і критик Д. Мережковський поняттю «язичництво». Воно походить від слова «язик» (тобто, «мова», яка об'єднує народ чи цілу сім'ю народів, а не наріччя, говірка, що поєднує окреме плем'я), а отже початково стосувалося не релігійного значення, а «відповідало нашому сучасному розумінню поняття «людство» [78, с. 30]. П. Кудрявцев також пише про розуміння «язичницького» філософом В. Розановим як мирського. Це він пояснює на прикладі ставлення християнської церкви до шлюбу, оскільки «шлюб є таїнство за сутністю, а не тому, що проголошується церквою в якості такого» [78, с. 36].

П. Кудрявцев через такі витлумачення язичництва намагається дати відповідь на запитання: як християнство (релігія божественного одкровення) має відноситись до язичництва (яке мислитель суголосно назві твору Ф. Ніцше називає «людське, тільки людське»)? Вчений зазначає, що, якщо розглядати язичництво як «людське», то необхідно пам'ятати про те, що людині притаманні і добро, і зло, тому повністю його прийняти християнство не може.

Разом з тим, П. Кудрявцев визнає, що християнство частково асимілює ті елементи язичницької культури, які відповідають, або принаймні не суперечать, духу християнства. Також він вважає язичництво не лише історичним, але й психологічним фактом, тому процес християнізації відбувається не лише в історії людства, але і в житті кожної особи, що народжується «лише людиною», а тому християнство може здійснити чи не здійснити вплив на неї в подальшому житті. Більше того, християнство, на думку П. Кудрявцева, «не лише не заперечує язичництва, але й приймає його в свої надра і перевтілює своєю внутрішньою перетворюючою силою» [78, с. 33]. Але в цьому випадку мислитель розрізняє християнство історичне від «справжнього, надісторичного християнства» [78, с. 33].

Підсумовуючи розгляд творчої спадщини П. Кудрявцева, слід відмітити його історичний підхід до вирішення питання «віра-розум», а також компаративістський підхід при зіставленні точок зору на питання віри та розуму в різних гілках християнства, а також в праці «До питання про ставлення християнства до язичництва», в якій мислитель здійснює порівняння релігій в науково-теоретичному аспекті.

Відзначимо погляди на віру і розум тих мислителів КДА, котрі розглядають дану проблему через співвідношення науки й релігії та зародження питання про можливість наукового підходу до вивчення релігії. Аналіз співвідношення віри і розуму, з цієї точки зору, здійснено у дослідженнях А. Гассієва [33]. Православний мислитель зазначає, що релігія вже досягла досконалої форми – у вигляді християнства, однак суб'єктивно для людини вона постає у різних формах, оскільки людство надає перевагу тій чи іншій стороні релігії. Це залежить від таких факторів впливу, як характер епохи та стан культури і моралі. На його думку, так звершується історичний процес розвитку релігійно-моральних ідей.

Втім, релігія, а значить і віра, має «методично вдосконалюватись з розвитком знання, з удосконаленням методів наукового дослідження і примноженням результатів цього дослідження» [33, с. 618]. Дослідник релігії

(для А. Гассієва – це богослов) має враховувати здобутки сучасної йому психологічної науки, антропології, етнології і навіть природничих наук. Лише це дає змогу примирити релігійну віру і наукове знання, зазначає мислитель. Це дозволяє зробити висновок про наближення А. Гассієва до спроб використання раціональних методів аналізу релігії.

Проблематики віри і розуму торкається також Ф. Орнатський. Мислитель вважає, що сфера віри не може бути повністю закритою для розуму, оскільки віра включає не лише трансцендентні, але й теоретичні, психологічні та морально-практичні прояви. Ф. Орнатський пише: «Розум не є що-небудь виключно окреме і відособлене від віри, навпаки, те й інше і в самому душі людини, і у своїх проявах зовні знаходяться в тісному живому взаємозв'язку» [128, с. 236]. Така взаємодія віри та розуму за Ф. Орнатським неминуча, що пов'язано зі сферою їх діяльності. Розум, і мислення взагалі, діють в межах сфери предметів, яку неможливо досліджувати чи пізнавати без віри, що ці предмети, як кожен окремо, так і у зв'язку між собою, мають сенс або ідею.

З іншого боку, мислитель відзначає, що «у сфері віри має місце діяльна участь розуму, що пізнає» [128, с. 236]. Важливо, що для Ф. Орнатського це не вторгнення розуму в галузь віри, але потреба самої віри. Це обґрунтовується тим фактом, що віруюча людина не може не мислити про предмети своєї віри і не намагатися, наскільки це можливо, зрозуміти та пізнати їх.

Звернення до питання віри і розуму віднаходимо також у мислителя КДА С. Песоцького. Православний мислитель представляє відносини віри та розуму через нерозривну єдність науки та релігії. С. Песоцький переконаний, що їх зв'язок має виключно практичне підґрунтя, адже богослов повинен мати ґрунтовні знання у сфері природознавства, користуватись філософськими постулатами та історичними фактами.

У свою чергу, системний виклад історії філософії, на думку мислителя, неможливий без релігійно-філософських поглядів східних народів або філософських уявлень отців християнської церкви. С. Песоцький зауважує, що принципово неможливе протиріччя між науковим знанням та релігійним

знанням. Православний мислитель вважає, що «історик державно-політичного життя того чи іншого народу не може не торкатися його релігійних поглядів, що історик культури багато може знайти для себе у релігійній історії людства» [143, с. 316].

Разом з тим, С. Песоцький вважає, що знання про релігію і безпосередньо релігія – це не одне й те саме, оскільки релігія з наукою знаходяться в різних площинах і їх порівняння провадити недоцільно. Тоді як знання про релігію, на думку С. Песоцького, не мають протиріччя з наукою. Мислитель відзначає той факт, що легше вести мову про гармонію у співвідношенні науки та релігії, якщо маємо на увазі гуманітарні науки. А «уявне протиріччя» віднаходять частіш за все з природничими науками, підкреслює С. Песоцький.

Зрештою, релігія та наука завжди знаходяться у взаємозв'язку, проте наука виникає зусиллями розуму людини, а віра ґрунтується на розумі, волі та почуттях людини. Православний мислитель, висловлюючи особисті погляди на науку та релігію, посилається на працю англійського вченого А. Табрума «Релігійні вірування сучасних вчених». С. Песоцький пише про те, що розвідка А. Табрума виникає на противагу думці, що всі науковці завжди нерелігійні і ворожі до релігії, зокрема християнства, і доводить її безпідставність, друкуючи листи вчених, де вони відповідають на питання, які стосуються їх відношення до релігії.

Серед надрукованих листів православний мислитель відзначає листи від представників різноманітних наукових сфер – хіміків, фізиків, геологів, біологів, фізіологів, філологів, орієнталістів, зоологів, анатомів, патологів, ботаніків, антропологів, гінекологів, психологів, математиків, астрономів, інженерів-електротехніків. С. Песоцький зазначає, що висновки даної праці доводять, що серед вчених є віруючі, невіруючі та індіферентні до релігії. Отже, релігійність людини не знаходиться у прямому взаємозв'язку з її заняттями наукою, вважає мислитель.

Звернемося також до розвідки Д. Горохова, в якій мислитель аналізує предмет християнського богослов'я і намагається показати точки його

перетину з природничими науками. У такому контексті Д. Горохов аналізує працю професора В. Гунцингера «Апологетика і філософія релігії», завданням якої є відокремлення релігійно-філософської роботи богослов'я від апологетичної, а результатом даної диференціації має стати філософія релігії. Д. Горохов погоджується з В. Гунцингером, що філософія релігії має показати зв'язок богослов'я та раціональних наук. Водночас, православний мислитель переконаний, що більш вдало показує методи філософії релігії Е. Трьольч, який зазначає, що філософія релігії – це раціональний шлях філософсько-історичних пошуків знання про релігію.

Д. Горохов зазначає, що в сучасній йому науці присутні дві точки зору на співвідношення апологетики та філософії релігії – їх поєднання та диференціація. Православний мислитель зазначає, що спеціалізацію філософії релігії провадив Ф. Деліч, та зауважує, що при виокремленні філософії релігії їй надається завдання «наукового розкриття і викладу вчення про релігію взагалі, про її походження, сутність» [45, с. 313].

Відзначає Д. Горохов і той факт, що філософія релігії не виокремлюється у сучасних йому вітчизняних дослідженнях, так само як і історія релігії чи релігій. Мислитель погоджується з таким підходом, проте вказує на необхідність використання історико-філософського методу дослідження релігій і уникнення односторонності у розгляді релігій. Д. Горохов вважає, що богослов, котрий не використовує наукових методів дослідження, схиляється до містицизму.

Таким чином, в дослідженнях речників КДА окреслюється поле наукових знань щодо феномену релігії, що виявляється через звернення до напрацювань в межах історичних та психологічних наук. Розум як засіб зміцнення віри набуває автономного значення і спрямовує пізнавальні зусилля на саму віру. Гносеологія в межах релігійної філософії мислителів КДА передбачає розгляд віри, і не лише релігійної. Завдяки такому розумінню віри, вона може не суперечити розуму, а розум – виступати підґрунтям віри або навіть ще одним рівноправним шляхом пізнання.

Сфера релігійних переживань в межах досліджень мислителів КДА осягається не лише вірою, але виступає гідним предметом філософського аналізу. Поступово релігія виокремлюється у феномен, що потребує наукового аналізу (для православних мислителів – в межах богослов'я). Так відбувається зростання автономії раціонального та підвищення його ролі як категоріального знаряддя і опори віри.

Це зумовлює еволюцію релігійної філософії до проблемного кола філософії релігії. Автономізація розуму відбувається поступово. Від думки про те, що віра завжди вище розуму (О. Новицький) православні мислителі приходять до розмежування даних понять як двох сторін пізнання людини – віра для внутрішніх якостей, розум для зовнішніх проявів і тіла індивіда (С. Гогоцький, П. Ліницький, П. Юркевич). Далі постає судження про відмінність співвідношення віри та розуму на різних історичних етапах, необхідність методичного вдосконалення віри і релігії з розвитком науки (А. Гассієв, П. Кудрявцев). Зрештою, духовно-академічні філософи приходять до думки, що віра та релігія мають, окрім надприродних, ще й теоретичні аспекти вивчення. Тому обґрунтовують необхідність наукового підходу до теоретичних аспектів віри та релігії (Д. Горохов, С. Песоцький, Ф. Орнатський).

Природно, що розум виступає лише функціональним додатком та засобом дослідження віри, він не виокремлюється в самостійну сутність, оскільки для мислителів КДА характерний прояв релігійного раціоналізму, але не деїзму. Втім, у православ'ї віра і розум – це дві суттєві сторони людського духу, що справедливо співвідносяться при взаємній самостійності. Саме гармонійні відносини між розумом і вірою у надрах православ'я сприяють зародженню прообразу науки.

2.3 Диференціація предмету релігієзнавства у працях мислителів Київської духовної академії другої половини XIX – початку XX століття

Виокремлення релігії як спеціального предмету розгляду є однією з ознак оформлення релігієзнавчого дискурсу у творчості речників КДА другої половини XIX – початку XX ст. Їх теоретичні напрацювання виступають поступовим переходом від фундаментального богослов'я до релігійної філософії, а від релігійної філософії, через посилення раціональних методик, до філософії релігії, а саме до імпліцитного розгляду питань, що стосуються філософії та феноменології релігії.

Підкреслимо важливу в межах аналізу диференціації релігії працю П. Юркевича «Докази буття Божого». В ній вчений розкриває питання походження релігійного почуття, генезу релігійної свідомості та їх втілення в різних «історично відомих релігійних світоспогляданнях» [190, с. 30]. П. Юркевич не в повній мірі погоджується з твердженням «страх породив богів», зазначаючи, що «почуття страху відчують і тварини: але тут до нинішнього часу страх не породив ні одного бога» [191, с. 32].

І хоча, посилаючись на археологічні дослідження про імена найдавніших божеств і їх культ, П. Юркевич визнає, що почуття страху відіграло важливу роль при визначенні людиною уявлення про Бога, але цим не можна обмежуватись, оскільки страх, переконаний мислитель, взятий окремо, як почуття неприємне, породжує не релігію, а «хворобу релігії» [188, с. 34] та релігійної свідомості. Тобто, породженнями страху є спотворені форми релігійної свідомості та духовного життя. Мислитель до таких відносить вшанування чорних духів і злих демонів, шаманство, магію, що вчать «не молитись, а відмолюватись» [190, с. 33].

Так само відкидає вчений теорію, що пояснює релігійність людини, виходячи з почуття залежності, егоїзму, і спрямування до щастя. Він вважає її односторонньою. П.Юркевич не заперечує емпіричні причини та мотиви у зародженні релігійної свідомості, але показує, до якої межі правомірно про них говорити. Ця гіпотеза не може бути вірною, на думку П. Юркевича, оскільки в такому випадку Бог людині потрібен лише доки він корисний людині. Прикладом такої релігії мислитель вважає фетишизм, але відноситься

до нього досить критично та вважає його швидше виключенням в історії виникнення релігії та розвитку людства.

Загалом, походження релігії, за переконанням П. Юркевича, можна розглядати під такими кутами зору «1) теорії релігійної свідомості як виключно суб'єктивне утворення; 2) аналіз феномену релігії як такого, що зумовлений об'єктивними основами; 3) дослідження генезису релігії як процесу, що передбачає єдність об'єктивних і суб'єктивних факторів» [5, с. 66-67].

Причому, вчений вивчає кожен з цих напрямів і приходять до змістовних висновків по кожному з них. Виключно суб'єктивне підґрунтя релігії П. Юркевич вважає неправомірним, оскільки, якщо ідея Бога є довільним суб'єктивним утворенням або «незаконним витвором» [192, с. 273] релігійного уявлення, то духовне, свідоме життя людства та людини позбавляються закономірності, а набувають хаотичного виразу. Об'єктивний погляд для П. Юркевича, як православного мислителя, ближчий, тому що це розгляд релігійної свідомості як особливого, специфічного відображення дійсності. Але з-поміж вад такого підходу П. Юркевич вказує на суперечність з науковими поясненнями витоків релігії.

Найбільш прийнятним розумінням феномену релігії для київського професора виступає поєднання двох зазначених підходів. П. Юркевич пише, що «релігійна свідомість, з одного боку, є особливим виразом об'єктивного змісту дійсності, а з іншого – містить численні суб'єктивні елементи, чимало стороннього, несуттєвого, людиноподібного [191, с. 268]».

Важливу роль, крім аналізу категорій «релігія» і «релігійна свідомість», їх походження та втілення в різноманітних історичних формах, має аналіз онтології релігії, а саме – питання буття Бога. В зазначеній розвідці П. Юркевич чітко відмічає, що для православної традиції не характерне прийняття онтологічного доказу буття Бога, оскільки коли говорять, що Бог існує, то це не надає суб'єкту ніякої нової ознаки чи змісту, тобто буття не має ступенів розрізнення – водночас мають буття речі найдосконаліші і речі

недосконалі. Також мислитель пише, що «усі докази буття Бога схожі в тому, що вони суть не прямі, тобто, доводять положення не інакше, як відкидаючи протиставлення» [190, с. 347].

П. Юркевич розкриває проблематику генезису і причинності релігійної свідомості. На думку мислителя, «людство одногосно закінчує всі свої пояснення в релігійній вірі» [192, с. 101], тобто релігійні та моральні явища є вродженою потребою людини, адже «релігія не є щось стороннє для її духовної природи; вона утверджується на природному ґрунті» [191, с. 102].

Більше того, виникнення спочатку язичницьких релігій розглядається мислителем як не випадкове явище. П. Юркевич «проводить думку, що ідея бога повинна подолати у процесі формування всі стадії, що потенційно можливі для неї» [5, с. 70]. Взагалі, у творах П. Юркевича використано історичний підхід у вирішенні питання генези релігії, релігійної свідомості. Виводячи віру в Бога з мислення, даючи витлумачення зовнішніх явищ та внутрішніх станів, мислитель наводить пояснення виникненню релігії, еволюції релігійних почуттів людини.

Дослідження релігії як автономного предмету дослідження присутнє також у А. Гассієва. Мислитель вивчає поняття релігії у зв'язку з моральністю, звертаючись до філософії релігії Ф. Гербарта – засновника школи філософського реалізму [31, с. 33]. Погляди Ф. Гербарта розглянуто об'єктивно і без критики, водночас з зауваженням свого розуміння даних переконань. А. Гассієв вважає, що даний філософ не змішує релігію та мораль, а залишає кожній з них свою сферу. Це дозволяє до його поглядів звертатись як науковцям, так і богословам, зауважує мислитель, оскільки А. Гассієв переконаний, що з розширенням знань людства та зміною історичних обставин має відбуватися методологічне вдосконалення досліджень релігії.

Релігія як спеціалізований предмет аналізу вимальовується в творах мислителів КДА також крізь розвідки, що присвячені аналізу праць відомих вчених, котрі досліджували як загальне поняття релігії, так і окремі її форми. Скажімо, публікація П. Ліницького, в якій мислитель розглядає відому працю

Е. Тайлора «Примітивна культура: дослідження розвитку міфології, філософії, релігії, мови, мистецтва й звичаїв» («Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom by Edward Taylor. 2 vol. 1871).

П. Ліницький починає аналіз з культурологічного аспекту – з пояснення точки зору Е. Тайлора щодо вихідного пункту: виникнення культурного життя людини. Потім П. Ліницький переходить до етичної проблематики і зазначає, що стосовно оцінки первісної моралі згоден з Е. Тайлором, тобто не заперечуючи «поганого, знаходить і багато такого, що може служити навіть прикладом для хибно-цивілізованих народів» [96, с. 149].

Етична проблематика виходить на розвиток вміння рахувати та питання мови, а далі розглядається виникнення та розвиток міфології. П. Ліницький відмічає, що для Е. Тайлора міфологія виникає разом з іншими формами культури і розвивається за певними законами: спочатку виникає первісний натур-міф, що має основою предмети, явища та сили природи, згодом їх наділяють антропоморфними рисами, настає «героїчний період», коли виникають особисті божества. П. Ліницький зазначає, що таким чином у розумінні Е. Тайлора звершується остання фаза первісної міфології і початок міфології культурних народів. Зрештою, П. Ліницький підходить до аналізу поглядів Е. Тайлора на генезу релігії, відмічаючи, що для англійського вченого ключовим поняттям в даному контексті виступає анімізм, тобто віра в існування душі як особливої незалежної від тіла субстанції, оскільки виявляється «ланкою між диким фетишизмом і цивілізованим християнством» [95, с. 149].

П. Ліницький констатує, що зростає кількість досліджень обрядів і релігій, а це має велике значення для становлення наукового підходу до релігії. Православний мислитель зазначає, що знання про різноманітні релігійні течії – від первісних до сучасних – неодмінне для вивчення релігії як специфічного культурного явища, адже являє собою важливий матеріал, який дозволяє не надавати оцінку значенню релігії, а головним чином звертати

увагу на закони і ступені її розвитку. Звичайно, для П. Ліницького науковий підхід до вивчення релігії входить в коло богословських наук, проте його виокремлення, а також розгляд релігії як диференційованого феномену виразно виділяється у творчому доробку мислителя.

Відзначимо також доробок мислителя КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття Г. Малеванського, що аналізує ряд праць, які репрезентують релігію як своєрідний предмет розгляду. Наприклад, дисертаційне дослідження доцента Єнського університету, німецького богослова Е. Шпісса. Православний мислитель зазначає, що це одна з перших праць, що доводить «важливість порівняльного вивчення релігій і необхідність поповнення нинішнього складу богословських наук ще однією наукою – наукою порівняльного чи всезагального огляду релігій» [102, с. 473]. Тоді як, приміром Шлеєрмахер, здійснюючи аналіз богословських наук, не звертає уваги на порівняльне дослідження релігій, а інші дослідники методології богослов'я (Данц, Гагенбах) надають порівняльному аналізу релігій другорядне значення та визнають такий аналіз допоміжним засобом, поряд зі всесвітньою історією, антропологією, психологією, географією та хронологією, пише Г. Малеванський.

Православний мислитель погоджується з думкою Е. Шпісса, що необхідно точно визначити характер і зміст порівняльного дослідження релігій, як окремої науки. Однак, Е. Шпісс кладе за основу цього визначення практичне обґрунтування, яке запозичує у Шлеєрмахера. Тобто, для Е. Шпісса необхідна будь-яка наука, яка корисна християнському суспільству, тоді як для Г. Малеванського провідне значення у виокремленні нової науки становить безпосередньо наукове підґрунтя. Звичайно, для православного мислителя воно вміщує дослідження поняття Бога. Проте значна увага приділяється як диференційованому аналізу явища релігії, так і історії нехристиянських релігій, що, з точки зору мислителя, необхідно здійснити у їх співвідношенні з християнством.

Причину становлення порівняльного аналізу релігій як окремої науки, на думку Г. Малеванського, Е. Шпісс розкриває не в повній мірі. Тому Г. Малеванський висловлює особисте бачення таких передумов. Мислитель вважає, що дана наука отримує вагоме значення «внаслідок новітніх досліджень в сфері дохристиянських і нехристиянських релігій» [102, с. 474-475]. Досліджуючи історію цієї науки, Г. Малеванський вбачає небогословське підґрунтя у виникненні компаративного аналізу релігій. Православний мислитель віднаходить основу порівняльного вивчення релігії, в першу чергу, серед розвідок філологів, які «допомогли відновленню сенсу як взагалі писемних пам'яток старовини, так і зокрема пам'ятників релігійних» [102, с. 475], наприклад, Вед, Авести, грецької та римської міфології.

Другорядне значення мали також інші дослідники старовини, пише Г. Малеванський – археологи, міфологи, богослови, філософи та історики. Вони обробили і систематизували вже готовий матеріал. Порівняльне дослідження релігії Г. Малеванський називає наукою-сестрою порівняльного мовознавства та вважає, що обидві науки торкаються також етнології.

Таким чином, Г. Малеванський, аналізуючи причини становлення порівняльного дослідження релігій як богословської науки, наближається до визначення передумов виникнення релігієзнавства як автономної дисципліни. Серед них – збільшення та накопичення фактичного матеріалу, потреба в його систематизації, поширення компаративного аналізу в дослідженні релігій, зв'язок дослідження релігій з філологічними розвідками, виникнення нових перекладів релігійних пам'яток, нові археологічні, етнологічні та психологічні дослідження, подолання аісторичності в аналізі релігійної історії та визнання необхідності її розгляду у зв'язку з історією філософської думки.

Звичайно, для Г. Малеванського місце порівняльного аналізу релігій – в загальній апологетиці християнства. Проте, дана наука передбачає надання їй значного наукового базису, оскільки дослідження історії нехристиянських релігій відбувається через максимально об'єктивний аналіз. Зокрема, Г. Малеванський пише про те, що при віднаходженні спільного у

християнства і будь-якої іншої релігії необхідно з'ясувати, чи відбулося запозичення, чи дані релігії застосовували одне джерело. Філософ зауважує, що порівняльне дослідження релігій можливе як самостійна наука у випадку неупередженого відновлення справжньої історичної форми кожної з релігій. Таке завдання мислитель ставить на майбутнє і воно залишається відкритим, підсумовує Г. Малеванський.

Також мислитель звертається до роботи німецького дослідника К. Вернера «Релігії та культу дохристиянського язичництва» («Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums. Ein Beitrag zur Geschichte und Philosophie der Religionen» v. Dr. Karl Werner. 1871), оскільки вважає, що вона є виявом передчуття необхідності становлення порівняльного аналізу релігій як науки.

Г. Малеванський відзначає, що Карл Вернер починає працю з розгорнутого огляду вже існуючих джерел з даної тематики та визначення методології своєї розвідки, до якої відносить три провідних методи – емпірико-історичний (зібрання та об'єднання історичного матеріалу), ідеальний (коли різноманітні релігійні течії досліджуються за критерієм християнства) та історико-філософський метод (передбачає поєднання прагматизму емпіричного методу та його звернення до філософського розгляду кожного окремого виду релігійності у зв'язку з усіма іншими).

Г. Малеванський оцінює як системний виклад відомих фактів історії давніх релігій і зауважує про завершення праці К. Вернера важливою ідеєю: «Завдання філософського огляду релігійної сфери людського життя не зовсім ще виконано в його історії релігії і тому він припускає цю історію завершити філософією релігії» [102, с. 167]. Таким чином, православний мислитель підкреслює необхідність теоретичного узагальнення знань про релігію.

З питанням становлення порівняльного аналізу релігій як науки Г. Малеванський пов'язує також працю англійського богослова Т. Баркера, присвячену історії релігій арійської цивілізації. Православний мислитель вважає дану розвідку необ'єктивною, оскільки в ній автор надає провідного

значення історії релігійних стимулів і потреб, а будь-яку суспільну чи культурну реформу пов'язує з виразом нових релігійних ідей. На противагу, Г. Малеванський зауважує, що «релігія, звичайно, є велика історична сила, але все ж вона не настільки пригнічує собою інші сили, щоб вони не могли приймати рішуче ніякої участі в русі історії» [102, с. 479].

Г. Малеванський аналізує праці, які присвячені окремим релігіям. Наприклад, розвідки, що стосуються католицизму. Це праці професора Невшательської академії І. Ало та італійського богослова М. Лібераторе. Православний мислитель показує діаметрально протилежні погляди дослідників на майбутнє католицизму. І. Ало переконаний, що католицизм зможе стати прогресивною релігією, якщо прийде до гармонії з новітньою культурою і наукою. Це можливо за рахунок більшої уваги до моральної тематики, а не до догматичних особливостей, а також за умови сприяння католицької церкви новітнім науковим дослідженням.

Тоді як для М. Лібераторе церква має продовжувати політику абсолютного переважання над державою, оскільки всі риси католицизму завжди мають бути незмінними. Зрештою, висловлюючи свою думку, Г. Малеванський зазначає, що, незважаючи на деяку утопічність поглядів професора І. Ало, дослідник проявляє сучасну гуманістичну точку зору, тоді як переконання М. Лібераторе вважає такими, що залишаються на рівні Середньовіччя.

Розглядає Г. Малеванський також твори дослідників буддизму – Г. Алабастера та С. Біля. В критико-бібліографічному аналізі праці Г. Алабастера «Колесо Закону». («The Wheel of law». Buddhism illustrated from Siamese sources by H. Alabaster. 1871), мислитель зауважує, що її наукова цінність обґрунтована передусім тим, що вона написана одним із сіамських буддистів, а від народів, що порівняно недавно прийняли буддизм можна дізнатись про новітні форми догматики релігії та її обрядів. Г. Малеванський пише, що зазначена праця присвячена релігійним поглядам буддистів та

життєпису Будди і загалом оцінює твір як такий, з яким варто ознайомитись для розуміння змін у віруваннях новітніх буддистів.

Водночас, наступна праця, яку розглядає Г. Малеванський – «Катена буддійських Писань, з китайської» («A catena of Buddhist scriptures, from the Chinese» By Samuel Beal. 1871) С. Біля, визначається мислителем як більш серйозне наукове дослідження, що представляє внутрішню історію буддизму з китайських джерел. Г. Малеванський відзначає, що робота С. Біля є апологією буддизму стосовно християнства, проте зазначає її цінність у вивченні історії введення та розвитку буддизму в Китаї.

Для мислителя КДА релігія виступає предметом диференційованого аналізу, для вивчення якого необхідно прослідкувати історичний та філософський (теоретичний) аспекти. Приміром, Г. Малеванський зазначає, що С. Біль, розглядаючи буддизм, поділяє його на три періоди: початковий, схоластичний та містичний, і зазначає, що для переходу між фазами необхідним було здійснення релігійної рефлексії, а через неї виникнення філософського підходу до релігії.

Загалом, необхідно відзначити, що рецепція поглядів різних дослідників релігії Г. Малеванським представляє не лише його професійну відкритість, але й виявляє погляди на феномен релігії та аспекти його дослідження. В цьому контексті Г. Малеванський проводить думку, що дослідження релігії має відбуватись від історії окремих релігійних систем до філософського аналізу релігійності, релігійної свідомості.

Ще один з речників КДА С. Малеванський розглядав погляди протестантських теологів та німецьких класичних філософів на релігію. Дослідження С. Малеванського містить аналіз поглядів на релігію Ф. Шлеєрмахера – засновника ліберальної течії протестантської теології та німецьких класичних філософів, які представляють начала феноменологічного мислення в теологічному середовищі.

Мислитель відзначав, що розвиваючись протестантська теологія все більше уваги приділяє раціональному підходу до питань віри, що спричиняє,

на думку С. Малеванського, її майже повну трансформацію в філософію, яка взяла під свій захист «теологічний раціоналізм щодо релігії» [105, с. 106]. Вагомий вплив на протестантську теологію становили філософські студії Канта та Фіхте, вважає мислитель, оскільки перший займався критикою доказів існування Бога, підняв питання, чи можливе взагалі богопізнання, а останній відкидав все, чого не знає дух людини і що не є її «Я».

В контексті виявлення джерел впливу на протестантську теологію С. Малеванський згадує також про Шеллінга та Гегеля, що захищали будь-яку релігію взагалі і християнство зокрема. С. Малеванський пише про те, що «Шеллінг релігію виводив з внутрішньої природи абсолютної істоти, яка за внутрішньою необхідністю, на всіх рівнях буття проявляючи себе відповідним чином, досягає вищого ступеня самоодкровення в релігійній свідомості людини» [105, с. 107].

Так вчений пояснює, чому релігія в історії людства, на думку Шеллінга – явище істотне та необхідне, а християнство – найвищий ступінь самоодкровення Бога і найдосконаліша форма релігійного життя. Стосовно Гегеля, С. Малеванський відзначає, що для нього, як і для Шеллінга, релігія виступає неодмінним історичним фактом та проявом абсолютного духу, а християнство через переважання усвідомлення єдності людини та Бога – найбільш досконала та вища форма релігії.

Іншою крайністю С. Малеванський називає погляди Шлеєрмахера, який намагався показати релігійні почуття єдиним підґрунтям релігії, що не є справою розуму або філософії, а процес богопізнання зводить до порівняння Бога з іншими предметами мислення, і вважає, що це залишає релігію без основи. Тому, пише С. Малеванський, за Шлеєрмахером, будь-яка релігія, в тому числі християнство, виступає почуттям абсолютної залежності, що виникає через незнання предмету свого поклоніння.

Однак, С. Малеванський не міг погодитись з поглядами Шеллінга та Гегеля, оскільки вони, на його думку, являють замість християнського уявлення про особистого Бога пантеїстичне бачення абсолютної істоти, що

може жити окремо від світу, а для свого існування потребує проявлення у світі. А переконання Шлеєрмахера С. Малеванський вважає крайнім розвитком релігійно-містичного почуття, що дало першопочаткову основу лютеранству. Таким чином, С. Малеванський, розглядаючи протестантську теологію, звертається до поглядів філософів, що мали вплив на її розвиток.

Відзначає вчений також те, що серед протестантських теологів є виключно «конфесійні», а є такі, що, враховуючи наукові досягнення, намагаються примирити віру та знання, або «раціональне та позитивне, філософське та конфесійне» [105, с. 112]. Потрібно зазначити, що звернення мислителів КДА до поглядів відомих філософів, котрі займалися дослідженням релігії, є ознакою диференціації предмету релігії.

Мислителі КДА поступово приходять до розгляду феноменології релігії, яку П. Д. Шантепі де ла Соссе, що вводить у науковий обіг дане поняття, називає «узагальнення та групування різних релігійних явищ» [183] і аналізують те, що є загальним для багатьох релігій, тобто намагаються виділити загальні моменти історичного релігійного досвіду.

В світлі розгляду питання диференціації релігії як предмету спеціалізованого аналізу належить вказати на творчий доробок ще одного речника КДА – Ф. Орнатського. Мислитель звертається до поглядів на релігію у творчості Ф. Шлеєрмахера, що в сучасному релігієзнавстві згадується в контексті герменевтичного підходу до розуміння релігії, «який у першій половині ХХ століття був тісно пов'язаний з феноменологією релігії і користувався настільки ж великою популярністю» [89, с. 107].

Ф. Орнатський вважає, що Ф. Шлеєрмахер ставив перед собою завдання «зрозуміти і пояснити релігію на противагу ортодоксії і раціоналізму, в дусі нового напрямку» [130, с. 455]. Першою працею Ф. Шлеєрмахера, що розкривала його погляди на поняття релігії, Ф. Орнатський називає «Промови про релігію». В цьому творі Ф. Шлеєрмахер пише про те, що дослідження релігії лише на основі знання догматів неможливе, оскільки це лише зовнішня

оболонка. На противагу цьому поставлено вимогу розуміти релігію як явище, що має особливе місце в людському дусі.

Розглядаючи напрацювання Ф. Шлеєрмахера, Ф. Орнатський приділяє увагу питанню розрізнення моралі та релігії. Православний мислитель вважає, що релігія є природним виявом, а для моралі необхідне усвідомлення свободи. Ф. Шлеєрмахером заперечується підхід до релігії, за якого вона визнається змішанням спекулятивного чи метафізичного знання з мораллю, тобто коли з моралі беруть ідею блага і вносять до метафізики. Ф. Орнатський в даному контексті погоджується з поглядами Ф. Шлеєрмахера, оскільки простою компіляцією неможливо об'єднати речі, кожна з яких має самостійне існування.

Мислитель відзначає також те, що найбільш близькою сферою до релігії, на думку Ф. Шлеєрмахера, є мистецтво. Адже релігія і мистецтво мають ряд спільних рис – їм не можна навчитись, оскільки всяка наука це сукупність понять і уявлень, а їх недостатньо, щоб управляти внутрішньою духовною організацією, що і є місцезнаходженням релігії та мистецтва. Завдяки цій думці А. Річль – німецький історик християнства та протестантський теолог, робить висновок, що Ф. Шлеєрмахер розуміє релігію лише як модифікацію естетичного почуття, і як наслідок релігія потрапляє в підпорядкування естетики, як вищої категорії.

Ф. Орнатський не погоджується з думкою Ф. Шлеєрмахера. Естетичне почуття саме по собі ще не є релігійним, оскільки воно звертається до одиничного і лише, коли приходить усвідомлення цього одиничного як частини цілого, універсуму, тоді естетичне почуття вивищується до релігії. Таким чином, об'єкт релігії вищий, ніж об'єкт естетичних почуттів, «хоча з сторони суб'єктивної вона і тотожна з ними» [129, с. 465], але сама релігія виступає як вища категорія, вважає Ф. Орнатський. Тобто, духовно-академічний мислитель, відштовхуючись від поглядів німецького філософа, представляє своє бачення предмету релігії. Ф. Орнатський приходить до

висновку, що релігія виступає системою і «рефлексивний її опис може бути представлений в системному вигляді, у формі науки» [130, с. 164].

Головні релігійні категорії, що називає німецький філософ – одкровення, чудо, натхнення і пророцтво, Ф. Орнатський характеризує як такі, що обов'язково постають в результаті рефлексії щодо релігії. Релігія потребує презентації і здійснює її за допомогою філософії, а «релігійні уявлення виникають з рефлексії над релігійним відчуттям» [130, с. 35].

Мислитель зазначає також, що Ф. Шлеєрмахер на початку своєї творчості важливу роль у релігійному процесі надавав спогляданню як процесу, що включає взаємодіючі об'єктивний вплив і суб'єктивне споглядання. Важливе значення в релігії для Ф. Шлеєрмахера мають відчуття, як конституюючий момент споглядання, тобто, кожен релігійний акт має бути вираженням зіткнення людського «Я» та універсуму. Щодо споглядання, то воно втрачає своє значення для німецького філософа і виключне значення в релігії віддається відчуттям, пише Ф. Орнатський. Так само поняття «релігія» в пізніших виданнях замінюється категорією «благочестя», хоча в першому виданні це слово використовувалось в сенсі виключно суб'єктивної сторони релігії або релігійності.

Ф. Орнатський переконаний, що головною для Шлеєрмахера виступає суб'єктивна сторона релігії, але так само безперечним є те, що він розкривав її за допомогою філософського підходу. Для Ф. Орнатського це спроба розгляду релігії з точки зору примирення раціоналізму і супернатуралізму. З іншого боку, Ф. Орнатський не може назвати значне наближення до раціоналізму позитивним, про що зазначає наприкінці зазначеної розвідки.

Значну увагу варто приділити ще одному дослідженню Ф. Орнатського «Виклад і критичний розгляд ставлення Макса Мюллера до релігії, її походження і розвиток», оскільки в ньому розкрито погляди М. Мюллера – одного з класиків світового релігієзнавства. Твори М. Мюллера Ф. С. Орнатський класифікує так: переклади давніх релігійних пам'яток Індії – «Священні гімни брамінів», «Упанішади», «Дхаммапада» (The Sacred Hymns

of the Brahmins, translated and explained, as preserved to us in the oldest collection of religious poetry, the Rig-Veda Sanhita, 1869; The Upanishads, 1879; Dhammapada, 1879), самостійні дослідження історичного характеру, що відносяться до літератури і релігії давньої Індії – «Історія давньої санскритської літератури» (A History of ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the primitive Religion of the Brahmans, 1859), порівняльна наука про релігії і порівняльна міфологія – «Нариси науки про релігію», «Нариси міфології, традицій і звичаїв» (Essays on the Science of Religion, 1867; Essays on Mythology, Tradition and Customs, 1867), а також дослідження релігії суто теоретичного характеру – «Введення в науку про релігію. Чотири лекції в Королівському інституті», «Лекції про походження і розвиток релігії, ілюстрація на основі релігій Індії» (Introduction to the Science of Religion. Four Lectures delivered at the Royal Institution, with two Essays on also Analogies, and the Philosophy of Mythology, 1873, Lectures on the Origin and Growth of Religion, as illustrated by the Religions of India. Hibbert Lectures for 1878).

На думку Ф. Орнатського, в праці «Лекції про походження і розвиток релігії» М. Мюллер найбільш послідовно викладає свої погляди на релігію. Перш за все, Ф. Орнатський звертається до самого поняття «релігія», і констатує, що для М. Мюллера релігія є не вигаданим чи винайденим, а психологічно необхідним явищем, що існує протягом всієї історії людства, при цьому постійно видозмінюється і розвивається.

Сутність релігії – складне питання, що може мати багато варіантів вирішення. Одним з варіантів є етимологічний, тобто через пояснення слова «religio». Найвідоміші варіанти Цицерона («re-legere» – вшанування і благоговійний страх) та Лактанція («religare» – союз людини з Богом). Проте М. Мюллер переконаний, що поняття «релігія» з розвитком релігійної свідомості відступало від свого первісного значення.

Ф. Орнатський погоджується з даним твердженням та доповнює його особистими переконаннями. Православний мислитель зауважує, що неможливо врахувати визначення релігії, які були адекватні на різних етапах

розвитку людства, як і сказати, яке поняття релігії буде використовуватись в майбутньому.

Водночас, Ф. Орнатський не може в повній мірі погодитись з М. Мюллером, оскільки йому етимологічний підхід Лактанція ближчий, ніж Цицеронів. М. Мюллер розбираючи філософські спроби визначити релігію (Кант, Шлеєрмахер, Гегель, Конт, Фейєрбах) показує, що зрештою релігію не можна визначити через її внутрішню природу, яка постійно розвивається і порівнює її в цьому сенсі з цивілізацією, мораллю чи свободою. Тоді як православний філософ стосовно філософських визначень релігії віднаходить поряд з їх відмінністю і деякі схожості і тому зауважує, що «в них немає і такої різкої протилежності, яка б доходила, як думає Мюллер, до заперечення одним визначенням того, що іншим стверджується, і навпаки» [128, с. 11].

Наступним питанням, яке розбирає Ф. Орнатський в творчості М. Мюллера є походження релігії. Православний мислитель відзначає, що цю проблему М. Мюллер починає з пояснення, що предмети релігійної свідомості мають специфічну ознаку, що відрізняє їх від інших предметів. Ця ознака в тому, що предмети релігійної свідомості підносяться над сферою скінченного і виражаються в понятті «безкінечне», оскільки терміни невидиме, надчуттєве, супернатуральне, божественне і абсолютне – недостатньо широкі, на думку М. Мюллера.

М. Мюллер заперечує походження релігії як через зовнішнє одкровення, так і через внутрішнє, тобто початково існуючий у людини, на відміну від всіх інших живих істот, релігійний інстинкт. Перше спростовується тим, що варто лише перевести поняття зовнішнього одкровення на мову фетишизму і стає зрозуміло, що це не допомагає у розборі історичних причин походження і розвитку релігій. Щодо внутрішнього одкровення, то воно заперечується, оскільки таким чином можна було б мовним інстинктом пояснити появу мови, а математичним – вміння рахувати, вважає М. Мюллер. Ф. Орнатський пише про те, що, на думку М. Мюллера, релігія постає як відчуття скінченного, що виникає при сприйманні безкінечного, як феноменальне в нефеноменальному.

Православний мислитель переконаний, що таке вирішення походження релігії потребує відповіді на два запитання: при сприйнятті яких предметів і явищ природи людські почуття відчувають присутність безкінечного? І, по-друге, як людина від простого сприйняття предметів і явищ природи, в яких відчуває присутність безкінечного, приходять до їх обожнення як деякий істот – богів чи напівбогів? І відповіді на ці запитання мислитель відшуковує в творчості М. Мюллера. На перше запитання М. Мюллер відповідає таким чином: людина має *палеотеричні* відчуття (дотик, нюх, смак) і *неотеричні* (зір та слух).

Перші більш достовірні, а серед них найбільше людина довіряє дотику, і тому по відношенню до цього відчуття М. Мюллер виділяє предмети, що піддаються дотику (камінь, шкури тварин, самі тварини, гілки дерев), предмети, що наполовину піддаються дотику (ріки, гори, дерева, моря), і речі, що не піддаються дотику зовсім (небо, зірки, сонце, вітер, грім).

Предмети, що піддаються дотику як найбільш зрозумілі не могли викликати релігійного почитання самі по собі, навіть по відношенню до фетишизму неможливо так сказати. Тоді як предмети, що наполовину піддаються дотику і, тим більше, речі, що не піддаються дотику зовсім, могли викликати почуття, що виступають за межі чуттєвого сприйняття. Таким чином, чим більше в предметі недоступного відчуттям, і особливо дотику, тим більше ці речі схильні викликати своє обожнення.

Відносно другого запитання, то М. Мюллер говорить, що людина думала про оточуючі предмети так, як називала їх, а називала їх за аналогією зі своїми діями, тому все оточуюче вважала одушевлено-діяльним. Тобто, М. Мюллер в глибині мови віднаходить корені анімізму, антропатизму, антропоморфізму, і це виступає поясненням того, як суб'єкт від сприйняття предметів і явищ природи, в яких відчуває присутність безкінечного, приходять до їх обожнення. У своїй аргументації М. Мюллер звертається до релігії Вед, а саме зазначає, що в Ріг-Веді жодного разу не зазначено про обожнення предметів, які піддаються

дотику, і навпаки дуже часто є згадки про релігійне вшанування предметів, що наполовину піддаються дотику і таких, що не піддаються дотику взагалі.

Праця Ф. Орнатського завершується питанням, наскільки його погляди співпадають з думками М. Мюллера. Мислитель зазначає, що це буде висловлено в подальших публікаціях на задану тематику, проте продовження статті не було здійснено. Тим не менш, у зазначеній праці Ф. Орнатський аналізує релігію з наукової точки зору.

Також, мислитель, хоча й не у всьому погоджується з М. Мюллером, проте в своїй розвідці зазначає, що пише про відомого вченого не лише на Заході, але й у Російській імперії, що М. Мюллер має високий авторитет в галузі філології, а також Ф. Орнатський зазначає, що праці М. Мюллера, які стосуються релігії «у багатьох відношеннях безперечно заслуговують того, щоб на них було звернено належну увагу» [128, с. 3].

Зауважимо і про критико-бібліографічну статтю Ф. Орнатського, яка стосується праці професора університету святого Ендрю в Шотландії А. Мензіса «Історія релігій. Нарис первісних вірувань і характеру великих релігійних систем» [129]. Ф. Орнатський не зовсім згодний з судженнями, що висловлює А. Мензіс у своєму дослідженні, проте аналізує погляди на релігію як явище, що постає предметом окремого дослідження в історичному і, частково, теоретичному аспектах.

Перш за все, Ф. Орнатський відзначає, що обрана для аналізу праця ґрунтується на теорії еволюції, тобто, що все життя людства почалось з найнижчих форм і поступово шляхом довготривалого розвитку дійшло до сучасної форми. Ф. Орнатський пише, що така ідея за А. Мензісом може розповсюджуватися і на релігію, яка нерозривно пов'язана з цивілізацією і в своєму розвитку пішла тим же шляхом – від недосконалого та грубого стану до високодуховних форм.

Тобто, теорія А. Мензіса, з точки зору Ф. Орнатського виглядає так: з самого початку релігія була племінною і її сутність складало поклоніння предметам природи і духам. Наступною стадією виступала віра в чаклунство,

а згодом окремі племена почали групуватись в окремі нації з державним способом співжиття і релігія прийняла більш високу форму. З'явилися «вищі боги» з-поміж інших богів, що згодом стали національними. На цьому ступені розвитку і виникають релігійні системи, священні тексти, що поступово набирають авторитетності, відбувається становлення класу жерців, а жертвоприношення перетворюється на особливе таїнство.

Але і національні релігії були лише зародком змін, зазначає Ф. Орнатський про хід думок, що мав місце у аналізованій праці, адже вони ґрунтувались на зовнішньо-механічному виконанні обрядів і як наслідок, мало уваги приділялось особистій релігійності, що і породило наступну – особистісну стадію релігії, яка одночасно виступила і як стадія універсальна, принаймні частково, оскільки те, що приводить окремих людей до потреби особистого вдосконалення, може стати необхідним під впливом таких людей (реформаторів релігії) і всім іншим.

Як зародження національної релігії не знищило племінних культів, так і особистісна стадія починає існувати поряд з національною. На думку А. Мензіса, іудаїзм пройшов таку ж еволюцію, але став першою релігією, що дійшла до монотеїзму, причому не філософськими роздумами, а моральним шляхом, пише Ф. Орнатський. Християнство визнається А. Мензісом як завершальна стадія розвитку релігії, що акцентує нові постулати – про співвідношення Бога і людей, про свободу людини і про особистість засновника християнства – Ісуса Христа, як такого, що своє вчення виразив через своє життя.

Виражаючи свої погляди на релігію, Ф. Орнатський як православний мислитель не погоджується зі ставленням до монотеїзму загалом, та християнства, зокрема, як до ще однієї стадії розвитку релігії, нехай і найвищої на даний момент. А також як вчений-дослідник релігії вважає, що думки, представлені А. Мензісом в «Історії релігії», недостатньо аргументовані і використовуються автором лише як механічне переведення теорії еволюції з фізичного світу на світ духовно-моральний. Ф. Орнатський

не заперечує значних заслуг еволюціонізму в справі аналізу релігії, проте не можна підводити все під одну теорію, не зважаючи на факти, вважає мислитель.

Крім еволюції релігійних форм Ф. Орнатський вважає за необхідне звернути увагу на такий важливий фактор, як свобода волі людини, яка дозволяє побачити в історії людства не лише перехід від нижчих релігійних форм до вищих, але й навпаки, коли давні релігії (єгипетська, індуська, іранська) переживали періоди розквіту, а потім занепадали або приймали інші форми.

Ф. Орнатський не схильний погоджуватись, що релігії прийшли від політеїзму до монотеїзму, позаяк багато з них демонструють протилежний шлях. Мислитель, аргументуючи цю думку, посилається на погляди французького вченого-єгиптолога Г. Масперо, а, зазначаючи про індуїзм, Ф. Орнатський спирається на переконання М. Мюллера, який зауважував, що у Ведах, незважаючи на вказування імен багатьох богів, є згадки про єдиного і безкінечного Бога. Теж саме Ф. Орнатський засвідчує і в релігії давніх персів чи іранців, які першопочатково вірили в єдиного Бога Агуру-мазду, про що зазначено в їх священній книзі Авесті.

Ф. Орнатський починає розглядати релігію з точки зору різних вчених та теорій, що свідчить про його ставлення до предмету аналізу як до такого, якому варто приділяти увагу в окремому дослідженні. Недарма у мислителя навіть присутня праця під назвою «Чи можливе наукове заняття релігією?» [127]. Звичайно, Ф. Орнатський розуміє під «науковим аналізом релігії» питання, чи можливе богослов'я як наука. І зазначає, що вирішення питання можливості наукового підходу до релігії було б корисним не лише богослов'ю, але є в інтересах істини загалом.

Ф. Орнатський зауважує, що це питання достатньо широке, тому аналіз здійснюється ним лише відносно заперечень наукового заняття релігією, і головним чином мислитель звертається до поглядів відомого англійського мислителя Г. Спенсера. Ф. Орнатський зазначає, що для Г. Спенсера сфера

релігії – це невідоме, Безкінечне і Абсолютне, тому «ставлення, яке можливе і єдино можливе до нього з боку людини, є просто лише почуття страху, благоговіння і смиренності, і це, – відзначає Спенсер, – складає сутність всіх релігій» [127, с. 227]. Мислитель не погоджується з тим, що людське пізнання обмежене феноменальним буттям, оскільки вважає, що тоді не може існувати ні богослов'я, ні філософія, ні наукове заняття предметами релігії.

Однак і заперечення думки, що предмет релігії імпліцитно міститься у вірі і що шляхом рефлексії можна зробити їх опис та, систематизувавши його, сформувані науковий підхід, для Ф. Орнатського не життєздатні, оскільки рефлексивно розкриття та опис змісту релігійних станів має «підґрунтя суб'єктивізму та індивідуалізму, якими відрізняються взагалі стани почуттів» [127, с. 228]. Тоді як знання чи наука мають справу з об'єктивною істиною, а наука про релігію без об'єктивності перетворюється на своєрідну поезію, або взагалі ілюзію, вважає Ф. Орнатський.

Сам мислитель звертається до іншого роду аргументації: він говорить про те, що мислення людини, хоча і є актом розрізнення, проте логічно розділяти речі і відділяти їх одна від одної без жодного співвідношення – різні речі. Тому Безкінечне (з яким для православного мислителя асоціюється релігія) і кінечне людиною розрізняються, але не без взаємозв'язку, і приходять до визначення: «Релігія не є лише яка-небудь система вчення чи звід істин природного та надприродного одкровення; вона є настільки ж фактом психологічним, як і історичним» [127, с. 243].

Оскільки релігія – по-перше, факт психологічний, до неї можуть бути застосовані і психологічні способи вивчення, тобто самостереження та спостереження за іншими людьми, а по-друге, – історичний, то можна використовувати історичний підхід, констатує Ф. Орнатський і поряд з цим зауважує важливість вивчення історії релігії та історії церкви. Ф. Орнатський вважає, що з різноманітних точок зору «релігія може вивчатись і досліджуватись науково настільки, наскільки має науковий характер вивчення і дослідження взагалі психологічних та історичних фактів» [127, с. 243].

Важливо, що, здійснюючи критичний аналіз поглядів на релігію тогочасних відомих вчених та філософів, мислителі КДА виражають особисті переконання. Релігія постає у дослідженнях мислителів КДА як специфічне культурне явище, що знаходиться у тісному зв'язку з іншими проявами культури: мораллю, мистецтвом, наукою (П. Ліницький, Ф. Орнатський). Дефініції релігії мислителями КДА експліковано крізь розгляд генезису релігійної свідомості та релігійності (П. Юркевич), виведення загальних моментів, що характеризують релігію через розгляд окремих релігійних традицій, а також через апелювання до релігійних почуттів та явищ (С. Малеванський). Мислителі КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття відводять значну роль не лише традиційному розумінню релігії як одкровення, але й приділяють увагу соціокультурним (вплив рівня розвитку суспільства та культури на релігію) та психологічним чинникам її виникнення (страх, егоїзм, спрямування до щастя).

Функції релігії в суспільстві для мислителів КДА не виділяються окремо, однак диференціація релігії як окремого предмету розгляду в творчості речників КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття спонукає до її розуміння, як психологічного та історичного феномену, що можна розглядати за допомогою філософських методів в межах богословської науки, і в якому «увага зосереджується на антропологічному, гносеологічному та аксіологічному аспектах її аналізу» [5, с. 27].

Так, аксіологічну площину розгляду релігії можна співвіднести зі світоглядною функцією, особливість якої полягає у виробленні сукупності цінностей, норм, установок. Приміром Г. В. Малеванський відзначає, що для глибокого дослідження релігії необхідно звертатись до філософської рефлексії, тоді як історія релігії постає лише як передумова до філософського осмислення.

Розуміння ж релігії як психологічного факту (скажімо, у Ф. Орнатського, П. Юркевича) дозволяє говорити про її компенсаційну (подолання залежності від об'єктивних умов існування) та терапевтичну

(зняття страху, тривоги) функції. Стосовно акцентування компонентів релігії, то мислителі здебільшого звертаються до розгляду релігійної свідомості як її ключового змісту. Як-от у П. Юркевича розгляд генези релігії прирівнюється до аналізу виникнення релігійної свідомості, що і є головним змістом релігії для мислителя, тоді як П. Ліницький зазначає, що існує необхідність розгляду обрядів не лише з етнографічної точки зору.

Таким чином, у працях мислителів КДА вимальовується своєрідний концепт релігії. Зокрема, релігія у розгляді православних мислителів характеризується як явище, що потребує наукового дослідження. Серед основ наукового аналізу релігії віднаходимо врахування суб'єктивних факторів релігії як таких, що можна дослідити з наукової точки зору (П. Юркевич), вплив етнографічних та культурних чинників на релігію (П. Ліницький), аналіз релігії як історичного та психологічного явища, що необхідно дослідити через об'єктивну філософську рефлексію, а не суб'єктивну рефлексію віри та релігійних станів (Ф. Орнатський).

Зазначається необхідність її поліфонічного дослідження (С. Малеванський) та врахування досягнень науки загалом і емпіричних знань про релігію зокрема (А. Гассієв, С. Малеванський). Мислителі КДА відзначають, що релігія має спільні риси з естетичним (Ф. Орнатський), з етнографічним (П. Ліницький) та моральним чинниками (А. Гассієв). Проте, в будь-якому випадку, виділяють релігію як окреме культурне явище, що потребує розкриття через порівняльний аналіз (в контексті історико-релігієзнавчих досліджень) та через теоретичні узагальнення накопичених знань (Г. Малеванський).

Висновки до розділу.

Аналіз становлення релігієзнавчої проблематики у творчості мислителів КДА другої половини XIX – початку XX століття здійснюється у світлі розуміння генези вітчизняного релігієзнавства у зв'язку з богословським

дискурсом. Таким чином, розкрито богословські основи формування релігієзнавчих ідей представників КДА (підрозділ 2.1.), оскільки саме в контексті богослов'я розвивається світоглядно-духовна традиція релігійної філософії, що через посилення раціонального компоненту перетворюється в умоглядну філософію релігії.

Богословські основи прообразу релігієзнавчих ідей у творчості мислителів КДА включають аналіз поглядів на природу Христа, есхатологічну проблематику, історичність окремих книг Біблії та поняття про їх трактування. Поступово мислителі КДА починають використовувати історико-критичний підхід, зауважуючи факти та критичні погляди західних вчених, виявляючи науковість їх поглядів.

Варто зазначити, що через пастирське богослов'я мислителі КДА здійснюють розгляд людини як розумно-моральної істоти, для якої релігія постає як світогляд та історичне явище і водночас як моральне явище, що ґрунтується на вірі в Бога. Важливим богословським питанням виступає також розгляд сутності Бога, пізнавальної цінності доказів його буття і особливостей останніх у різних гілках християнства, специфіки розуміння бога в різних християнських течіях та інших релігіях.

Окремо відмітимо факт посилення значення раціонального компоненту в аналізі співвідношення віри та розуму мислителями КДА. Опосередковано це веде до вирізнення впливу богословської гносеології КДА на становлення власне релігієзнавчої проблематики, тобто, використання інтелектуального інструментарію для вирішення богословської проблематики, що актуалізується через питання співвідношення віри та розуму.

Це питання вирішується мислителями КДА різними шляхами. Наявна думка, що віра і розум знаходяться у постійному співвідношенні, тому періоди в історії філософії знаходяться у відповідності з історією релігій (О. Новицький, П. Кудрявцев). Іноді нерозривний зв'язок віри та розуму виникає через переконання, що релігійну віру не можна виводити лише з однієї якості душевного життя (П. Ліницький). На противагу цьому, висловлені

переконання, що розмежують розум і віру. Причиною є те, що не обов'язково розумове дослідження потребуватиме звертання до ідеї Бога, оскільки це приведе до профанації релігії (С. Гогоцький) або неможливості усунути гносеологічний дуалізм, оскільки емоційна складова не може бути виключена з пізнання суспільства (П. Юркевич).

Зауважимо про визначення мислителями КДА співвідношення віри та розуму через необхідність методологічного вдосконалення вивчення релігії. Дослідження релігії постає таким, що враховує здобутки сучасної йому психології, антропології, етнології і природничих наук. Оскільки віра включає не лише трансцендентні, але й теоретичні, психологічні та морально-практичні прояви, то для того, щоб вивчати релігію потрібні ґрунтовні знання в сфері природознавства, використання філософських положень та історичних фактів (А. Гассієв, Д. Горохов, Ф. Орнатський, С. Песоцький).

Аналіз філософського підґрунтя богословських пошуків мислителів КДА виступає поступовим переходом від загального розгляду релігії до її конкретних історичних форм. На методологічному підґрунті філософії релігії в подальшому засновується теоретичне та емпіричне релігієзнавство, адже феномен релігії в творчості речників КДА виокремлюється в предмет спеціалізованого аналізу. Київські духовно-академічні мислителі розглядають погляди тогочасних західних дослідників на релігію, її визначення, генезу, взаємозв'язок з іншими формами світогляду та проявами культури та виявляють їх особисті переконання стосовно даної проблематики (А. Гассієв, П. Ліницький, Г. Малеванський, С. Малеванський, Ф. Орнатський).

При цьому мислителі КДА застосовують методи, що дозволяють їх світоглядні пошуки співвідносити зі становленням наукового підходу до релігії. Серед них імпліцитно віднаходимо історичний підхід, об'єктивізм (через наближення до феноменологічного опису), зачатки порівняння та узагальнення через створення типологій. У творчості мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття постають питання соціокультурного і психологічного чинників виникнення релігії. Вони намагаються здійснити

такий аналіз, який співвідноситься з традиційною теорією виникнення релігії як одкровення і одночасно не спростовує наукового знання. Певною мірою через виділення аспектів розуміння релігії мислителі КДА наближаються до її функціонального та структурного аналізу. Останнє виявляється у зверненні до розрізнення релігійної свідомості та культу.

Загалом у творчості мислителів КДА здійснюється концептуалізація автономної категорії «релігія». Це відбувається через філософський аналіз даного поняття та з'ясування його підґрунтя. Православні мислителі звертають увагу на походження, зміст і розвиток релігійної свідомості і віднаходять ключову опору релігії в моралі або в культурі. Проте зрештою приходять до думки, що релігія – це не монолітне явище, і його не можна вивести з єдиної основи, оскільки різні аспекти релігії (історичні, психологічні, теоретичні) варто вивчати окремо.

Серед мислителів КДА відбувається принципова зміна ставлення до вивчення релігії, яка починає виступати для них як своєрідний феномен, теоретичні знання про який необхідно узагальнити. Православні мислителі зауважують про необхідність формування окремої науки, що буде досліджувати релігію, її походження, розвиток в історії та місце в культурі. Звертають увагу на те, що вивчення релігій має відбуватись через неупереджене ставлення до багатоманітності релігійних утворень та зв'язок з їх культурними та ментальними особливостями. На протиположній теорії про можливість дослідження релігії через рефлексію над релігійними станами і почуттями, виникає об'єктивний підхід, відповідний науковому пізнанню. Це дозволяє зазначити, що мислителі КДА були схильні до синтезу традицій православного богослов'я та світської культури.

Таким чином, для православних мислителів є характерним визначення концепту «релігія» як предмету окремої науки, яка розкриє його сутність, походження та погляди різних дослідників на його філософські, психологічні та історичні аспекти. Перехід від теоретичних аспектів релігії до проблематики історії релігії у творчості православних мислителів

відбувається в контексті аналізу питання походження релігії, релігійного почуття, релігійної свідомості та їх втілення в різних релігіях. В результаті постає думка, що з розширенням знань людства та зміною історичних обставин має відбуватися методологічне вдосконалення досліджень релігії. І поряд із зауваженням про необхідність теоретичного узагальнення знань про релігію духовно-академічні мислителі намагаються дати відповідь на питання, а чи потрібне порівняльне вивчення релігій та що становить основу для наукового дослідження релігії.

РОЗДІЛ 3. ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙ У ТВОРЧОСТІ МИСЛИТЕЛІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Вагоме місце у розгляді становлення релігієзнавчої проблематики у релігійно-філософській думці КДА займає аналіз історико-релігієзнавчих ідей. Необхідно здійснити його крізь призму поглядів мислителів КДА, що стосуються формування, генезису і особливостей розвитку різних християнських течій та нехристиянських релігій. В рамках порівняльного та історичного богослов'я представлені такі праці речників КДА, які можна досить плідно використовувати в історико-релігієзнавчих розвідках, оскільки саме в них найбільш чітко виражаються риси наближені до релігієзнавчого мислення. Відбувається як звернення до історії національних православних церков чи окремих релігійних течій, так і до історії релігій загалом.

Розвідки мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття представляють становлення методологічних підходів до досліджень історії релігії (підрозділ 3.1). Зауважимо, що це був поступовий процес від латентного вияву в творчості речників КДА до чітко класифікованих наукових методів. В цілому аналіз історії релігій, здійснений мислителями КДА, дозволяє додати до переліку особливостей праобразу релігієзнавчого мислення ще одну: неупередженість як праобраз феноменологізму у розгляді релігій.

В даному контексті необхідно згадати про аналіз християнства як магістральну тематику історико-релігієзнавчих досліджень київських духовно-академічних мислителів, причому відмітимо дослідження, що стосуються історії християнства загалом, а також історії його напрямків – православ'я, католицизму, протестантизму (підрозділ 3.2.). Важливим є і аналіз феномену дослідження нехристиянських релігій в творчості речників

КДА (буддизму, ісламу, іудаїзму, сінтоїзму, конфуціанства), що виступає основою зародження принципу феноменологічної нейтральності (підрозділ 3.3.).

3.1 Становлення методологічних підходів до історії релігії у працях філософів Київської духовної академії другої половини XIX – початку XX століття

Становлення методологічних підходів до аналізу історико-релігієзнавчої проблематики в розвідках київських духовно-академічних мислителів постає як поступовий генезис від імпліцитного вияву в межах творчого доробку мислителів КДА, що наближає розвідки до наукових підходів (О. Новицький), до конкретного формулювання використаних наукових методів (М. Поснов).

В контексті віднаходження латентних виявів становлення методології необхідно відмітити напрацювання О. Новицького, який поряд з історією філософії звертається до питань історії релігій, представляючи концепт послідовного процесу розвитку християнського віровчення і його взаємодії з іншими релігійно-філософськими системами, що постає зародком історико-релігієзнавчої проблематики. О. Новицький неодноразово звертався до засад діалектичного підходу у своїй творчості при аналізі духовних явищ. Про діалектику мислитель зазначає: «Вона веде мову про блага і вічне і про протилежне тому, і взагалі про все, що підпадає під те, чи інше з цих понять» [121, с. 190].

Філософ вважає, що діалектика виступає мудрістю в безпосередньому сенсі, називає її Софією. Мова йде про «теологічну діалектику абсолютного синтезу» [11, с. 282], яка, на відміну від гегелівської, яка акцентує увагу на принципі єдності протилежностей, зупиняється не на протилежностях (моменті боротьби), а на єдності (синтез у Божественному цілому). Необхідно відмітити, що співвідношення духовних процесів, серед яких одним з провідних виступає

сфера релігії, досліджується О. Новицьким, оскільки діалектика, на його думку, черпає початок з розуму, але подальший її розвиток завжди належить душі.

Зразком діалектичного підходу виступає обраний нами текст О. Новицького «Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань» (далі «Поступовий розвиток»), що є репрезентативним з теоретико-методологічної точки зору та являє собою фундаментальне дослідження діалектики духовних процесів. Також, певною мірою застосовується діалектичний підхід при розгляді історико-релігієзнавчого аспекту в таких працях мислителя як «Нариси індійської філософії», «Про духоборців», «Про філософські системи».

В «Нарисах індійської філософії» діалектичний підхід є ефективним, оскільки, по-перше, індійська філософія синкретична з релігією, а, по-друге, мислитель пише про те, що багато з індійських релігійно-філософських течій (наприклад, ньая) займаються питаннями діалектики духовних процесів, намагаються зрозуміти «діалектичні причини нашого мислення» [122, арк. 73].

У творі «Про духоборців» О. Новицький ґрунтовно досліджує дане вчення, вважає за необхідне всебічно розкрити віровчення, обряди і таїнства духоборців. Твір яскраво представляє релігієзнавчу проблематику, і хоча, як богослов, О. Новицький надає перевагу християнській релігії та філософії, проте сам факт наявності дослідження різних релігій є проявом професійної відкритості вченого, а також прообразом феноменологічної спроби дослідження релігії. Вчений пише, що у вченні духоборів «найдивнішим чином суміщаються хиба та істина, але і в самому цьому змішанні відкривається особливий дух, особливі основи і напрями» [123, арк. 1]. Тобто, тут виявляється внутрішня діалектика вчення духоборців.

О. Новицьким розвиток духовних процесів розглядається у взаємовпливові, що простежується ним в дослідженні історії релігій як на співвідношенні релігії та філософії, так і між різними релігіями. В цілому, О. Новицький пропонує розглянути кожен історичний період, дослідивши релігійні вірування того часу і відповідні їм філософські вчення. Він

намагається, вказавши на відносну значущість цих учень, і на місце, яке вони займають, з'ясувати співвідношення філософії та релігії. Вчений пише в «Поступовому розвитку», що «філософія не може розірвати будь-який зв'язок з релігією і розвиватись самостійно без будь-якого до неї відношення» [120, с. 1].

У «Поступовому розвитку» О. Новицький класифікує релігії на природні (релігії сходу), релігії самосвідомої природи або релігії особистості (релігії класичного світу) і релігії істини (християнство). У свою чергу в природних релігіях мислитель виділяє – безпосередньо релігію природи та релігію рефлексивну або символічну. А в релігії особистості присутні три ступені розвитку, які професором О. Новицьким співвідносяться з трьома сторонами людської особистості: почуттями, волею і думкою. Це релігія краси (релігія греків), релігія обґрунтованості (релігія римлян) і релігія знання або релігійний синкретизм (релігія Александрійського періоду).

Історико-релігієзнавча проблематика, в даному контексті, виступає крізь розуміння, що кожна з релігій намагалась взяти зі своїх вірувань істину, найбільш достойну довіри людей свого часу. Язичництво (до якого О. Новицький відносить і природні релігії, і релігії особистості) розглядається мислителем як явище природне, але водночас переповнене недоліками.

Можна помітити, як тут виступає діалектика язичницьких релігій та християнства. Звичайно вони є протилежними поняттями, на переконання О. Новицького, проте їх розуміння, рух і розвиток розглядаються в єдності. Діалектика духовних процесів тут виступає ще й у тому, що для певного історичного проміжку визнається відповідна йому релігія, яка, хоча і не є істинною (для О. Новицького такою релігією є лише християнство), але необхідна для подальшого розвитку нових релігійних утворень. О. Новицький пише «язичницькому світові, близькому до свого падіння, належало так би мовити, зробити розрахунок з самим собою, належало оглянути все те, що протягом століть створено ним було в сфері релігії, щоб ясніше побачити, чого не міг він зробити сам собою, щоб остаточно впевнитись у своєму крайньому безсиллі у справі релігії» [121, с. 8].

Православний мислитель вважає, що таке усвідомлення стало підґрунтям прийняття християнства. Але для отримання цього результату, людство спершу повинно було перевірити силу мислення у виборі релігійних уявлень. Тобто, історія релігій постає як закономірне явище, що розвивалось поряд з розвитком людини та її релігійної свідомості. Відбувався такий процес, коли форма релігії переставала задовольняти дух часу, тоді виникала нова форма, що мала вищу релігійну свідомість. Для православного мислителя цей розвиток визначається через розуміння поняття Бога в різних релігіях, а також через рівень змішання категорій Творець і сотворене, земне і небесне, дух і матерія.

Тобто, різні релігії виступають у взаємозв'язку між собою, адже вони виникають поступово, стаючи підґрунтям одна для одної, і демонструючи процес розвитку релігійного сприймання людини. Виявляємо і в цьому діалектичне розуміння релігій, як духовно-моральних процесів людини, оскільки знання про них можна отримати через вивчення їх з різних сторін, у взаємовідношенні, історичному русі і крізь якісні зміни, що з ними відбуваються.

Якщо язичницькі релігії розглядаються О. Новицьким як історично важливі, але в більшій чи меншій мірі далекі від істини, порівняно з християнством, то іудаїзм для професора – релігія дещо відособлена, така що не лише вища від язичництва, але й не належить до цього кола, як помилково зазначають деякі історики релігій. О. Новицький відзначає ідею Месії, яка виникає як національна, але поступово набуває універсального значення, а також розуміння Бога, як істоти для якої природа не є основою буття.

Проте іудаїзм не забезпечував людині єдності з Богом, а через неї вираження ідеї людини, що присутнє лише в християнстві. О. Новицький зауважує, що «лише в ньому, як в єдиному живому центрі сходяться всі, навіть найпротилежніші напрями давнього історичного життя, як радіуси одного загального кола, і в ньому досягають свого позитивного результату і свого істинного значення і сенсу» [121, с. 336].

Виділяючи періоди в історії філософії, а поряд з нею в історії релігії (оскільки релігія і філософія знаходяться у постійному співвідношенні, про що ми згадували вище), О. Новицький вбачає підставу для розподілу типу співвідношення духу та буття: «Мислячий дух може мислити і пізнавати буття тільки за умови розвитку свідомості, яка може бути на двох шаблях розвитку: свідомість безпосередня, наївна, яка не протиставляє себе буттю, і свідомість, яка протиставляє себе як мисляче начало усьому іншому буттю, свідомість вникаюча» [3, с. 11]. Таким чином, два шаблі розвитку свідомості виражаються у філософії та релігії як язичницькій та християнській, а через дух кожної релігії і визначається уявлення про Бога, вважає філософ.

Більше того, діалектичний підхід допомагає зрозуміти, що лише дух може пізнати дух, подібне пізнається подібним, розум можна осягнути тільки розумом. Тому пізнання релігій відбувається у їх взаємозв'язку. Вони, хоча й оцінюються філософом як такі, що мають більше та менше значення, проте допомагають розібратися з сутністю одна одної. Історико-релігієзнавча проблематика у філософії О. Новицького постає досить чітко і вирішується крізь діалектичний підхід, який мислитель використовує для пізнання духовного світу людини.

Зрештою, О. Новицький зазначає, що в людському житті особливо чітко «виражається ця подвійність буття в протилежності духу і тіла, та й знову таки в самому духовному житті віднаходиться протилежність чуттєвості і розуму, егоїзму і любові, пороку і добродетельності, необхідності і свободи» [123, арк. 5]. Діалектичний підхід О. Новицьким використовується у контексті ідеї, що весь розвиток язичницьких вірувань та старозавітний закон і Пророцтва були лише вихованням та підготовкою для «благодатного царства Месії, що згладжує протилежність природного та божественного в історичному світі і людській суб'єктивності, коротше кажучи, все духовне, – релігійний та філософський розвиток давнього людства – було спрямоване до однієї цілі, – до появи на землі Боголюдини і прийняття його божественного вчення» [121, с. 336].

За О. Новицьким існує межа, коли він, зазначаючи про історичні зв'язки християнства, водночас акцентує увагу на його принциповій новизні відносно попередніх систем, але, доходячи до цієї межі, вчений наголошує, що християнство – «єдиний живий центр» [121, с. 336]. А всі утворення нового історичного життя, які виникають вже у християнському світі – релігія, звичаї, мораль, філософія, мистецтво – знову таки як радіуси виходять з центру, яким для О. Новицького є християнство.

У мислителя також наявна така «праця з релігієзнавчої проблематики» [125, с. 148], як «Про первинний переклад Святого Письма слов'янською мовою». У цьому творі О. Новицький піднімає питання, відповіді на які він виводить крізь порівняльний аналіз різних варіантів перекладу Святого Письма. Вчений зазначає, що Біблія має надзвичайне значення як священна книга, одночасно розглядає її раціонально, показує, що вона також є предметом літератури, що зберігає дані про мову слов'янську «священну для нас мову наших предків» [124, с. 1].

Загалом О. Новицький піднімає такі питання: ким і коли почато переклад на слов'янську мову? Чи вся Біблія була першопочатково перекладена? На яке наріччя слов'янської мови її переклали? Чи зберігся десь первинний переклад? Від чого пішли несхожості цього перекладу в різних списках? Поступово О. Новицький намагається аргументовано дати відповіді на ці питання, приводячи думки різних мислителів і обґрунтовуючи свою позицію. В цілому праця О. Новицького представляє об'єктивний підхід до розуміння релігійних цінностей, а також використання порівняльного методу при дослідженні перекладів Біблії, що важливо для віднаходження в його творчості імпліцитних виявів релігієзнавчого потенціалу.

В межах прообразу релігієзнавчої проблематики у теоретичних побудовах мислителя також важливо відзначити аналіз О. Новицьким релігійно-філософських течій в праці «Нариси індійської філософії», що заснована на думці: вихідною точкою для індійської філософії постають релігійні догми. Тому протягом всього дослідження вчений порівнює

філософію та релігію Індії, приділяючи широку увагу тлумаченню Бога, його співвідношенню зі світом, трактуванню психосоматичного зв'язку в індійській філософії.

Діалектичність мислення, запропонована О. Новицьким і використовувана православними істориками релігії, сприяла виробленню у них принципу діалогічності щодо культури Іншого, сакральний досвід якого можна інтерпретувати позитивно як відмінну форму поступу до єдиного Бога або як «зовнішню філософію» – опосередковане знання елементів істини при хибних формах її вираження. Такі інтерпретації відрізняють переважно протестантську ліберальну теологію, проте яскравий приклад віднаходимо і у православного мислителя О. Новицького, який переконаний, що через вроджене людям почуття істини мислителі Індії усвідомили «деякі істини, найдорогоцінніші для людського серця, істину, наприклад духовності і величі Божої, богоподібності людської душі» [122, арк. 117].

Вчений намагається дати опис історичних типів релігії, до певної межі дотримуючись нейтральності і представляючи історичні факти в межах зазначеного плану для розкриття історії філософії у зв'язку з історією релігій. Хоча зважаючи на те, що О. Новицький все ж православний мислитель, зрозуміло, чому він водночас акцентує увагу на принциповій новизні християнства, порівняно з іншими релігіями.

Звертаючись до розгляду історії релігій, О. Новицький вважає кожен з релігій такою, що намагалася взяти зі своїх вірувань істину, найбільш достойну довіри мислячих людей того часу, що їй відповідає, тобто спостерігаємо концепцію контекстної істини, якою широко послуговується сучасний філософський релятивізм як основою етики толерантності (ліберальної іронії). Крім того, поняття сутності Безумовного наявне в кожній релігії як безпосередньо присутнє в людській свідомості, вважає О. Новицький. В цілому О. Новицькому був притаманним об'єктивний підхід та використання діалектичного, історичного, та типологічного методів у дослідженні історії релігії.

В межах розгляду генезису методологічних підходів в історико-релігієзнавчих розвідках представників КДА другої половини ХІХ – початку ХХ ст. відзначимо напрацювання М. Поснова – професора КДА, що займався історією християнської церкви, іудаїзму та гностицизму як прояву взаємозв'язку християнства і містицизму [150-155].

Праця М. Поснова «Історія християнської церкви» (до поділу 1054 року) представляє предмет, методи, головні категорії та джерела дослідження, що свідчить про ґрунтовний науковий підхід вченого до розроблюваної ним проблематики. Звичайно, як представник духовно-академічної традиції, мислитель не виключає впливу божественного елемента, проте важливо, що мислитель зазначає: «При збиранні джерел, дослідженні матеріалу і обробленні його, історик повинен бути об'єктивний, вільний від помилкового патріотизму (шовінізму), а церковний історик від конфесійних тенденцій» [153].

Історію християнської церкви М. Поснов вважає наукою історичною і водночас богословською. Саме історична сторона дослідження породжує її предмет та обрану для розвідки методологію, вважає мислитель, і відзначає: церковна історія як історична наука відслідковує зміни в минулому житті Церкви, використовуючи історичний або індуктивний метод (хронологічний, поступовий вираз фактів).

Також мислитель згадує про генетичний (природні закономірності розвитку) і прагматичний (тобто, розкриття причинно-наслідкових зв'язків) методи дослідження. І не зважаючи на те, що історія Церкви розглядається М. Посновим як богословська наука, він користується різними джерелами, серед яких і католицькі, і протестантські, і світські. Причому з будь-яким джерелом вчений працює одними методами: збирає історичні факти, вивчає їх критично, встановлює їх автентичність і здійснює виклад згідно певної визначеної системи.

Актуально відзначити у М. Поснова і міждисциплінарний підхід, оскільки для мислителя церковна історія постає виключно у зв'язку з громадянською історією та історією релігій. Також мислитель проводить

зв'язок з такими науками, як – дипломатика (наука, що займається визначенням роду документа за зовнішнім виглядом), сфрагістика або сігіллографія (наука про печаті), епіграфіка (вивчення написів на твердому матеріалі) і нумізMATика, як її вид, палеографія (має справу з рукописами на папірусі, пергаменті і папері), філологія (дає можливість правильно зрозуміти прочитане за допомогою палеографії), хронологія та географія (визначають час і місце походження документу).

Також для М. Поснова вивчення церковної історії поряд з впливом божественного елемента включає значення наукового дослідження і роз'яснення даних християнської релігії. Такий підхід зароджується в період, коли християнство звертається до грецької освіченості, вважає православний мислитель. Тому М. Поснов використовує також прагматичний підхід. Так, мислитель, розглядаючи причини схизми християнської церкви, переконаний, що більше значення становили канонічно-адміністративні питання, ніж відмінності догматики.

Оскільки для М. Поснова науковий підхід до релігії можливий в межах богослов'я, то мислитель пише про поділ богослов'я на розділи, які є важливими при розробці методологічних підходів до вивчення релігії і церкви. Вчений виділяє екзегетичне, систематичне, історичне та практичне богослов'я, відмічаючи їх значення для вивчення церковної історії. Відмічає М. Поснов і роль джерел, які допомагають встановленню історично дійсних фактів з минулого життя Церкви. Вчений присвячує значну увагу пошуку та виявленню джерел, їх критичному аналізу з метою отримання інформації з історії християнської церкви, що дозволяє зазначити використання вченим методології історичного джерелознавства.

Розглядаючи розвідки мислителів КДА, які стосуються історії релігії, можна відзначити використання методологічних підходів та методів, що корелюються з сучасним релігієзнавством. Віднаходимо у дослідженнях мислителів КДА такі методи дослідження: діалектичний, компаративний, класифікація релігій, історичний, історико-критичний аналіз сакральних

текстів. Також мислителі КДА використовують прагматичний та міждисциплінарний підходи, що свідчить про становлення та розвиток методологічної бази досліджень в галузі історії релігії.

3.2 Історія християнства як провідна тема історико-релігієзнавчих пошуків Київської духовної академії другої половини XIX – початку XX століття

Розгляд історії християнства в розвідках мислителів КДА другої половини XIX – початку XX ст. включає аналіз православ'я, католицизму та різноманітних протестантських течій. Звичайно, мислителі КДА звертались до апологетичних відносно православ'я поглядів, проте показ різноманітності конфесій здійснювався в межах професійної відкритості. Дослідження мислителів КДА представляють науковий аналіз різноманітних релігійних течій з деякими критичними витримками.

М. Поснов у вищезгаданій праці «Історія християнської церкви» розкриває історію християнства від заснування до розколу 1054 року, поділяючи розвиток християнства на такі періоди: перші три століття нашої ери, період вселенських соборів та великий церковний розкол. Вказує М. Поснов і на взаємозв'язок історії християнства з історією інших релігій, оскільки без знань про релігії, що мали вплив на християнство, неможливо розкрити його сутність.

Перші три століття розвитку християнства автор розкриває дуже широко, представляючи історію заснування, діяльності апостолів, гоніння на християнство, а також віровчення у порівнянні з релігійними течіями (іудео-християнством, гностицизмом, маніхейством, монтанізмом, монархізмом). М. Поснов пише і про моральне життя християн, включаючи до неї історію чернецтва. Розгляд періоду вселенських соборів М. Посновим включає встановлення християнських канонів і основних віроповчальних принципів.

Мислитель розглядає христологічну та іконоборчу суперечки, аріанство, монофізитство, монофелітство.

В христологічних суперечках М. Поснов відзначає, що проти докетів християнська церква встановила людську природу Христа, а проти евіонітян, а згодом аріан – божественну. Але рішення Халкідонського собору, що визначив за Христом одну іпостась і дві природи, М. Поснов вважає, було сприйнято не всіма послідовниками християнства, через деяку метафізичність, теоретичність і відірваність від життя. Тому продовжували поставати різні погляди на природу Христа – монофізити надавали Христу лише божественну природу, монофеліти – одну природу, але дві волі.

Окрема увага приділена церковному богослужінню. І хоча богослужіння мали регулюватися Соборами, єпископами, проте національні риси накладали свій відбиток і врешті сформувались два головні типи християнського богослужіння, зазначає М. Поснов – це східний і західний (перший відрізняється пасивним ієрархом, другий – активним). Видається також цікавим, що М. Поснов пише про те, що «Християнський культ являє собою вільну творчість людського духу. Тому природно в нього можуть входити і входять елементи і складові частини, спільні і для іудейських, і для язичницьких культів: ніщо людське не чуже йому» [153].

Завершує М. Поснов працю розглядом Великого Церковного Розколу, який вважає надзвичайно складним історичним фактом. Посилаючись на працю професора М. Скабаллановича [159], яка стосується церковного розколу, пише про такі причини Великої Схизми: етнографічна (відмінність в характерах грека і римлянина), державно-політична (перенесення столиці в Константинополь, при чому з'явилися цілі народи, зацікавлені в існуванні нової столиці, що ворогували з Римом) і релігійна (відмінності між Східною і Західною Церквами в деяких релігійних віруваннях, в канонічних діях, обрядах і звичаях).

Проте сам М. Поснов, не заперечуючи ці причини зазначає, що відмінність характерів греків і римлян дійсно присутня, але це не мусить

виключати релігійно-церковного єднання та цивільного, державного співжиття і солідарності, а існування старої і нової столиці часто зустрічається, але не завжди веде до нових політичних утворень.

Щодо релігійних причин розколу, то М. Поснов зазначає, що варто виділити відмінності у догматиці. Тут вчений констатує відмінність у вченні про походження Святого Духа: за східним - тільки від Отця, а за західним – від Отця і Сина, але ця та інші відмінності у літургії, канонах і обрядах розглядалися і раніше. М. Поснов переконаний, що вони не можуть поставати причиною Церковного розколу 1054 року. Своє ставлення він висловлює так: «схиляємося на бік тих, хто бачить причину великого Церковного розколу, зрештою, в сфері канонічно-адміністративної організації Церкви, саме: в боротьбі за владу між папою Римським і патріархом Константинопольським» [153].

Відзначимо розвідку М. Поснова, яка присвячена гностицизму [151] та його протистоянню з християнською церквою. Звертаючись до аналізу даної тематики, мислитель зазначає, що гностицизм був не просто християнською єрессю, але виступав «явищем релігійного характеру, навіть його можна назвати прямо релігією» [151, с. 1]. Мислитель обґрунтовує цю тезу, зауважуючи, що провідним питанням гностицизму було звільнення людської душі від страждання та зла навколо.

М. Поснов вважає, що на виникнення гностицизму значний вплив становили релігії Сходу, які відрізнялись індивідуалістським та містичним характером. Водночас гностицизм виступає синкретичним явищем, зауважує М. Поснов, що поєднує знання з різних сфер: теософської, філософської, моральної або релігійної, містичної і магічної. Для мислителя синкретизм представляє собою поєднання культур та змішання східного, переважно релігійного, і західного філософського світоглядів. А засновниками гностицизму, на думку філософа, могли виступати вавилонські маги та астрологи, що займалися вивченням людської долі.

Взагалі, праця М. Поснова вміщує різні аспекти дослідження. По-перше, аналіз головних філософсько-етичних та релігійних течій на початку нашої ери, тобто умови, в яких відбувалось зародження та становлення гностицизму. По-друге, науковий підхід до історії гностицизму, його сутності та основних представників. Крім того, православний мислитель розглядає апологетику християнської церкви стосовно гностицизму.

Розглядаючи філософські та релігійні течії, що передували гностицизму (стоїцизм, скептицизм, епікурейство, еkleктизм та релігійний синкретизм), М. Поснов приходять до висновку, що поступово відбувається становлення серйозних моральних та релігійних проблем. Найхарактернішою з них мислитель називає спасіння і очищення душі, що перебуває у залежності від пізнання Бога, світу та людини. Пізнання (гнозис) отримує провідну роль у вирішенні даної проблеми, вважає М. Поснов.

Дослідження історії гностицизму М. Посновим здійснюється на основі такої класифікації: дохристиянський гностицизм (язичницький та іудейський), християнський гностицизм I століття та гностицизм II століття. Мислитель наголошує на дохристиянському походженні гностицизму, тобто не розглядає його як виключно християнську ересь. Зазначає М. Поснов і про значний вплив іудейського гностицизму на християнство під час його виникнення, а оскільки язичницький гностицизм впливав на іудейський, то опосередковано відобразився і на християнстві.

Виникнення християнського гностицизму М. Поснов встановлює тоді, коли «іудео-язичницький гнозис сплавляється з християнським вченням і складається в значний і сильний гностичний рух, що оскаржував у церкви право на існування» [150, с. 134]. Особливостями християнського гностицизму М. Поснов називає дуалізм, деміургізм (вчення про двох богів – вищого і деміурга), антиномізм (протиріччя між різними напрямками гностицизму, або навіть суперечності всередині одного), докетизм і трихотомія.

Взагалі, гностицизм для М. Поснова виступає не оригінальним, а виключно синкретичною релігією або догматико-історичним фактором, який є

спробою десакралізувати християнські вчення, мораль і культ. Православний мислитель відзначає значення гностицизму для християнства, а саме, для прискорення процесу появи зовнішньої канонічної організації церкви в результаті конфронтації з ним. Звичайно, М. Поснов пише про формальне та технічне значення гностицизму, проте зауважує, що дослідження гностицизму неодмінно поставало в працях відомих істориків церкви (Ф. Баура, А. Гарнака, А. Неандера, А. Річля).

Серед мислителів КДА гностицизм також досліджував А. Гассієв. Праця мислителя «Симон Волхв і його час» вміщує дослідження, що стосуються історії становлення християнства та гностицизму. Дослідження гностицизму є необхідним, щоб розкрити релігійно-філософську картину того періоду, вважає А. Гассієв.

Православний мислитель поряд з біблійними відомостями розглядає теорію тьобінгенської історичної школи стосовно Симона Волхва. А. Гассієв не погоджується з даною теорією, оскільки це теза про міфологічну основу особистості Симона Волхва, згідно якої він постає як язичницький бог самарян, а не історична постать. На противагу цьому мислитель доводить історичність Симона та вважає, що він був засновником гностичної секти симоніан та родоначальником гностицизму. Відзначимо, що тьобінгенська школа мала раціоналістичний напрям у надрах протестантизму, тому звернення до неї вказувало на високий рівень внутрішньої конфесійної свободи київського філософа.

Сприйняття Симона як Месії було обґрунтоване відношенням до магії у греко-римському та іудейському світі. Значне розповсюдження містичного світосприйняття і віри в дію магічного мистецтва навіть серед високоосвічених людей стали основою для діяльності Симона Волхва, а отже і для виникнення гностицизму. «Магія слугувала Симону засобом для досягнення цілі, яку він ставив перед собою – стати всесвітнім Месією» [34, с.24], – пише А. Гассієв.

Розглядає він також різноманітні гностичні секти, які продовжили вчення Симона Волхва. Таким чином, православний мислитель досліджує «багате

релігійне підґрунтя перших чотирьох століть нашої ери» [34, с. 473]. А. Гассієв розкриває умови розвитку і становлення християнства, а також впливу на нього гностицизму.

Зауважимо, що серед розвідок мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ ст., які стосуються історії християнства має значення питання національного аспекту православної церкви, яким займався професор КДА М. Ковальницький, котрий досліджував питання давньої церковної історії. Вчений розглядає значення національних православних церков у історичному розвитку християнства. М. Ковальницький вважає, що національні православні церкви «відкрито заявляють, що вони прагнуть до вселенського взаємоспілкування в вірі і любові (в символі віри і таїнствах), але що вони далекі від думки про злиття церков» [71, с. 391], оскільки мають відмінності у вченні, управлінні та обрядах, власний характер і церковно-національну специфіку, що виробились під впливом історичних умов і національних особливостей.

Існування національних православних церков це вже історична даність, вважає М. Ковальницький, що не стоїть на заваді виявлення в кожній з них особливостей православної церкви загалом. А єднання церков, переконаний професор, має бути релігійним, а не адміністративним. Релігійне єднання вирізняється через спілкування однієї національної церкви з іншою без спроб вразити «національну самосвідомість» [71, с. 391] і через співіснування самостійності національної церкви з належністю до вселенського православ'я.

М. Ковальницький зауважує також про те, що існування окремих національних православних церков обґрунтовується виникненням у них почуття незалежності, усвідомлення права розвиватися згідно законів свого народного духу, в існуючих історичних умовах. Так, мислитель згадує про боротьбу за національну самобутність сербської, болгарської церков, про бажання об'єднання, приміром у вірменської церкви, без порушення національних та історичних особливостей.

Вчений торкається також питання об'єднання католицької та православної церков. М. Ковальницький виражає думку, що після багатьох століть окремого існування це можливо лише в далекому майбутньому. Мислитель називає надії на швидке возз'єднання Церков «сангвінічними» і вважає, що їх виражають ті, хто мало знайомий з історією Церкви.

Важливе значення для дослідження історії православ'я становлять розвідки професора КДА І. Малишевського, що розглядав історію церкви в перші століття християнства, історії церкви Візантійської, історію православної церкви у західних і південних слов'ян, виникнення протестантських течій раціоналістичного типу на теренах Російської імперії.

Православний мислитель також аналізує співвідношення православ'я з протестантизмом, аргументуючи актуальність підняття цього питання тим, що «між двома християнськими віросповіданнями прірва не може бути глибокою до непрохідності» [109, с. 201]. Крім того, протестантизм, на думку І. Малишевського, має основною рисою вільне дослідження віри, що надає цій гілці християнства більшого рівня толерантності у порівнянні з іншими віросповіданнями, наприклад католицизмом, вважає І. Малишевський.

Мислитель зазначає, що протестантизм має деякі риси схожі з православ'ям, а саме: більшу схильність до емоційної компоненти релігійної віри, а не раціональної, що, на його думку, притаманне католицизму. Також І. Малишевський підкреслює, що існування у протестантів вільного прочитання і вивчення слова Божого, і притому на народній мові, співвідноситься з православною традицією, «яка споконвіку давала народу читати і вивчати слово Боже на його мові, сама виготовляла переклади його, заохочувала і досі заохочує читання його в народі» [109, с. 297].

Однією з причин, чому в різних протестантських творах «співчутливо» згадується православна церква, на думку І. Малишевського, є протиставлення її католицизму. Незважаючи на деякі аналогії між православ'ям та протестантизмом, мислитель відзначає і вагомі відмінності. До них він

відносить відсутність у протестантизму історичного авторитету (і в цьому сенсі, католицизм знаходиться ближче до православ'я).

З іншого боку, мислитель пише про віротерпимість, яку православ'я виявляє у відношенні до протестантизму, виокремлюючи практичну та теоретичну або наукову терпимість. Відмічає І. Малишевський також, що дослідження історії православної церкви часто здійснюється протестантськими вченими об'єктивно та неупереджено, хоч на меті і не ставиться навернення до православної церкви. Загалом, І. Малишевський приходять до висновку, що православ'я і протестантизм ніколи не ворогували, а тому мають схильність до об'єднання.

І. Малишевський аналізує католицизм в розвідці, присвяченій місіонерській діяльності монаха Яцека Одровонжа, що був одним із засновників ордену домініканців у Польщі [107]. Мислитель аналізує достовірність домініканських джерел про місію Одровонжа в Києві. Погоджуючись з тим, що місія мала місце в другій чверті XIII століття, І. Малишевський заперечує однак її успішність. Дослідник віднаходить історичні відомості про те, що у 1233 році при Володимирі Рюриковичі місія була вигнана з Києва. Таким чином, мислитель заперечує можливість розповсюдження християнства на слов'янських землях через католицькі місії, що, враховуючи його інтерес до дослідження протестантизму, свідчить про більш відкрите ставлення мислителя саме до протестантизму, ніж до католицизму.

Також І. Малишевський приділяв значну увагу тематиці передумов становлення та утвердження християнства на Русі, впливу на цей процес Кирила та Мефодія. Важливе місце відводив православний мислитель відносинам Києворуської церкви з Візантією та Ватиканом. Даній тематиці І. Малишевський присвячує окрему статтю, в якій відзначає, що «...питання про відношення Церкви руської до римської зазвичай розглядалося з метою виключно полемічною» [110, с. 89], тобто в конфесійно заангажованому контексті.

Проблема відносин з Римом постає з часів Брестської унії, але лише у XIX столітті І. Малишевський вперше намагається дати об'єктивне наукове осмислення цьому питанню, аналізуючи стосунки з Ватиканом з часів християнізації Русі. І. Малишевський погоджується з церковною історіографією, яка налічує п'ять хрещень Русі. Християнська традиція, на думку мислителя, проникає на Русь зі Скіфії, що віддавна мала зв'язок з грецьким Сходом, але очолювали цей процес перші християни Риму, які символізували єдність християнського світу.

Однак ця єдність, зауважує І. Малишевський, вже не існувала на момент заснування Руської Церкви. І головною причиною, чому вона зникає, а згодом відбувається її розділення Церкви, мислитель називає ідею теократичного монархізму Папи. Східна Церква відкинула цю ідею в ім'я начала соборності і, таким чином, була ближчою до початкового віросповідання християнства, вважає І. Малишевський. Проте обидві сторони забули важливе правило первісної християнської церкви, переконаний мислитель, яке наголошує на тому, що «різноманітність в обрядах, звичаях місцевих церков можуть бути терпимими завдяки єдності віри і любові» [110, с. 101].

І. Малишевський зауважує, що на початкових етапах питання об'єднання Церков могло бути вирішене через урегулювання проблеми верховенства влади і авторитету Церкви, але поступово дана проблема розповсюджується з Риму та Константинополя на периферійні території. З початком даного поширення співпадає історія становлення християнства серед слов'янських народів.

І. Малишевський аналізує не прийняття християнства безпосередньо з Візантії, а міжслов'янське спілкування у справі поширення й підготовки підґрунтя для запровадження християнства на Русі. Наприклад, досліджуючи слов'янське християнство, І. Малишевський приділяє окрему увагу місіонерській діяльності Кирила та Мефодія [111], які, на його думку, були вище свого часу, оскільки не лише домагалися об'єднання християнської церкви, але й дали основу для становлення слов'янського християнства.

Загалом поширення християнства серед слов'ян відбувається, на думку І. Малишевського, переважно з Болгарії і частково в Сербії. Дане судження набуває поширення серед київських духовно-академічних мислителів, тому нерідко їх розвідки, які стосуються історії національних православних церков, розкривають в найбільшій мірі історію Болгарської та Сербської православних церков.

Звернення мислителів КДА саме до цих православних церков пов'язане також з постійною співпрацею навчального закладу зі студентами-іноземцями із Сербії та Болгарії, які розкривали діяльність окремих церковних ієрархів або історію церкви, до якої вони належали. Крім того, самі мислителі КДА розглядали історію слов'янських православних церков з точки зору єдності православної церкви у багатоманітті її національних проявів. Це дозволяло їм розкрити питання переважання політично-етнографічних причин роз'єднання над релігійно-духовними.

Болгарська православна церква розглядається професором КДА М. Петровим у статті «Початок греко-болгарської чвари і відродження болгарської народності». Вчений звертається до питання національної самобутності болгарського народу і конфлікту з греками, що на початку, на думку М. Петрова, мав церковно-канонічний характер, а вже згодом – політико-етнографічний. Але жоден з цих елементів не переважав «виключно в тому чи іншому періоді розвитку греко-болгарської чвари і не відкидав іншого елемента, а лише підкоряв його собі і закривав його собою на час» [144, с. 45].

М. Петров пише про утворення болгарської церковно-ієрархічної системи, що значною мірою віддалялась від грецької і впливала на питання політичного устрою Болгарії. Тобто, поява своєї ієрархії піднімала питання відродження болгарської народності, вживання болгарської мови на богослужіннях, поширення кола освічених людей.

Розвідка професора КДА Ф. Титова «Високопреосвященнійший Михаїл, архієпископ Белградський, митрополит Сербський» представляє дослідження, що стосується історії Сербської православної церкви. В ньому розглядається

постать окремого церковного ієрарха та історичні події, з якими зіткнулася церква за його життя і діяльності. Митрополит Михайл був вихованцем, а згодом почесним членом Київської духовної академії, яку він високо цінував за примирення науки з началами віри та вплив на національні православні церкви у греків, сербів, болгар та румун, пише Ф. Титов.

Православний мислитель зазначає, що діяльність Михайла «як митрополита сербського, була широка і багатостороння. Він дбав про піднесення Сербської православної церкви на ступінь самостійної і незалежної – автокефальної, про кращий устрій внутрішнього управління її» [165, с. 408]. Також Ф. Титов підкреслює зусилля, затрачені на підвищення рівня освіти як серед духовенства, так і серед народу, покращення матеріального становища духовенства, а також турботу про вдів та сиріт. Варто звернути увагу, що митрополит Михайл намагався встановити тісні зв'язки сербської церкви з православно-християнським світом, і створення автокефальної національної церкви було одним з перших кроків до цього.

Слід зупинитися також на дослідженнях, що репрезентують в «Трудах КДА» ректор Цетинської Семінарії М. Костич та випускник Цетинської богословсько-учительської школи Л. Попович, які були випускниками КДА. Твір Л. Поповича «Чорногорський владика Петро І», представляє собою історію Сербії за життя митрополита Петра І, що певною мірою торкається історії православної церкви. Дослідник зазначає, що через складні політичні обставини митрополит не мав змоги приділяти достатньо уваги церковним проблемам, але все ж відзначаються його зусилля «щодо покращення і виправлення тих безладів та несправностей, які він помічав у своїй церкві» [149, с. 229].

Праця М. Костича «Православна Сербська Церква в Австрії, з часу переселення сербів при Патріарху Арсенію III Чарноєвичу в 1690 році, до кінця XVIII ст.» (1869) називає подію зазначену у назві – «нова епоха церковно-народного життя православних сербів» [74, с. 281]. М. Костич зазначає, що Австрія була католицькою державою, а тому переселення православного

сербського народу стало вимушеним: через утиски турків на захоплених землях, що стосувались і буденного життя, і церковного. І все ж, незважаючи на формальні обіцянки австрійської влади, у 1765 році було знищено незалежне від константинопольського сербське патріаршество.

Зрештою М. Костиц пише, що несприятливі умови для Сербської православної церкви вплинули на посилення взаємозв'язку православ'я і народності у сербів, а також на дуже чітке виконання культових дій і обрядів, дотримання постів. Таким чином, автор показує значення православної церкви для сербів, як способу боротьби з асиміляцією.

Що стосується історії православної церкви, то вагомим дослідженням виступає праця професора КДА П. Ліницького – «Про православ'я як істинно-християнську віру», що розкриває питання співвідношення розуму та віри в православній церкві як в історичному контексті, так і в періоді сучасному мислителю. Причому православна церква, на думку мислителя, виступає в ролі прикладу взаємин науки та релігії, розуму та віри, а вища духовна православна освіта має головним завданням «невпинно трудитися над встановленням живого і діяльного взаємозв'язку і взагалі правильних відносин між інтересами наукової освіти та інтересами віри» [96, с. 513].

П. Ліницький вважає, що вивчення історії православної церкви є однією з умов зближення віри та розуму. Мислитель показує, що в різні часи співвідношення віри з наукою відрізнялось, і зазначає, що це відбувається внаслідок природного приросту знань людини, постійного виникнення нових наук, при цьому значення віри не нівелюється, але виникає необхідність підвищувати рівень богословської освіти відповідно до наукових потреб сучасності. Тоді церковно-просвітницькі питання можуть перейти на вищий ступінь розвитку, а саме: до морально-релігійної проблематики на висоті наукових здобутків.

Ще одним важливим питанням в історії православної церкви П. Ліницький вбачає державно-церковні відносини. Вчений переконаний, що вдала співпраця можлива за умови розуміння того, що «з точки зору державної

важливе значення має зовнішнє становище людини, приналежність її до відомого стану, переваги її за походженням, за майновим станом, а для Церкви важливішими за все повинні бути внутрішні властивості людини та її обдарування» [96, с. 522].

Отже, коли держава забезпечує матеріальний та формальний бік життя громадян, а церква є носієм і вихователем духовного ідеалу, тоді їх відносини набувають правильної форми. Мислитель відмічає про підпорядкування авторитету в православ'ї відбувається через свободу та переконання. Саме тому вважає православну церкву взірцем стосунків з державою.

Для П. Ліницького питання зв'язку православної церкви з державою, а православної віри з наукою постає необхідним для розкриття принципу, згідно якого православ'я не перетворює «людину в сліпе знаряддя непереборно діючої в ній надприродної сили, але визнає необхідною умовою спасіння благодатними діями через правильне використання людиною своєї свободи волі» [96, с. 525].

Аналізуючи розвідки, що стосуються інших християнських течій звернемо особливу увагу на дослідження А. Булгакова – вихованця, а згодом професора КДА, котрий розглядав католицизм, а також займався дослідженням наступних протестантських течій: англікан, методистів, мормонів, лютеран, кальвіністів, баптистів.

Католицизм мислитель розглядає у розвідці, яка присвячена державно-церковним відносинам у Франції [19]. А. Булгаков відзначає протиріччя у взаємозв'язку держави та церкви, і вважає, що їх можливо подолати, якщо остання не намагатиметься отримати світську владу, а буде діяти в межах морального впливу на народ.

В праці православного мислителя опис історичних фактів, які стосуються релігійної ситуації у тогочасній Франції, має достатню обґрунтованість. Питання віри, моралі, ставлення церковних організацій до держави та церкви до соціальних і економічних потреб народу – проблематика, що, на думку

А. Булгакова, роз'єднувала католицизм, оскільки існували різні церковні групи, які суперечили одна одній.

В іншій розвідці А. Булгаков порівнює католицизм, лютеранство (іноді позначається у православного мислителя як протестантизм) і кальвінізм (у А. Булгакова – реформатство) в контексті їх ідеалу суспільного життя, оскільки, на його думку, ці три релігійні течії одні з найрепрезентативніших у сенсі відношення релігійної течії до розуміння таких понять, як держава і церква [15].

Мислитель визначає ідеал католицизму у встановленні всесвітньої теократії, оскільки церква повинна мати владу над державою. Такий ідеал визначає папу Римського як законодавця, що може вирішувати будь-які суспільні питання, оскільки вони безпосередньо пов'язані з питаннями віри та моралі. Мислитель не погоджується з таким визначенням, оскільки ідеал католицизму, на його думку, матеріалізує церкву.

Ідеал кальвінізму, на думку А. Булгакова, теж в єдності держави і церкви, проте в цьому випадку церква спрямована на перетворення закону Божого в закон державний і саму державу. Засобом втілення цього ідеалу є дисципліна церкви, що має зайняти місце державного законодавства. Таким чином, закон Божий має перетворитись на закон держави. А. Булгаков переконаний, що такий суспільний ідеал не надає свободи волі людині та обмежує людину і суспільство в їх правах.

Стосовно суспільного ідеалу в лютеранстві, то тут через намагання уникнути поглинання держави і суспільства релігійною общиною виникає інша крайність, вважає мислитель. А саме: цезарепапізм, за якого «сфера релігії та суспільного життя підлягають віданню цивільної влади» [15, с. 96]. За такими твердженнями стоїть уявлення про ідеал глави християнського суспільства як правителя, що має «роздуми про релігію країни, тому що релігія головна умова всезагального народного добробуту» [15, с. 98]. А. Булгаков вважає, що цей ідеал приведе до повного підкорення релігійного життя державному

управлінню, а надприродного елементу християнського суспільства – природному елементу людського життя.

А. Булгаков приходять до думки, що ідеали, представлені у католицизмі, кальвінізмі та лютеранстві, не надають гармонійного вирішення державно-церковним відносинам. Мислитель вважає, що світська влада повинна бути відокремлена від церковної, хоча й не заперечує, що церква як установа завжди буде у взаємодії з суспільством та державними установами, оскільки метою останніх є сприяти матеріальному та духовному розвитку людини, що частково співпадає з призначенням церкви, однак остання, окрім всього іншого, має бути, вважає А. Булгаков, духовним виразником суспільних проблем.

А. Булгаков пише ряд праць з історії англіканства, а також про релігійне життя Англії. Мислитель зазначав про те, що Англія майже виключно протестантське суспільство, але вважав, що там головною проблемою є те, що церква на початку XVII ст. виступала як державна установа, оскільки навіть питання про віровчення вирішувала держава. А. Булгаков переконаний у тому, що «...таке становище не могло не засмучувати кращих представників англіканства і не викликати у них бажання виступити борцями проти поневолення церкви державною владою» [17, с. 441].

Щодо протестантизму, що мав місце в Англії, А. Булгаков пояснює, що це віровчення не можна назвати ані католицьким, ані лютеранським, ані кальвіністським через внесені до нього зміни. Після жорстоких переслідувань протестантизму англійський народ відвертається від католицизму, але не приходять до певної протестантської течії, а утворює державне сповідання Англії (established Church of England) – англіканство.

Мислитель вважає, що англіканство постає як специфічний вид протестантизму, що був визнаний народом: деякі визнали сповідання, вважаючи його істинним, інші – через невизначеність і можливість широких трактувань, що дозволяло суміщати найбільш протилежні релігійні погляди.

Видається необхідним звернутися до «Нарисів історії методизму» – працю А. Булгакова, що містить глибокий аналіз даної релігійної течії і налічує

понад 600 сторінок, що дозволяє її назвати монографією. А. Булгаков починає дослідження з визначення поняття методизму і причин та часу його появи. Отже, часом його появи А. Булгаков називає початок XVIII століття, засновники – брати Джон і Чарльз Веслі, а причину виникнення методизму мислитель вбачає в необхідності підняти рівень духовності та релігійно-морального духу суспільства, і особливо – духовенства. І тут вчений відзначає, що методизм постає як боротьба з крайнім раціоналізмом та деїзмом.

А. Булгаков визначає методизм як «явище релігійне: викликане воно релігійними потребами, направляється до релігійних цілей і здійснюється за допомоги релігійних засобів» [18, с. 185], і характеризує позитивні риси методизму: підвищення ролі особистості у релігійно-моральному відношенні, невинне прагнення до встановлення гармонійних відносин у співвідношенні «Людина-Бог».

Детально розбирає А. Булгаков також питання богослужіння методистів, оскільки хоче з'ясувати, чому воно користувалось значною популярністю в свій час. Мислитель зазначає, що за основу божої служби був взятий англіканський службеник (common-prayer-book) з доданими гімнами і молитвами, що складені братами Веслі. А основна лінія богослужіння, яка приваблювала людей, хоча одночасно ж їх і лякала, мала есхатологічне спрямування.

З одного боку, А. Булгаков називає методизм виключно англійським фактом, в тому сенсі, що це наклало на нього своєрідний відбиток і виділяє його серед інших релігійних течій. З іншого, – вважає, що методизм зміг би об'єднати всі існуючі протестантські церкви, оскільки питання догматики і церковного влаштування не суттєве для цієї релігійної течії, на противагу особистому догоджанню Богу. Методизм, вважає мислитель, доводить до найвищих «меж суб'єктивність у справі релігії» [18, с. 173].

У розвідці, присвяченій історії «Церкви Ісуса Христа святих останніх днів», яку А. Булгаков називає «мормонство», мислитель зазначає, що ця течія виникає у 1827 році, її засновником називає – Йосифа Сміта, що першопочатково належав до методизму. Й. Сміт започатковує мормонство,

виходячи з ідеї, що він пророк, який має відновити істинне вчення Ісуса Христа, що особисто являвся в Америці після воскресіння проповіднику племені «нефітів» – Мормону.

Крім загальної інформації про згадану протестантську течію, А. Булгаков також розкриває історію її розвитку. Зазначаючи, що після смерті Й. Сміта мормонів очолив Б. Юнг, який у 1847 році здійснив переселення мормонів до Соляного озера, де була створена «земля обітована» під назвою «Новий Сіон» або «Новий Єрусалим».

У 1852 році серед мормонів було введено «небесний закон про шлюб», що означав дозвіл на багатоженство з необмеженою кількістю дружин. Б. Юнг посилався на те, що у Біблії немає на це заборони, навпаки це «необхідність для "народу святого" розмножуватися, як пісок морський, тобто поширювати істинну церкву Христову [16, с. 292], а також на те, що це «засіб до зростання на землі царства Христового, а отже і один із засобів до досягнення небесного Його царства» [16, с. 293]. На момент написання статті (1896 рік) А. Булгаков зазначав, що кількість мормонів складала приблизно 300 тисяч.

Загалом, А. Булгаков детально подає витоки та історію течії. Мислитель відзначає неабиякі організаторські та адміністративні здібності Б. Юнга і вважає, що після його смерті, не отримавши подібного лідера і нового відлюдного місця, де вони могли б втілювати свої державні та суспільні ідеали, «мормонство» фактично може зникнути. А. Булгаков зауважує, що «мормонство» належить до історії релігійного життя американського народу, а також частково впливає на релігійну картину Швеції та Данії, оскільки там ця релігія мала найбільше поширення.

Також А. Булгаков пише статтю про баптизм, головною особливістю якого називає заперечення хрещення дітей. Формування баптизму вчений пов'язує з XVI ст., тобто часом Реформації, але зазначає, що представники баптизму вважають інакше і пов'язують походження своєї релігійної течії з апостольським періодом християнства, обґрунтовуючи це тим, що апостоли хрестили тільки дорослих і лише через занурення, а не обливання.

Православний мислитель вважає, що це неможливо довести, оскільки в Священному Писанні немає прямих вказівок на апостольську практику при хрещенні.

Попередником баптизму А. Булгаков називає Тертуліана, одного з перших християнських богословів, який був прихильником монтанізму – однієї з ересей раннього християнства. Тертуліан, як і баптисти, виступав за повернення вищої віри апостольського часу. Водночас монтанізм, в основі якого лежали очікування близького пришествя Христа, поклоніння Святому Духу та аскетизм, не вимагав хрещення тільки дорослих, тому Тертуліан з запереченням хрещення дітей виступає відокремлено. Зрештою, А. Булгаков вважає, що роздуми Тертуліана суголосні з баптистськими, проте він не розглядав хрещення дітей як нововведення в церковну практику.

Ще однією особливістю баптизму А. Булгаков називає ставлення до церкви. Християнська община для них – це сукупність істинних учнів Христа, що влаштована згідно Слова Божого. До своєї общини баптисти приймають через хрещення, але заперечують твердження Лютера про відмінність між церквою віруючих (вона невидима) і церквою хрещених (видима спільнота християн).

Головною відмінністю між баптизмом і православ'ям, наголошуваною А. Булгаковим, є те, що для першого віра, хрещення, спасіння – це послідовність, а для другого взаємопов'язані речі. Загалом, базовими поняттями баптизму, що поєднують його відгалуження, православний мислитель називає безумовну свободу віросповідання, визнання абсолютного значення Святого Письма та вчення про хрещення.

Таким чином, А. Булгаков проводить суттєвий науковий аналіз ряду протестантських течій, що характеризує його як вченого з різнобічними поглядами. Його працям властиві значне використання компаративного методу і звернення до раціонального підходу. А вказані риси стосовно розкриття особливостей релігій, як було зазначено вище, є якостями, що наближають мислення представників КДА до релігієзнавчого.

Серед мислителів КДА, крім А. Булгакова, протестантські течії розглядає також В. Певницький, що представляє в працях загальний стан сучасного йому протестантизму. Вчений пише: «Життя протестантизму не скам'яніло нерухомо в тій формі, яку воно отримало з-під руки Лютера і його найближчих помічників, і що воно має постійну мінливу історію, яка веде його до далекого результату, ще не визначеного тепер навіть з приблизною точністю» [142, с. 48]. В. Певницький зазначає про те, що протестанти Німеччини намагаються впорядкувати свій церковний устрій і відділитись від державного управління. Мислитель пов'язує це із загальним демократичним рухом в країні і вважає, що це природній шлях розвитку протестантизму.

В. Певницький пише також про створення в м. Баден у 1863 році протестантами такої організації, як Християнське товариство для примирення віросповідань (Interconfessionaler christlicher Verein). Організація, на думку В. Певницького, має натхненну і вагому мету: по-перше, об'єднати сили християнських течій для правильного пізнання людьми християнських істин із застосуванням їх у практичному повсякденному житті, а по-друге, виступати проти появи і посилення ворожості між християнськими віросповіданнями. Проте, незважаючи на високі мотиви, організація не має достатніх засобів втілення своїх постулатів, переконаний В. Певницький. Аналізуючи тогочасний світ, він приходить до думки, що об'єднання всіх християнських церков можливе лише за умови абсолютного індеферентизму або повного спокою, що залишається неможливим.

Окрема розвідка В. Певницького присвячена розгляду лютеранства. Ця релігійна течія виникає як спроба виправлення католицької церкви, вважає В. Певницький. Вона здійснила реформу всіх аспектів церковного життя, тоді як необхідність змін була лише в ієрархії, богослужінні і моральному житті християн. Лютер орієнтувався на первинну апостольську церкву, але, на думку В. Певницького, це надто невизначене поняття, щоб проводити зміни в церковній організації, звертаючись до нього. Неможливо реалізувати такі зміни й через орієнтацію на місця з Біблії, що має лише «початки і підстави

християнського віровчення і всього християнського життя; тут тільки натяк на чин християнського богослужіння та церковні ієрархічні статuti» [139, с. 113]. Лютеранство розглядається В. Певницьким в критичному контексті, але вчений зазначає догматичні особливості даної релігійної течії, розкриває їх значення.

Мислитель пише про те, що лютеранство скасовує таїнство священства, пояснюючи це тим, що всі віруючі є священством після таїнства хрещення, а богослужіння провадять проповідники, котрі не знаходяться за статусом вище мирян. Крім таїнства хрещення, лютерани визнають таїнство євхаристії (причастя) з дійсною участю Ісуса Христа. Для послідовників вчення Лютера єдине, що потрібно людині для спасіння, це віра як благодать, що допомагає подолати первородний гріх.

В. Певницький не погоджується з таким твердженням і вважає, що, крім віри, мають значення також справи людини. Догматична різниця лютеранства з православ'ям спонукає В. Певницького як православного богослова не вносити лютеранство в межі християнства, проте дослідження мислителя представляють матеріал для дослідження протестантизму і відрізняються глибоким науковим аналізом.

Таким чином, для творчості мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття християнство виступає ключовою темою історико-релігієзнавчих досліджень. Їх твори вміщують як різноманітні аспекти дослідження православ'я, так і католицизму та протестантизму. Нерідко речники КДА здійснюють такі розвідки, вдаючись до порівняння інших течій з православ'ям. Зрозуміло, що православ'я виступає для речників КДА істинною релігією та найбільш досліджуваною християнською течією. Мислителі звертаються до аналізу національних православних церков, як явища, що породжує єдність у різноманітті, розглядають православ'я як ідеал суспільного життя та державно-церковних відносин.

Разом з тим, аналізуючи інші гілки християнства, мислителі КДА виявляють вищий ступінь терпимості по відношенню до протестантизму, ніж до католицизму, оскільки в протестантизмі вони відзначають переважання

вільного дослідження релігії і як наслідок більш терпимого ставлення до інших віросповідань. Аналізуючи протестантизм, київські академісти звертають увагу на значення особистої свідомості та втілення образу Божого в людині.

Одночасно католицизм має спільну рису з православ'ям, якої, на думку філософів КДА, немає в протестантизмі. Це наявність історичного авторитету, що споріднює його з православ'ям. Приміром, лютеранство розглядається як необхідна спроба вдосконалення католицизму, але надмірна у своєму вияві. Проте толерантність до протестантизму вища, а кількість досліджень, присвячених різноманітним протестантським течія, така значна, можливо, тому, що на стратегічному рівні це був спосіб послаблення католицького впливу.

Загалом, магістральна тематика досліджень київських духовно-академічних філософів глибоко розкриває зовнішні та внутрішні прояви християнських течій не лише з точки зору релігійних відмінностей, але й через історичні та адміністративні особливості.

3.3 Дослідження феномену нехристиянських релігій у творчості мислителів КДА

Незважаючи на те, що провідне місце в історико-релігієзнавчих дослідженнях мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття займають різноманітні християнські течії, проте розвідки, присвячені нехристиянським релігіям, виступають значними науковим дослідженнями.

В контексті аналізу феномену нехристиянських релігій в межах розвідок мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття, необхідно зауважити дослідження С. Диминського – знавця єврейської літератури та дослідника іудаїзму, що закінчив КДА зі ступенем магістра богослов'я [49-50]. Розглянемо працю С. Диминського «Дослідження про Талмуд», в якій дослідник починає аналіз Талмуду з коротких відомостей про нього і поступово переходить до визначення його впливу на релігійну свідомість прихильників іудаїзму.

Мислитель відмічає, що «Талмуд являє собою багатюще зібрання для вивчення релігійних понять як давніх, так і більшої частини нинішніх євреїв; понад те на підставі поданих Талмудом вказівок можна зрозуміти не тільки історію народу єврейського, особливо від часів маккавейських до початку розселення євреїв, але історію та побут східних народів взагалі» [50, с. 107].

Важливо також, що С. Диминський як православний мислитель звертається до розгляду значної кількості протиріч у Талмуді, і все ж водночас не лише не заперечує, а вказує на те, що в основі талмудизму лежать високі цілі і відзначає їх відповідність «духові закону і волі законодавця» [50, с. 112]. Щодо впливу Талмуду на релігійну свідомість іудеїв та на іудаїзм загалом, можна виділити погляди мислителя на зазначену релігію як на таку, що має значну схильність до ретельного виконання закону, прописаного в священному тексті, у відношенні до всіх сфер людського життя та побуту.

Така риса призводить, на думку С. Диминського, до зародження пошуків особливого сенсу в зовнішньому вираженні закону на священній мові: «У справі закону важливе не лише визначення його, не лише діяльність по визначенню закону, але й сама форма, в якій виражено відоме визначення, кожне положення закону, кожна літера» [50, с. 112].

Використання тих чи інших понять, різних співвідношень слів, різного розташування літер, їх форми, величини та розташування, їх схожості одна на іншу – мають глибинний і втаємничений сенс, вважає мислитель. Саме з такого намагання побачити незриме та через оригінальність споглядання єврейських мислителів постає каббалістична філософія. Мислитель наводить каббалістичні прийоми тлумачення в Талмуді того, що не можливо витлумачити. Це примирює талмудистів, які достатньо суворо дотримуються формальності закону, з каббалістами, що розглядають закон як своєрідну оболонку для його внутрішнього прояву, розуміння якого вважають провідним, пише С. Диминський.

Мислитель відзначає, що головні авторитети Талмуду були знайомі з таємницями каббали, а видатні особистості каббали майже повністю згодні з

поглядами талмудистів. Такого роду зближення розумілось єврейськими мислителями як атрибут, що свідчить про глибину і всебічність закону. Духовно-академічний філософ не погоджується з таким твердженням і відзначає переважання в Талмуді зовнішнього над внутрішнім. Втім, коли пише про поділ Талмуду на дві частини: *галаху* і *агаду*, то все ж згоден з попередніми дослідниками, які вказували на незаперечне «всесвітньо-історичне значення цієї пам'ятки, на наукову гідність Талмуду, на високий рівень освіти євреїв в епоху складання Талмуду» [50, с. 128].

Щоб зрозуміти Талмуд С. Диминський вважає необхідним вивчення єврейського споглядання і світогляду загалом і визнає догмат про прихід Месії одним з найважливіших в іудаїзмі. Мислитель зазначає, що незважаючи на те, що з цим догматом погоджуються не всі рабини, – це складає основу для іудаїзму. Важливим є також те, що Талмуд забороняє намагатись визначати час приходу Месії.

Деякі місця в Талмуді критикуються мислителем, однак побіжно. Так, С. Диминський відзначає трактування їх деякими єврейськими мислителями або рабинами алегорично, а не дослівно. Мислитель також пише, що за висловом Мойсея Маймоніда, агади, взяті буквально, можуть втратити сенс, який було приховано вчителями закону через замкнення глибоких істин у прості форми легенд і у такий спосіб виявляється, з одного боку, можливість сховати істину від тих, хто недостойний сприймати її, а, з іншого, це засіб для вправ розуму єврейського народу «в розкритті та з'ясуванні закону божественного» [50, с. 140].

Завершаючи працю, присвячену Талмуду, С. Диминський робить підсумок про його наукове значення, стверджуючи, що поряд з визнанням прихильниками його божественного походження та божественного достоїнства, вони покладаються на можливість віднайти в Талмуді всі невіршені питання науки та людського мислення. С. Диминський аргументує думку, що Талмуд містить значну кількість інформації, яка стосується медицини, астрономії та математики. Водночас мислитель вважає, що основне наукове спрямування

Талмуду, з точки зору його послідовників, розкривається через його каббалістичний аспект, оскільки він дозволяє віднайти в Талмуді багато істин, що не помітні відразу, але можуть бути відкриті розумом, який достойний зрозуміти приховані істини.

Загалом, праця С. Диминського «Дослідження про Талмуд», надрукована в «Трудах КДА» за серпень 1868 року – це перша російськомовна розвідка на дану тему, а її автор – один з не багатьох тогочасних дослідників іудаїзму, хто міг читати його священні пам'ятки на івриті. Більше того, теоретичні побудови мислителя вміщують значний обсяг матеріалу, що досліджено з точки зору історичного та раціонального підходу. Ще однією важливою особистісно-професійною рисою С. Диминського, з огляду на тодішні часи й умови, був заклик мислителя до вивчення іудаїзму на основі його пам'яток мовою оригіналу, і відповідно до сильної мовної та культурної підготовки спеціалістів у зазначеній сфері.

Серед мислителів КДА до аналізу іудаїзму звертався також І. Малишевський, що представляє статтю, яка стосується значення догмату про прихід Месії в сучасному іудаїзмі [106]. І. Малишевський пише про те, що один із сучасних йому єврейських рабинів, Аарон Пумпянський, відзначає, що нерідко вагу цього догмату в іудаїзмі обстоювали дослідники, що намагались показати негативні аспекти цієї релігії, а також, що один з визначних талмудистів, Рабі-Гаштель, зовсім заперечує це вчення. Більше того, хоча інші талмудисти не підтримують цю точку зору, але на основі неї авторитетний іудейський мислитель Йосиф Альбов у праці «Основи віри» пише, що цей догмат не є головним в іудаїзмі, а той, хто його зовсім заперечує, не є віровідступником.

Таке зауваження рабин Аарон Пумпянський, на думку І. Малишевського, повідомляє, щоб показати несправедливість зауваги, що догмат про прихід Месії заважає іудеям зближатись з «іновірним їм елементом» [106, с. 114], що можна назвати «протиріччям всієї історії єврейського народу» [106, с. 114].

Втім, І. Малишевський вважає, що зазначений догмат є головною відмінністю сучасного йому іудаїзму та християнства, і, звичайно, як православний мислитель не може не підкреслити, що згідно християнського віровчення вже виконано давні пророцтва про прихід Ісуса Христа, як спасителя. Для іудаїзму ж, що заперечує таке тлумачення пророцтва, характерна віра в те, що прихід Месії відбудеться в майбутньому.

Що стосується іудаїзму, відмітимо також дослідження М. Поснова. В розвідці мислителя «До характеристики внутрішнього життя іудейства після полону» проаналізовано взаємодію двох факторів: надприродного та природного, які, на його думку, впливали на історію ізраїльського народу і відповідно на розвиток іудаїзму. М. Поснов розглядає іудаїзм та історію ізраїльського народу в період після Вавилонського полону, оскільки православний мислитель переконаний, що «з об'єктивно-культурної точки зору, епоха після полону є вельми знаменним часом в історії розвитку національної самосвідомості ізраїльського народу» [152, с. 630]. Зокрема, важливою подією в цей період виступає виникнення Талмуду, який, на думку мислителя, слугував об'єднуючим фактором в багатовіковому існуванні ізраїльського народу без держави та території.

Зрештою М. Поснов приходять до висновку, що іудаїзм спочатку був універсальною релігією, а національною став пізніше. Мислитель вважає, що іудаїзм час від часу знову наближався до універсалізму через культурні взаємозв'язки ізраїльського народу при збереженні віри в єдиного Бога. Також М. Поснов відмічає взаємозв'язок іудаїзму з язичництвом через взаємообмін у сфері культури та релігії. Тому виникає поєднання релігійних вірувань іудаїзму з ідеями грецької філософії, що найяскравіше виражено у александрійських іудеїв. Поєднання старозавітного одкровення з грецькою філософією мало значний вплив на подальший розвиток історії релігії, оскільки впливає на становлення християнства, вважає М. Поснов.

У межах дослідження нехристиянських релігій відмітимо також напрацювання Д. Горохова, який у 1910 році закінчив КДА зі ступенем

кандидата богослов'я. Д. Горохов представляє розвідки, присвячені питанню співвідношення буддизму та християнства [43-44]. У працях широко розкрита догматика буддизму та роль особистості Будди, яка, на думку дослідника, мала визначальний вплив на буддизм.

Перший розділ дослідження Д. Горохов присвячує опису життя та особистості Будди згідно буддійських легенд, поділяючи його на певні періоди: від народження до відкритого виступу з проповіддю про спасіння, його суспільно-проповідницьке життя, моральні якості Будди, його смерть і обоготворення, а також змальовує загальну картину сучасного мислителю вшанування Будди. Д. Горохов розглядає особистість Будди як вчителя-проповідника, що відкрив шлях до спасіння, що мало б свідчити для послідовників буддизму про те, що православний мислитель намагався провадити дослідження максимально утримуючись від оціночних суджень та проявляючи незаангажованість.

Другий розділ постає більш критичним по відношенню до буддизму і апологетичним до християнства, проте теж може бути корисним при вивченні історії буддизму. Він розпочинається з доведення історичного існування Будди. Мислителем відзначено, що такі дослідники буддизму, як С. Келлог та В. Кожевніков вважали, що достовірних відомостей про Індію часів життя Будди немає. Серед орієталістів існувала теорія, що основу буддизму складає натуралістичний символізм, тобто дана релігія розвинулась природнім шляхом і легенди про засновника виникли пізніше на підставі різноманітних матеріалів.

Дослідники Г. Кольбрук та А. Ремюз прирівнювали Будду до грецького Бахуса, Піфагора, Зороастра, єгипетського Тота, зазначає Д. Горохов. Але мислитель переконаний, що таке уподібнення викликане слабким знайомством авторів з літературними пам'ятками Індії. Проте навіть після більш глибокого ознайомлення європейських дослідників з письмовими джерелами буддизму алегорична теорія залишається в силі. Мислитель посилається на І. Роде, А. Шифнера.

Д. Горохов переконаний, що «буддійська легенда, безсумнівно, мала історичну підкладку, і нехай історико-хронологічний матеріал про засновника буддизму вкрай убогий і недостатній, моральна та духовна індивідуальність його настільки велична і так виразно стоїть перед очима, що її не можна було вигадати» [44, с. 196]. Факти, що свідчать про це, мислитель віднаходить у джерелах джайнізму та брахманізму, що байдужі до всього, але зберігають дані про Будду як вчителя.

Взагалі, співвідношенню буддизму і джайнізму Д. Горохов приділяє окрему увагу. Православний мислитель зауважує про існування думки у дослідників А. Мензіса, І. Мінаєва, що ці релігії мають багато спільного у внутрішньому дусі і характері релігійного вчення, в історичних умовах походження й існування. Аналізуючи дану теорію, А. Мензіс приходять до висновку, що Будда був лише популяризатором вже відомої системи, якою, швидше за все, був джайнізм.

Д. Горохов не погоджується з такими думками, і вважає, що оригінальність у вченні Будди все ж присутня. Вона, на думку вченого, виявляється через спосіб і образ, з якими Будда представив своє вчення. Саме Будда вперше виступає в якості вчителя всіх країн і всіх людей, а також він перший «філософську істину перетворив на морально-практичне вчення», вважає Д. Горохов [44, с. 307].

Мислитель переконаний, що інноваційність буддизму полягає у двох положеннях: по-перше, підвищення ролі моральної поведінки людини, по-друге, морально-практичний універсалізм, що дозволив дотримуватись буддизму незалежно від каст чи народності. Д. Горохов зазначає, що Будда утворює оригінальний синтез різних релігійних течій, і саме це сприяє розповсюдженню буддизму поза національні кордони.

Питання історичності особистості засновника буддизму перетікає в питання походження та характер буддійської священної писемності. Д. Горохов пише, що навіть серед буддистів є різні точки зору про авторство цих книг. Так, тибетці вважають, що склали священні тексти три головні учні Будди, а

непальці, – що сам Будда склав, написав і відредагував книги. В будь-якому випадку, як свідчить буддійський «Катехізіс» (так Д. Горохов називає священні тексти буддизму), буддисти не визнають своїх священних книг богонатхненними, а вшановують їх через те, що там присутній закон, пізнання якого веде до спасіння, зазначає Д. Горохов.

Мислитель пише, що з часом священні буддійські палійські тексти, після того як політичне життя Індії переміщається зі сходу на захід, а паралельно з ним і буддизм, перекладаються на санскрит. Він посилається на працю М. Мюллера «Стружки з німецької майстерні», зазначаючи, що буквальный переклад текстів завжди був чужим для східних умів. А коментарі долучали все ширшу сферу людських знань і зрештою в них, крім теодицеї, етики і космогонії, постають астрономія і астрологія, хімія і алхімія, фізіологія і психологія, фізика, фармацевтика, природознавство, історія і юриспруденція. І в результаті – у північних і південних буддистів виникла значна відмінність у змісті священних текстів.

Наступне питання, що привертає увагу Д. Горохова, чи можливо назвати буддизм релігією, якщо Будда не визнавав Бога-творця. Для православного мислителя це не можливо, тому він переконаний, що буддизм виступає феноменом в історії релігій, оскільки жодне з визначень релігії не підходить для буддизму. Буддизм можна назвати релігією лише у розумінні Л.,Фейєрбаха, якщо розуміти під релігією ставлення людини до самої себе, вважає Д. Горохов.

Філософ зазначає, що М. Мюллер в праці «Природна релігія» пише про віднаходження ним у санскриті слова, яке відповідне поняттю «релігія» – це «дамма». У буддистів воно використовується тільки у зв'язку з вченням Будди, дана категорія об'єднує все, що відноситься до блаженства, це закон, який приходить до нас ззовні. Проте це судження для Д. Горохова тільки підтверджує, що буддизм не має зв'язку з абсолютним і тому, вважає мислитель, не є релігією.

Також мислитель переконаний, що буддизм не можна назвати і філософією, і в цьому випадку звертається до поглядів відомого буддолога

С. Ольденберга, який писав про те, що Будда не лише не займався створенням філософського світогляду, але й до філософії з її найсуттєвішими питаннями відносився іронічно. Також Д. Горохов посилається на працю, яка стосується індійської філософії, професора КДА О. Новицького. В даній роботі відмічено, що в Індії існують лише зародки філософії, людська думка тут тільки підходить до логічного впорядкування.

Водночас Д. Горохов визнає еволюцію буддизму і трансформацію його в релігію через обожнення Будди. Він пише: «Пантеїстична філософія моралі перетворилася в релігію з надзвичайно складним та розвиненим ритуалом» [44, с. 430]. Разом з цим перетворенням, на думку Д. Горохова, постає і культова практика буддизму, до якої входять молитви, жертвоприношення (звичайно без кровопролиття тварин і знищення рослин), культ реліквій.

Загалом, буддизм, у порівнянні з християнством, для Д. Горохова не має вірних коренів і тому не може претендувати на вказівку шляху до спасіння. З іншого боку, Д. Горохов враховує, що буддизм являв раніше і продовжує становити нині значний вплив на релігійне життя і мораль народів Азії. Не відкидає мислитель і думки про те, що буддизм позначається на поглядах людей із середовища захисників і послідовників християнства.

Праця Д. Горохова представляє значний інтерес з точки зору історико-релігієзнавчих досліджень в межах духовно-академічної традиції, адже в ній мислитель користується історичним та компаративним методами дослідження релігії, робить посилання на відомих та авторитетних науковців. Сам Д. Горохов зазначає з цього приводу: «Загалом, якщо ми не змогли зібрати всього, що написано про буддизм, то лестимо собі надією, що роботи без яких «не може обійтися жоден серйозний працівник у сфері буддизму» нами були вивчені належною мірою» [44, с. LX].

Цікавими з точки зору історико-релігієзнавчих студій є дослідження А. Гассієва. Мислитель на ступінь кандидата богослов'я представив роботу під назвою «Коран, його походження і формування». Аналізуючи Коран, А. Гассієв вважає необхідним вказати не лише внутрішню його структуру, але й «на якому

релігійному ґрунті народилися ідеї, висловлені ним» [29, с. 274], тобто зовнішня сторона дослідження вміщує причини виникнення ісламу, як вчення представленого у Корані.

Мислитель відзначає, що Коран у нинішньому вигляді виникає поступово. Тому аналіз його походження та утворення дозволяє розглянути арабське світосприйняття як релігійну основу ідей, що представлені в ньому. А. Гассієв пише про те, що араби випереджали інші народи рівнем суспільного влаштування та розвитком культури.

Релігійно-філософські уявлення та поезія (дидактична та епічна), на думку А. Гассієва, тривалий час переважають над дослідженнями природи, що вміщують багато забобонів. Мислитель це пояснює особливістю східного духу, східного ходу думок та їх вираження, і заважає, що це яскраво проявляється у Корані, що для арабів було найвагомішим доказом його божественного походження.

Виникнення ісламу, зауважує мислитель, було сприйнято арабами як прихід Месії. А. Гассієв пише, що іслам за 20 років існування став могутньою та загальновизнаною релігією, і віднаходить цьому дві причини: політичну та релігійну. Перша причина виражалась в тому, що іслам постав об'єднуючим фактором, що припинив міжусобні війни в Аравії і дозволив дати відсіч зовнішнім нападникам. Завдяки своєму громадянському акценту, вчення ісламу здійснило поштовх до утворення теократичної держави на основі Корану. А. Гассієв вважає, що майже всі послідовники Мухаммада (у мислителя – Магомет) і навіть деякі з його помічників мали більше політичних розрахунків, ніж сам релігійний пророк.

Щодо релігійної компоненти А. Гассієв зазначає про те, що араби на час постання ісламу притримувались не однієї релігії. Мислитель позначає їх як язичництво, причому виділяючи два види – чисте та грубе. Чисте язичництво або язичництво сабеїв спочатку передбачає віру в єдиного бога, але пізніше, намагаючись скласти поняття про нього, пояснити його буття і якості,

виникають уявлення про нижчих богів, зіркових чи планетних духів, що поступово перетворюються в культ зірок безпосередньо.

Відзначає мислитель у сабеїв і моральні погляди та релігійні обряди, а також їх віру в муки після смерті, хоча й тимчасові – через 9 століть душі милістю Бога мали звільнитися з пекла. Із християнських обрядів у сабеїв було хрещення, тому їх іноді називають послідовниками Іоанна Хрестителя (Іоанітами), що також є їх самоназвою.

Грубе язичництво, на думку А. Гассієва, поєднувало в собі різні точки зору на ставлення Бога до світу і людини. Перша точка зору представляє світ як не створений, а як такий, що виник сам по собі. Смерть сприймалась як перехід в інші форми існування, були вірування в метемпсихоз, заперечення особистого безсмертя та майбутнього воскресіння – на противагу іншим поглядам, що визнавали їх, а також створення світу творчим актом Бога.

А. Гассієв пише і про вплив різних релігій на іслам та написання Корану. Серед них зороастризм та іудаїзм, що мав значний вплив на жителів Аравії, особливо за рахунок економічних факторів. Пізніше від інших релігій в Аравії постає християнство. Його розповсюджують в основному монофізити, які після встановлення християнства як державної релігії і з початком гонінь на єретиків переселялись.

Хоча, звичайно, крім монофізитів, в Аравії були також аріани, несторіани, колліриди (вшановували Діву Марію нарівні з Богом), маріаміти (крім Бога Отця, вважали також Ісуса Христа і Діву Марію богами), були також послідовники поглядів на Діву Марію як обов'язкове доповнення Трійці. На думку А. Гассієва, всі ці різнобічні ідеї стали однією з причин, чому Мухаммад «суворо формулював свій догмат про єдиного Бога» [29, с. 162].

Відзначає вчений вплив євонітів, що називали себе християнами, але насправді, на думку А. Гассієва, їх вчення ближче до іудейського – визнавали Тору, одне євангеліє від Матвія, Ісуса вважали сином Йосифа і Марії. Були серед них і ті, хто вважав Ісуса народженим від Марії чудесним способом, але не божественним. Це спричинило вплив на іслам, проте багато містичних

особливостей евеонітів так і не були сприйняті ним. Серед них – сходження на Ісуса Христа під час хрещення Святого Духу, зв'язок Адама й Ісуса, що був по тілу тим же Ісусом. Поряд з евеонітами були присутні й есеї, що говорили про ряд пророків – Авраам, Ісаак, Іаков, Мойсей (пророки розуму), а також Аарон і Ісус (пророки істини).

Християнство мало своїх послідовників в Аравії, але воно суперечило поглядам арабів догматами про Трійцю і втілення. Язичництво та християнство могли утворити еклектичну форму релігії, вважає А. Гассієв, але Мухаммад виступає ініціатором докорінної релігійної реформи.

Найбільш небезпечними ворогами для нової релігії, констатує А. Гассієв, виступали еклектизм та індиферентизм. Оскільки, перше явище – стояло на філософському підґрунті, а друге – взагалі заперечувало істинну релігію, відкидаючи все. Тоді як головна підтримка нової релігії полягала в людях, котрі були у пошуках істини та вагались між існуючими релігіями.

В даному контексті А. Гассієв звертається до дослідження А. Шпренгера, австрійського сходознавця, який аналізував біографію Мухаммада. Православний мислитель зауважує, що А. Шпренгер, вважає важливим для становлення ісламу виокремлення особливого класу людей, які називали себе ханіфами. Оскільки вони намагалися питання всіх релігій звести до вчення про єдиного Бога (монотеїстичний синкретизм). До ханіфів належав Мухаммад, зазначав А. Шпренгер, тому їх вчення в подальшому майже повністю переходить в іслам.

А. Гассієв не погоджується з твердженнями А. Шпренгера, коли останній розглядає процес еволюції ісламу, надаючи провідну роль не особистості Мухаммада, а обставинам часу і арабському світосприйняттю («духу»). Також А. Гассієв заперечує визначальну роль ханіфів для становленні ісламу. Вважає, що ханіфи не становили окремої релігії, а були людьми, які заперечували сучасні їм релігії з їх обрядами та забобонами. При цьому мислитель не заперечує, що вони зберегли ідею єдиного Бога і загробного життя, але впевнений, що лише на основі цих ідей не можна вважати їх окремою релігією.

Становлення ісламу, за А. Гассієвим, відбувається на основі існування двох напрямків релігійного спрямування – людей, що задоволені існуючими релігіями (іноді в дещо зміненому вигляді) та людей, які були спрямовані на докорінну релігійну реформу. Мухаммад виступав провідним виразником ідей другого напрямку та визначив напрямок релігійних змін, вважає А. Гассієв.

Саме в такому контексті мислитель присвячує значну увагу дослідженню особистості Мухаммада в сенсі її значення для ісламу. А. Гассієв вважає, що серед мусульманських біографів більше уваги особистості Мухаммада приділяють шиїти, ніж сунніти, але всі вони описують засновника своєї релігії як ідеал людини. Сам мислитель пише про те, що Мухаммад цікавився різноманіттям і протиріччям існуючих релігій. Це привело його до їх глибшого вивчення та самоосвіти, а потім до здійснення релігійної реформи.

А. Гассієв називає чотири аргументи на користь того, що засновник ісламу був щиро впевнений, що він божественний посланець. По-перше, мислитель зауважує, що супротивники Мухаммада не звинувачували його в свідомому обмані, а лише вважали його божевільним поетом. По-друге, за своє життя Мухаммад не накопичив багатств та влади. Третьою причиною, А. Гассієв називає несумісність істинної релігійності віруючої людини з релігійним обманом. А четвертою – релігійна реформа з тривалими суспільними протистояннями має бути обґрунтована внутрішньою впевненістю.

Мислитель пише, що тогочасний світогляд арабів сприяв релігійній реформі, але саме Мухаммад об'єднав морально-релігійні спрямування арабських племен ідеєю єдиного Бога. Тому, А. Гассієв вважає, що він став засновником ісламу через ряд особливостей, які відрізняють Мухаммада від його сучасників. Серед них глибоке усвідомлення незадовільного стану існуючих релігій, відкриття ідеї, яка стане основою для релігійної реформи, а також сміливе виголошення її. А. Гассієв пише: «Іслам своїм утвердженням зобов'язаний багатьом людям, але своїм походженням – Магомету» [29, с. 189] і вважає, що іслам не міг виникнути без цієї особистості або іншого пророка, що мав би ідентичні риси.

Незважаючи на це, зауважує мислитель, Мухаммад відзначав в іудаїзмі висоту теоретичної сторони, а в християнстві – моральної. Тому, А. Гассієв обґрунтовує думку, що суворий монотеїзм ісламу – це іудейська ідея, а поєднання перед єдиним Богом всіх людей – християнська. Водночас мислитель зауважує, що іслам має свою ментальність, виражає особливості східного духу та способу вираження думок.

Однією з рис, що відособлює іслам, мислитель вважає наближення до ідей гуманізму через концепцію універсальності, всезагальності і неподільності релігії, що є його головною теоретичною установкою. Дана думка А. Гассієва яскраво виражена у розвідці «Світ християнський та світ магометанський» [30], де мислитель порівнює релігію, культуру та соціально-політичні установки ісламу та християнства.

А. Гассієв зауважує, що ідея універсальності в християнстві виражена через думку, що «всі люди, якої б вони віри не були, брати і в дійсності світ християнський, означає лише зовнішні кордони і має значення географічного терміну» [30, с. 1]. Тоді як, в ісламі поняття «світ мусульманський» розуміється як «світ переконань, світ людей, що поєднані в силу однієї віри» [30, с. 1]. Тобто, А. Гассієв вважає, що головною мотивацією в ісламській культурі виступає релігія, а у християнській - мораль.

В цілому А. Гассієв «прагнув знайти точки консенсусу між християнами і мусульманами, те спільне, що сприяло б їх взаємопорозумінню» [69, с. 29]. Дає можливість підкреслити науковий підхід мислителя також те, що А. Гассієв позначає «важливість тих наукових аспектів генезису ісламу, які надалі постали головними теоріями і метанаративами в ісламознавстві» [25, с. 29].

Феномен нехристиянських релігій у творчості мислителів КДА розкривається як прообраз феноменологічної нейтральності, а подекуди й релігійної толерантності. Відзначимо в даному контексті, творчий спадок архімандрита Анатолія, що навчався в КДА, а по закінченню навчання в академії був відправлений до Японії з духовною місією, викладав у Токійському катехизаторському училищі, і, можливо, семінарії. За рік

архімандрит Анатолій вивчив японську мову настільки, що міг здійснювати на ній богослужіння та проповіді.

Для позначеного аспекту дослідження представляють інтерес дослідження архімандрита Анатолія, що толерантно і повно розкриває релігійну картину в Японії на сучасному йому етапі. «Якщо про релігійність народу судити за його релігійними пам'ятниками в спорудах і літературі, по чисельності релігійних представників, то Японію можна вважати однією з найбільш релігійних держав» [6, с. 103], – зауважує мислитель і аргументує це статистичними даними по кількості буддійських храмів та монахів, сінтоських кумирень.

При цьому мислитель відзначає, що в Японії не часто зустрічається релігійна нетерпимість, яка зазвичай характерна найбільш релігійним державам. Щоправда, християнство переслідувалось з кінця XVI до початку XVII століття, і навіть заборонялось державними законами, але архімандрит Анатолій вважає, що причиною виступає не релігійна нетерпимість японського народу, а політичні інтриги.

Зауважимо, що архімандрит Анатолій аналізує кожен з релігійно-філософських течій, що мали значний вплив на той час в Японії. Серед них – конфуціанство, сінто, буддизм. Їх дослідження мислитель здійснює досить ґрунтовно, розглядаючи основні поняття та особливості кожної течії, її головні віросповідні принципи та етичне вчення, культ, обряди і свята, храми та монастирі.

Перш за все, архімандрит Анатолій розглядає конфуціанство, і починає з визначення конфуціанців як класу людей, які не сповідують певної релігії і не мають певного культу, а конфуціанства не як релігійної системи, але як етичного вчення, що прийшло до Японії разом з китайською писемністю, і що на творах Конфуція виховувався вчений клас, засвоюючи «раціоналізм, яким пронизані твори цього китайського мораліста» [6, с. 104].

Мислитель зауважує, що для конфуціанства ні буддизм, ні сінто не викликають суперечок, оскільки вважаються непереконливими, і тому називає

конфуціанців раціоналістами та релігійними лібералами Японії. Втім, раціоналізм конфуціанців в Японії, на думку мислителя, не замикається в окрему систему і обмежується особистими поглядами знаменитих вчителів, а пізніше їх учні утворюють своє світорозуміння.

Відзначає архімандрит Анатолій і зменшення кількості конфуціанців, пояснюючи це тим, що японська молодь виховується переважно на началах європейської науки, одночасно помічаючи, що серед старшого та середнього покоління ще багато конфуціанців, що називають себе *Дзю-ся* (поняття, що близьке до «філософ»).

Стосовно сінто архімандрит Анатолій стверджує, що *сінто* – китайське слово, що означає *вчення богів*, на японській мові – *ками-но-міці*, але частіше використовується китайська назва. Сінто навряд чи існує в початковому вигляді, швидше – являє собою змішану систему, що утворилась через протиборство між буддизмом та китайською філософією, пише мислитель. Крім того, сінто змінювався також через встановлення його національною релігією Японії та намагання японського правління відновити давній народний культ.

Але сінто, навіть в початковому вигляді, не є виключно японським творінням, переконаний мислитель КДА, а знаходиться в тісному зв'язку з існуючими до Конфуція давніми віруваннями китайців. До такої думки його приводить порівняння японських міфів та космогонії, що складають основу сінто та представлені в їх священних текстах *Кодзюки* (711-712) та *Ніхон-гі* (720 р. н.е.), з китайськими, і віднаходження спадковості перших.

Архімандрит Анатолій зауважує, що сінто не є релігійною чи моральною системою в повному розумінні. Оскільки навіть вчителі сінто *Мотоорі* та *Хірата* переконані, що моральні вчення були утворені китайськими мудрецами, адже китайський народ, на відміну від японського, не має моралі у своїй природі. А японському народу варто слухатись свого серця і виконувати закони імператора, не аналізуючи їх, вважають зазначені вчителі, що достатньо для ведення морального життя. Зазначаючи ці думки, мислитель приходить до

висновку, що сінтоїзм – це система, що спирається на легенди про героїв та великих духів.

Такі доісторичні герої обоготворяються (право на обоготворення належить імператору) і мають назву *дай-зін*. Вони повинні бути в пошані у всіх японців, пише архімандрит Анатолій, зазначаючи, що у 1872 році Департамент Віросповідань Японії оприлюднив правила чи заповіді сінтоїстської релігії. До них належать почитання богів або духів своєї землі, любов до вітчизни, почитання імператора та виконання його законів, виконання своїх обов'язків і вдосконалення у своїй справі, поклоніння духам предків.

Розглядаючи сінто духовно-академічний мислитель перелічує богів чи духів, зазначаючи, що перший дух в ієрархії – Аматерасу, дух жіночої статі, якого також називають *Тен-сьоо-коо-дай-дзін*, описує сінтоїстські храми та жреців сінтоїзму *каннусі*, пише, що вони значною мірою скептично налаштовані до віри в духів і тому виступають як державні чиновники в релігії, на яку має вплив правління та політика.

Свят у сінто за все річне коло не дуже багато. Головним святом вважається *Сін-сьоо-саі*, що відбувається восени по закінченню збору рису, коли сам імператор приносить жертву предкам, великим духам. Ще одним важливим святом сінтоїзму мислитель називає день Очищення, що відбувається двічі на рік – восени та навесні, і має назву – *місогі*. Під час такого свята здійснюється символічний обряд очищення народу від гріхів, що були скоєні впродовж останніх півроку.

Архімандрит Анатолій описує також як проходять суспільні богослужіння та індивідуальні молитви, жертвоприношення сінто. Вказує мислитель і на значення народження і смерті в сінто, які є нечистими явищами, тому зіткнувшись з ними сінтоїст має здійснити очищення, яке відбувається за допомогою солі, її прикладають до лоба, а потім кидають на землю. У випадку з похованням також здійснюються омовіння для очищення.

Підводячи підсумок щодо сінто, Архімандрит Анатолій пише, що офіційна кількість послідовників цієї течії становить 14 мільйонів, але

мислитель вважає, що це число доповнюється також буддистами, що також почитають духів і звершують перед ними молитву.

Далі мислитель розглядає буддизм як головну і істотну релігійну силу в Японії. Тому достатньо широко описує такі питання: зовнішню історію появи і утвердження буддизму в Японії; вчення догматичне і етичне, в рисах загальних всьому буддизму, течії буддизму в Японії, храми та монастирі буддизму, духовенство, свята і богослужіння. Буддизм в Японії встановлювався через примирення з сінто, що втілював не стільки релігію, як національні почуття. В аналізованій праці зазначається, що «цю систему, завдяки гнучкості буддизму, не важко було побудувати» [6, с. 122].

Слід зауважити, що архімандрит Анатолій визначає, що буддизм «має твердо встановлені догмати вірування, сильне і правильно організоване духовенство, величезну, навряд чи має іншу рівну собі релігійну літературу, моральні правила і заповіді, які стосуються не тільки головних людських гріхів, але і їх найменших видів і відтінків» [6, с. 117]. Православний мислитель проявляє риси феноменологічної нейтральності при дослідженні іншої релігії.

Починає розгляд архімандрит Анатолій з того, що буддизм відомий в Японії під назвою вчення *Шак'я-Муні*, в японському перекладі – *Сяка-но-осіе*, також є назви – *Буцу-но-осіе*, *Буцу-до* – вчення Будди. Прийшов до Японії буддизм з Кореї в кінці III століття нашої ери, але становлення відбувається в 552 році, коли прибуває група вчених – лікарів, астрономів, математиків і з ними буддійські місіонери. Мислитель пише, що буддизм вніс в Японію період першої японської просвіти, що з цього часу на японський народ, а також «на його розвиток і освіту нічого не мало такого сильного впливу, як буддизм» [6, с. 118]. Водночас і буддизм, з'явившись в Японії, почав зазнавати змін завдяки різноманітним вчителям, японським буддистам. Один з тих, хто вартий особливої уваги, на думку архімандрита Анатолія, відомий японський святий, Палі, знавець санскритської та китайської літератури, більше того, винахідник японської азбуки *Кообоо-Дай-сі*.

Догматичне вчення буддизму в Японії, з одного боку, зберегло основні риси вчення Будди в Індії, але, з іншого, прийняло до свого складу японських народних героїв і духів, назвавши їх різноманітними формами втілення Будди і склало особливий клас божеств – *Гон-ген*, і лише одна течія японського буддизму *Монто* їх не приймає, констатує духовно-академічний мислитель. Окреслюючи основні догматичні принципи буддизму, архімандрит Анатолій пише, що дана релігія «проповідує спасіння від гріха і бід за допомогою знання; а знання навчає спасінню за допомогою віри і справ» [6, с.121]. Хоча стосовно останнього пункту, то тут деякі буддійські напрямки вважають необхідною лише віру.

Метафізичні побудови буддизму включають вчення про переселення душ, пише архімандрит Анатолій, і пояснює, що душі всіх людей існують від початку і перероджуються в безкінечному колі існувань – народжень, хвороб і смертей до того часу, поки душа не стане достойною і не досягне нирвани, «в якій душа розпливається або перестає відчувати що б то не було, і усвідомлювати себе» [6, с. 121]. Втім, вчення буддистів про нирвану також відрізняється в різноманітних течіях. Так, існує точка зору про повне зникнення особистості, але також думка, що нирвана передбачає елемент свідомої особистості.

Етичне вчення буддизму, православний мислитель вважає системно і солідно сформульованим. Архімандрит Анатолій вказує, що буддизму притаманні високі моральні принципи. Японські буддисти виділяють головні гріхи, які називають *дзю-аку* (дзю – десять, аку – зло), до яких відносяться «всі відтінки ненормальностей людського серця» [6, с.122] та головні чесноти, серед яких мислитель особливо виділяє ті, що знаходять відповідні в християнстві – забуття образ і пробачення ворогів.

Звичайно, незважаючи на позірну близькість буддійського ненасилля з християнською терпимістю як тактики поведінки, вони підпорядковуються різним цілям. В буддизмі це «звільнення», коли душа людини «стане достойною бути поглинутою в істоті Будди, і прийде до стану нирвани, в якому

душа розпливається чи перестає відчувати що б то не було, і усвідомлювати себе» [6, с. 120]. Мислителі КДА, які досліджували буддизм (архімандрит Анатолій, Д. Горохов), зауважують про присутню в його віровченні ідею любові, співпереживання. Проте буддизм включає скидання пут усіх прихильностей, у тому числі, любові, тоді як спасіння у християнстві передбачає повну реалізацію любові.

Таким чином, відмінність буддійської та християнської етики, на переконання мислителів КДА, полягає у тому, що буддійське поняття «любов» є засобом досягнення цілі – нирвани, тоді як у християнстві – це мотив поведінки. Тобто, буддійські моральні поняття спонукають до відмови від певних дій, тоді як християнські – ведуть до плідної діяльності.

Але архімандрит Анатолій, на відміну від Д. Горохова, в дослідженні буддизму не вносить елемент його активної критики, він лише у висновках відзначає як факт, що християнство обов'язково змінить буддизм в Японії. Хоча й не дуже швидко, адже поступове становлення релігії відбувається на основі розширення розумового та морального світогляду, що посилює її стійкість.

Детально духовно-академічний мислитель розглядає також форми буддизму, що виникли в Японії. Архімандрит Анатолій називає їх «сектами», проте важливо зауважити, що їх аналіз відбувається в значній мірі толерантно і нейтрально. Отже, буддизм в Японії, зазначає автор, поділився на 8 головних течій, кожна з яких мала свої підвиди, загальна кількість яких доходить до 21. Головними течіями, мислитель називає: *Тендай*, *Ообаку*, *Дзен*, *Дзьодоо*, *Сін* чи *Монто*, *Ніцїрен* і *Дзі*. Кожну з них автор піддає дескриптивному методу дослідження, що вміщує в собі аналіз об'єкта дослідження, вияв його своєрідних рис, визначення кількісних характеристик.

Стосовно буддизму також архімандрит Анатолій розглядає культ та обрядову сторону релігії. Тобто, буддійські храми та монастирі, духовенство, загальні богослужіння та індивідуальні молитви, свята буддистів. Щодо храмів мислитель зауважує, що це найчастіше також і монастирі. Головні храми

знаходяться в колишній столиці Японії, Кіото, а основні предмети вшанування та релігійних подорожей – це дві величезні статуї Будди, що мають назву *Дай Буцу*, одна з яких знаходиться в місті Нара (неподалік від Кіото), а інша в місті Камакура (неподалік нової столиці).

З приводу японського буддійського духовенства, то архімандрит Анатолій відзначає, що його складають ченці і черниці, які мають назву – *ама*, що служать при храмах. Черниці здійснюють богослужіння самі, але жіночі монастирі все ж таки підпорядковуються головному чоловічому монастирю відповідної течії, до якої вони належать. Буддійські ченці мають декілька ступенів, на які ієрархічно поступово зводяться. Вступ в чернецтво і вихід з нього цілком вільні.

Мислитель зазначає, що свята буддизму складають порівняно незначну кількість і серед них відзначає дні народження та смерті Будди, що загальні для всіх буддистів, а також, що кожна течія відзначає день свого заснування. Архімандрит Анатолій, описуючи культові дії буддистів, помічає також особливості богослужіння та одного з важливих обрядів – ритуалу погребіння, що здійснюється майже однаково в різних течіях японського буддизму і мислитель детально та толерантно описує його.

Пише духовно-академічний мислитель і про піст, що складає важливий аспект культу буддистів. Кожна течія буддизму має для цього свої визначені дні, а також є індивідуальний піст по смерті родичів, пише архімандрит. За батьків та старших родичів він складає до 49 днів, а за молодшими та дітьми до двох тижнів. Присутня в культурі буддизму і молитва, проте її може замінити усамітнення та глибокі роздуми про мирську суєтність і своє самовдосконалення.

Звичайно, як православний мислитель архімандрит Анатолій зазначає про можливість проповідування християнства в Японії. Але відзначає, що це можна буде зробити в майбутньому, для того часу мислитель вважає це неможливим через значний вплив буддизму. Підводячи підсумок аналізу релігійної картини Японії, архімандрит Анатолій зазначає, що буддизм існує в Японії 1500 років і

1000 з них має тут найбільшу кількість послідовників, навіть відносно національної релігії – синтоїзму, пояснюючи це високою внутрішньою силою буддійського вчення у порівнянні з синтоїзмом.

Мислитель закінчує свою розвідку зауваженням, що «японський народ взагалі не можна назвати по природі нерелігійним; він релігійний, але разом з тим і розважливий, і вміє ставитись критично до того, що в релігії стало нижче нього» [6, с. 136]. І тоді, констатує архімандрит Анатолій, відбувається пошук ширшого розумового та морального світогляду.

Загалом, мислителі КДА другої половини XIX – початку XX століття у світоглядному ставленні до нехристиянських релігій дотримуються розуміння бінарної опозиції «свої-чужі», оскільки спочатку здійснюють порівняння з ухилом до апології «свого» (дослідження іудаїзму С. Диминським, співвідношення буддизму та християнства у розвідці Д. Горохова), а згодом, хоча й намагаються віднайти порозуміння через певні спільні риси між християнством і нехристиянськими релігіями, але не переходять до Іншого, оскільки даний феномен має містити пасивну толерантність та ліберальне іронізування, тоді як у мислителів ортодоксального складу, якими були мислителі КДА, можливим є лише перший вияв.

Поряд з цим, у творчому доробку мислителів КДА виявляємо аналіз нехристиянських релігій як окремого суб'єкта, що потребує детального дослідження. Так, А. Гассієв досліджуючи іслам, а архімандрит Анатолій, аналізуючи релігійну картину Японії (конфуціанство, синтоїзм, буддизм), виражають відкритість та толерантність у ставленні до інших релігій. Це ще не «активна толерантність» [11, с. 260] по відношенню до Близького, але незважаючи на те, що можемо виділити лише топос Чужого, необхідно зазначити про зародження толерантності, мислителі КДА, які досліджуючи нехристиянські релігії, виражають дещо відмінні від традиційних ортодоксальних погляди на питання співвідношення різноманітних релігійних традицій.

Висновки до розділу.

Становлення методологічних підходів до аналізу історико-релігієзнавчої проблематики в розвідках мислителів КДА поступово розвивається від імпліцитного вияву методів, що наближає розвідки до наукових підходів (О. Новицький), до конкретного зазначення методів мислителями та їх кореляції з науковими підходами до вивчення релігії (М. Поснов). У аналізі досліджень мислителів КДА, які стосуються історії релігії, можна відзначити використання методологічних підходів та методів, що корелюються з сучасним релігієзнавством.

У мислителів КДА присутні такі методи дослідження: діалектичний, компаративний, класифікація релігій, еволюціонізм, історичний, історико-критичний аналіз сакральних текстів. Розгляд різноманітних релігійних традицій свідчить про використання компаративної методології, а також про «протофеноменологічну» спробу побачити загальне для багатьох релігій (культ, релігійні уявлення та переживання) у контексті розгляду різноманітних традицій.

Загалом, аналіз поглядів на історію релігії мислителів Київської духовної академії необхідний при дослідженні становлення релігієзнавчої проблематики у філософсько-освітній думці Київської духовної академії другої половини ХІХ – початку ХХ століття, оскільки перехід від загального розгляду феномену релігії до конкретних релігій демонструє те, що саме для таких розвідок мислителі КДА використовують методи, що дозволяють їх світоглядні пошуки розкривати як початки наукового підходу до релігії. Серед них імпліцитно знаходимо історичний підхід, зачатки порівняння та узагальнення через створення типологій, об'єктивізм (через наближення до феноменологічного опису).

Важливо зауважити, що історія християнства постає магістральною темою історико-релігієзнавчих пошуків мислителів КДА. Присутні праці, що аналізують християнство загалом (А. Гассієв, М. Поснов) або окрему його

течію. Історії православ'я присвячено низку праць (М. Ковальницький, І. Малишевський), серед них є розвідки, що аналізують історію окремих православних церков (М. Костич, Л. Попович, М. Петров, Ф. Титов). Католицизм досліджують порівняно нечасто (А. Булгаков, І. Малишевський), на противагу протестантизму присвячено ряд творів мислителів КДА (А. Булгаков, І. Малишевський, В. Певницький), причому аналізують як різноманітні протестантські течії – англікан, методистів, мормонів, кальвіністів, баптистів (А. Булгаков), лютеран (А. Булгаков, В. Певницький), так і в загальному протестантизм (І. Малишевський, В. Певницький).

Разом з тим, стосовно прояву толерантності необхідно відмітити, що аналізуючи інші християнські течії, мислителі КДА виявляють більше терпимості до протестантизму, ніж до католицизму, що пояснюється існуванням у протестантизмі схильності до емоційно-особистісного компонента релігійної віри, а це суголосно ідеї православного «серця» як основи віри. Тоді як у вченні католицизму мислителі КДА вбачають переважання раціональної складової.

Напрацювання, що стосуються основних принципів віровчення нехристиянських релігій (архімандрит Анатолій, А. Гассієв, Д. Горохов, С. Диминський, І. Малишевський, М. Поснов) є показовими в сенсі зародження принципу релігійної толерантності та феноменологічної нейтральності. Важливо, що думки, висвітлені в зазначених працях, відрізняються від класичних ортодоксальних поглядів. Феномен дослідження нехристиянських релігій (іудаїзму, конфуціанства, синтоїзму, буддизму та ісламу) виступає основою для становлення нейтральності при аналізі релігії та явищ, що знаходяться у взаємозв'язку з нею, оскільки оформлюється тип дослідження, що тільки побіжно зазначає про недоліки інших релігій або й зовсім не містить оціночних суджень стосовно них.

Мислителі КДА аналізують нехристиянські релігії не лише з точки зору християнських цінностей та категорій, але й у внутрішньому контексті. Це відбувається через розкриття процесу становлення і розвитку певної релігії з

урахуванням її концептуальних особливостей, новацій та оригінальності вчення. Так, універсалізм буддизму постає як морально-практичний (Д. Горохов), а всезагальність ісламу, як його наближення до ідей гуманізму (А. Гассієв). Присутнє у православних мислителів і дослідження співвідношення релігійного фактору з національною самосвідомістю, причому їх взаємовплив представлено як у національних релігіях, так і в світових (Архімандрит Анатолій, М. Поснов).

Христоцентризм, що природно характерний православним мислителям-богословам КДА постає як розуміння християнства кульмінацією духовної історії людства, що звела в цілісність різні позитивні риси дохристиянських релігій. Необхідно зауважити, що завдяки христоцентризму мислителі КДА знаходять не лише причину схожих аспектів християнства і язичницьких релігій, але й закликають до історико-релігієзнавчих досліджень. Отже, установка христоцентризму постає такою, що, з одного боку, при розгляді будь-якої релігії мала на увазі перспективу християнства, а з іншого – сприяла становленню розвідок з історії релігій, оскільки передбачала визначення відмінностей різних релігій. Важливо, що на увазі мались не другорядні розбіжності, а головні особливості певної релігії і показ існування багатоманітності релігійних традицій.

Приміром, аналіз іудаїзму духовно-академічними мислителями, вміщує не лише розбір догматичних особливостей, але й питання співвідношення релігійної і національної самосвідомості. А дослідження буддизму та ісламу як світових релігій відбувається по схожій схемі – роль особистості засновника для становлення релігії, специфічний характер універсалізму, типовий для кожної світової релігії (морально-практичний у буддизмі, моральний у християнстві), етичне вчення. Водночас кожна з релігій має ряд своєрідних аспектів, що підмічається в аналізованих нами дослідженнях. Для буддизму – це трансформація від філософії до релігії, для ісламу – взаємозв'язок релігійних і політичних причин становлення і розвитку. Таким чином, вивчення історії релігій мислителями КДА не є механічним відтворенням накопиченого

фактичного матеріалу. У творчості православних мислителів відбувається становлення системного аналізу внутрішнього контексту нехристиянських релігій.

ВИСНОВКИ

У дисертації наведене теоретичне узагальнення наукової проблеми експлікації релігієзнавчого потенціалу релігійно-філософської спадщини мислителів Київської духовної академії другої половини XIX – початку XX століття.

Підсумовуючи результати здійсненого дослідження, можна зробити такі **ВИСНОВКИ:**

Аналіз літератури із зазначеної проблематики показав, що розвідки, які стосуються творчої спадщини мислителів КДА, класифікуються за такими напрямками: дослідження київської духовно-академічної традиції в її ж межах, праці російських дореволюційних істориків філософії, які здебільшого схвально оцінювали творчість представників КДА; критика російських революціонерів-демократів; радянські дослідження та розгляд київської духовно-академічної традиції у контексті сучасної української гуманітаристики, що відзначається збільшенням наукового зацікавлення багатоманітними аспектами київської духовно-академічної традиції, серед яких найактуальнішими фігурували дослідження, головним чином, в царині історико-філософської (Г. Апанасенко, Л. Пастушенко, М. Ткачук, І. Фицик), гносеологічної (К. Дубровіна, Н. Мозгова, Т. Черненко, Л. Чупрій), антропологічної (О. Сарапін), етико-антропологічної (І. Кондратьєва, М. Лук, В. Нападиста, О. Сарапін), педагогічної (С. Кузьміна, А. Нестреляй, Н. Мозгова, Н. Шип, І. Юрас) та біблеїстичної (С. Головащенко) спадщини мислителів київської академічної традиції загалом, або певної персоналії зокрема. Підіймалась також проблема історії Церкви в напрацюваннях мислителів КДА (С. Гузенко, А. Панченко).

Разом з тим, становлення релігієзнавчих ідей в теоретичному та історичному контекстах в межах творчої спадщини мислителів КДА другої половини XIX – початку XX століття не виступало предметом вивчення

вітчизняних та зарубіжних дослідників, тому важливо звернути увагу на зазначений аспект. В даному контексті доречно використовувати такі сучасні релігієзнавчі методологічні підходи, як герменевтичний та історичний. Герменевтичний підхід виступає засобом експлікації релігієзнавчого потенціалу творчого доробку філософів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття, а історичний – дозволяє розглянути ідеї мислителів КДА у процесі їх генезису та розвитку.

Зауважимо також про виокремлення методології, ідей та підходів, використаних мислителями КДА під час дослідження релігії. Адже саме кореляція методів та підходів раннього релігієзнавства та київської духовно-академічної традиції дозволяє з'ясувати релігієзнавчий потенціал останньої. Тому методи раннього релігієзнавства необхідно проаналізувати для експлікації релігієзнавчого потенціалу творчого доробку мислителів КДА.

Дослідження релігії, здійснені мислителями КДА, беруть початок з богословських основ. Розглядаючи релігію, її компоненти і явища, пов'язані з нею, православні мислителі починають застосовувати методологію, яка засвідчує становлення релігієзнавчих ідей в межах філософсько-освітньої спадщини філософів КДА. Відбувається пошук коренів релігієзнавчих ідей як імпліцитної складової богослов'я, що має особливе значення в межах огляду духовно-академічної традиції.

Звернемо увагу і на проблему співвідношення віри і розуму в гносеологічних побудовах речників КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття. Оскільки дане питання зумовлює їх звернення до світського аспекту постановки та розв'язання проблеми, то можна стверджувати про наближення їх підходу до релігійно-філософського, що має підтвердження у апелюванні до раціонального, хоча й для потрактування Одкровення. Поступово коло питань, що стали об'єктом уваги релігійної філософії, наближається до проблематики філософії релігії. Від думки, що віра завжди вища від розуму, мислителі КДА приходять до їх чіткого розподілу, а згодом до розуміння цінності наукового підходу у вивченні релігії.

Через проблематику «віра-розум» актуалізується своєрідний для мислителів КДА підхід до вивчення релігії, адже православні мислителі підкреслювали цінність наукових знань у її дослідженні. Розуміння розуму як такого, що необхідний для обґрунтування віри, опосередковано сприяє диференціації наукових ідей і методів у творчості мислителів КДА. Зокрема це проявляється у зверненні до вивчення релігії як окремого об'єкту аналізу у їх працях.

В контексті диференціації предмету релігієзнавства відмітимо, що мислителі КДА також аналізують проблему походження релігії, релігійного почуття, генезу релігійної свідомості та її втілення в різних релігіях. Відзначають, що разом з накопиченням теоретичних знань та зміною історичних обставин має здійснюватися методологічне вдосконалення досліджень релігії, оскільки воно постає таким, що зважає на досягнення сучасної психології, антропології, етнології і природничих наук. Віра, на думку мислителів КДА, включає не лише трансцендентні, але й теоретичні, психологічні та морально-практичні прояви. Для того, щоб вивчати релігію, потрібні ґрунтовні знання у сфері природознавства, вільне і доречне апелювання до філософських набутоків та історичних фактів. Православні мислителі намагаються дати відповідь на запитання, чи необхідне порівняльне вивчення релігій, аналізують основи наукового дослідження релігії та потребу теоретичного узагальнення знань про релігію.

Крім теоретичного аспекту, необхідно зазначити про історичний дискурс релігієзнавчої проблематики у філософсько-освітній думці мислителів КДА другої половини ХІХ – початку ХХ століття. Розгляд генезису методологічних підходів в межах історико-релігієзнавчих досліджень мислителів КДА підводить до думки, що він був поступовим, рухаючись від імпліцитного вияву методології аналізу релігії, що наближує розвідки до наукових, до усвідомленого й цілеспрямованого зазначення методів, що застосовувались під час написання творів і їх безпосереднє співвідношення з методами та підходами, які використовувались в

тогочасному академічному середовищі. Серед них – історичний (хронологічний, поступовий темпоральний опис фактів), генетичний (закономірності розвитку) і прагматичний (тобто, розкриття причинно-наслідкових зв'язків).

Магістральною темою історико-релігієзнавчих пошуків КДА виступає історія християнства, що відповідає «христоцентричним» світоглядним установкам мислителів київської духовно-академічної традиції, причому мають місце як дослідження історії християнства загалом, так і християнських течій зокрема. Історії православ'я присвячено ряд праць, серед них є розвідки, що аналізують історію окремих православних церков. Католицизм досліджують порівняно нечасто, на противагу протестантизму.

Важливо, що у творчості київських духовно-академічних мислителів простежується більш глибока суголосність православ'я з протестантизмом, ніж з католицизмом. В протестантизмі проглядається схильність до акцентування емоційно-особистісної компоненти віри, що пояснюється ментальною близькістю софійної ідеї православного «серця» як основи віри та лютеранського *sola fide* («тільки вірою»). У протестантизмі та православ'ї, як підмічають київські академісти, особливе значення надається особистій свідомості та втіленню образу Божого в людині. Загалом дослідження історії християнства та його течій в працях мислителів КДА становлять значну наукову цінність та застосовують методологію, що дозволяє віднести їх історико-релігієзнавчі праці до найбільш наближених до релігієзнавчої думки.

Дослідження нехристиянських релігій у творчості мислителів КДА свідчить про зародження феноменологічної нейтральності та поступового становлення релігійної толерантності. Мислителі КДА аналізували буддизм, іслам, іудаїзм, синтоїзм та конфуціанство. Зазначимо, що згідно поглядів мислителів КДА, співвідношення православ'я з буддизмом, незважаючи на чітке розмежування в метафізичному спрямуванні, має спільність у моральному сенсі.

Аналіз різних релігій київськими духовно-академічними мислителями вказує на застосування компаративного методу, а також на спробу узагальнити спільне для багатьох релігій (культ, релігійні уявлення та переживання). Творчому доробку мислителів КДА властиве використання методології раннього релігієзнавства, що, трансформуючись крізь призму самостійних теоретичних напрацювань київських академістів, набули самобутності завдяки аналізу феномену релігії в широкому історичному контексті, а саме: в світлі їх переконань, що стосуються формування, походження і особливостей розвитку різних релігій.

Таким чином, аналізуючи нехристиянські релігії, мислителі КДА вивчають їх догмати, особливості релігійного світогляду та свідомості, демонструють філософське та наукове розуміння певної релігії. Наявність христоцентричного релігійного світогляду не заважає мислителям розглядати історію нехристиянських релігій та віднаходити теоретичні відомості щодо них. Навпаки, христоцентризм, що властивий дослідженням мислителів КДА другої половини XIX – початку XX століття, сприяв не лише дослідженню різноманітних християнських течій, але й пошуку розбіжностей між релігіями, показу існування різноманітності релігій в історичному процесі та на сучасному київським духовно-академічним мислителям етапі.

В цілому віднаходження релігієзнавчих ідей у творчій спадщині мислителів Київської духовної академії другої половини XIX – початку XX століття можливо реалізувати через аналіз напрацювань київських академістів в контексті проблемного поля богослов'я, релігійної філософії та філософії релігії як синхронізованих форм теоретизування для київських академістів.

Процес поступового розширення релігієзнавчої проблематики та розробка методології її освоєння відбувається через теоретичні та історичні аспекти дослідження релігії. Теоретичне дослідження дозволяє мислителям КДА здійснити диференціацію релігії як спеціалізованого предмету аналізу, розкрити аспекти її розгляду та наблизитись до розкриття її функціональних і структурних компонентів. Проблеми історії релігії є показовим у сенсі

формування, в творчості мислителів КДА, системного аналізу конкретних релігій, що вміщує не механічне відтворення фактичного матеріалу, але розбір внутрішнього контексту певної релігії.

Особливу увагу необхідно приділити віднаходженню мислителями КДА спільних атрибутів між релігіями, що дозволяють наблизитись до прообразу феноменологічної нейтральності. Теоретичний та історичний аналіз релігії в межах творчого доробку мислителів КДА взаємопов'язані, адже історико-релігієзнавчі дослідження дозволяють узагальнити спільне для різноманітних релігійних традицій, а теоретичний аспект дозволяє здійснити перехід від загальної філософської рефлексії до конкретної релігії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Апанасенко Г. До питання співвідношення віри та знання у спадщині Ореста Новицького / Апанасенко Галина // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Матеріали XVI Міжнародній науково-практичній конференції. – Донецьк: ІПШ «Наука і освіта». – 2005. – С. 16-18.
2. Апанасенко Г.Б. Орест Новицький про сутність предмету філософії та проблему періодизації історико-філософського процесу: дис. на здобуття наукового ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.05 / Апанасенко Галина Богданівна. — Київ, 2006. — 168с.
3. Апанасенко Г.Б. Орест Новицький про сутність предмету філософії та проблему періодизації історико-філософського процесу. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Г.Б. Апанасенко. – К., 2006. – 18 с.
4. Арістова А. Памфіл Юркевич: аналіз матеріалізму як історичної форми філософії / Алла Арістова // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 9-10. – С. 196-212
5. Арістова А.В. Проблеми філософії релігії у творчості П.Д. Юркевича: дис. на здобуття наукового ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.06 / Арістова Алла Вадимівна. — Київ, 1994. — 137с.
6. Архимандрит Анатолий (Александр Дмитриевич Тихай). Религиозные секты в Японии / Архим. Анатолий // Труды Киевской Духовной Академии. – 1882. – №2. – с. 103-136.
7. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею / Виктор Аскоченский. – К. : Унив. Типогр., 1856. – Ч. 1. – 370 с.; Ч. 2. – 567 с.
8. Бардин Г. Орест Новицький – основоположник професійної філософської освіти у Київському університеті св. Володимира / Галина Бардин //

- Матеріали доповідей та виступів. – Київ: ВПЦ «Київський університет», 2005. – Ч.1. – С.82-83.
9. Бардин Г. Орест Новицький про предмет та завдання філософії / Галина Бардин // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К., 1999. – Вип. 30. – С. 4-6.
 10. Бардин Г. Проблема періодизації історії філософії у філософській концепції Ореста Новицького / Галина Бардин // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К., 1999. – Вип. 29. – С. 8-11.
 11. Більченко Є.В. Культурологічний дискурс філософії діалогу: Чужий. Інший. Близький. Третій.: дис. докт. культурології: 26.00.01 / Більченко Євгенія Віталіївна. – Київ, 2012. – 442 с.
 12. Богдасhevский Д. Лжеучители обличаемые в первом послании святого апостола Иоанна / Дмитрий Богдасhevский // Труды КДА. – 1890. – №7. – с. 408-441.
 13. Богдасhevский Д. О религиозном воспитании / Дмитрий Богдасhevский // Труды КДА. – 1896. – №3. – с. 421-434.
 14. Боротьба між матеріалізмом та ідеалізмом на Україні в ХІХ ст. : збірник статей / Академія Наук УРСР, Інститут філософії; ред. Володимир Євдокименко. - К. : Наук. думка, 1964. - 244 с.
 15. Булгаков А. Идеал общественной жизни, по определению католического, реформатского и лютеранского вероисповедания / Афанасий Булгаков // Труды КДА. – 1891. – №9. – с. 86-102.
 16. Булгаков А. Мормонство / Афанасий Булгаков // Труды КДА. – 1896. – №2. – с. 290-294.
 17. Булгаков А. Новые религиозные преобразования в Англии в настоящем веке / Афанасий Булгаков // Труды КДА. – 1897. – № 7. – с. 441-454; №8. – с. 564-594; №9. – с. 121-166.
 18. Булгаков А. Очерки истории методизма / Афанасий Булгаков // Труды КДА. – 1886. – №2. – с.162-227; №3. – с.299-330; №4. – с.472-496; №6. – с.231-257;

- №7. – с.418-449; №8. – с.553-568; №9. – с.97-145; №10. – с.228-260; №11. – с.454-505; №12. – с.607-653; 1887. – №1. – с.71-130; №2. – с.214-264; №3. – с.317-357; №4. – с.534-553; №5. – с.38-63; №6. – с.219-230; №7. – с.356-390; №10. – с.277-308; №12. – с.500-551.
19. Булгаков А. Римский католицизм во Франции в последнее время / Афанасий Булгаков // Христианское чтение. – 1905. – №1. – С. 39-49; № 2. – С. 194-214; № 10. – С. 427-438; № 11. – С. 598-612.
20. Булгаков М. История Киевской Академии / М. Булгаков. – СПб. : Тип. К.Жерманова, 1843. – 226 с.
21. Вільчинська С. Антропологічні розвідки П. Юркевича та С. К'єркегора: аналогії та паралелі / Світлана Вільчинська // Філософська і соціологічна думка. – 1999. – № 1-2. – с. 161-187
22. Вільчинська С. Еротична природа підсвідомого і українська філософія серця (асоціації і паралелі за концепціями Фрейда і Юркевича) / Світлана Вільчинська // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – с. 240-250
23. Вільчинська С. Юркевич і З. Фрейд про несвідоме (спроба порівняльного аналізу) / Світлана Вільчинська // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3-4. – с. 72-87
24. Вільчинська С. Топос українського кордологізму / Світлана Вільчинська // Філософська думка. – 2007. – № 5. – с. 84-103.
25. Габараев А.Ш. Социально-политические идеи А.А. Гассиева (1844-1915): дисс. на соискание ученой степени канд. полит. наук: спец. 23.00.01 / Габараев Алан Шотаевич. – Москва, 2004. – 142 с.
26. Габараев А.Ш. Социально-политические идеи А.А. Гассиева (1844-1915): автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. полит. наук: спец. 23.00.01 «Теория политики, история и методология политической науки» / Алан Шотаевич Габараев. – М., 2004. – 25 с.
27. Габараев С.Ш. Мироззрение Афанасия Гассиева. – Цхинвали: Издательство «Ирыстон», 1977. – 59 с.

28. Гайдадым Э.Л. Феникс или забытая статуя Галатеи? [текст] : философия истории русского неортодоксального теизма XIX – начала XX вв / Э.Л. Гайдадым. – Донецк : Облполиграфиздат, 1990. – 249 с.
29. Гассиев А. Коран, его происхождение и образование / Афанасий Гассиев // Труды Киевской Духовной Академии. – 1870. – №11. – с.273-323; 1871. – №1. – с. 144-190.
30. Гассиев А. Мир христианский и мир магометанский / Афанасий Гассиев // Церковный вестник. – 1876. - №33. – с. 1-4.
31. Гассиев А. Новейший философский реализм об основах религии и нравственности / Афанасий Гассиев // Христианское чтения – 1876. – №9-10. – с. 337-373.
32. Гассиев А. О коренных недостатках нынешнего обучения закону Божию / Афанасий Гассиев // Христианское чтения – 1877. – №5-6. – с. 645-658.
33. Гассиев А. Основы религии и нравственности по учению философа Гербарта и его школы / Афанасий Гассиев // Христианское чтения – 1878 – №5-6. – с.617-662.
34. Гассиев А. Симон-волхв и его время (историко-критический очерк) / Афанасий Гассиев // Труды КДА. – 1869. – №10. – с.3-38; 1870. – №2. – с. 445-473.
35. Гнатюк Я. Філософсько-науковий кордоцентризм Памфіла Юркевича / Ярослав Гнатюк // Людина і політика. – 2002. – № 1. – с. 107 – 114.
36. Гогоцкий С.С. Бог. Вера. / Сильвестр Гогоцкий // Философский лексикон. – Том 1. – К.: Университетская типография, 1857. – 579 с.
37. Гогоцкий С.С. Разум. Религия. Фанатизм. / Сильвестр Гогоцкий // Философский лексикон. – Том 4. – Часть 1. – Киев: Типография Е.Я. Федорова, 1872. – 432 с.
38. Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович. [Издание] [Текст] : в 3 т. / С. С. Гогоцкий. - Луганск : Глобус, 2008. Т. 1 : Философия. Богословие / введ. статья В. Д. Исаев, В. И. Ильченко. - Луганск : [б.и.], 2008. - 580 с.

39. Головащенко С. Апологетичний дискурс у київській біблеїстиці початку ХХ століття (Дмитро Богдашевський та Олександр Глаголев) / Сергій Головащенко // Київська Академія. – 2011. – Вип.9. – С. 47-57.
40. Головащенко С. До питання про становлення в Київській духовній академії біблійної археології як науки : досвід Я.О. Олесницького. / Сергій Головащенко // Київська Академія. – 2008. – Вип.5. – С. 73 – 81.
41. Головащенко С. Про деякі аспекти бібліологічної спадщини С.М. Сольського: біблійна ісагогіка / Сергій Головащенко // Київська Академія. – 2007. – Вип.4. – С. 95-109.
42. Головащенко С. Структура викладання бібліологічних дисциплін у Київській духовній академії, її ідеологія та методика (кінець ХІХ – поч. ХХ ст.) / Сергій Головащенко // Київська Академія. – 2009. – Вип.7. – С. 44-53.
43. Горохов Д. Буддизм и религия христианская / Дометиан Горохов // Труды КДА. – 1915. – №6. – с. 164-194.
44. Горохов Д. Буддизм и христианство: опыт историко-апологетического исследования / Дометиан Горохов. – К.: Типография акционерного общества «Петр Барский в Киеве», 1914. – 464 с.
45. Горохов Д. К вопросу о предмете христианской апологетики и о предмете христианского богословия вообще / Дометиан Горохов // Труды КДА. – 1911. – № 6. – с. 303-327.
46. Гузенко С.М. Висвітлення проблем історії церкви України-Русі (Православ'я давньоруського періоду) на сторінках журналу «Труды Киевской духовной академии»: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. – 09.00.11. «релігієзнавство» / Гузенко Світлана Михайлівна.; Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди Академії наук України. – К., 2002. – 20 с.
47. Григор'єва Н. Сторінками Юркевичевих рукописів: «Міф Платона про людську душу» / Надія Григор'єва // Магестріум: історико-філософські студії. – 2000. – Випуск 3. – С. 82-90.

48. Громов М. Кардіогносія Памфіла Юркевича і традиції вітчизняної філософії / Михайло Громов // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3-4. – с. 16-28.
49. Диминский С. Евреи, их вероучение и нравоучение / С.Я. Диминский. – Санкт-Петербург: Типография И.Н. Скороходова, 1893. – 218 с.
50. Диминский С. Исследование о Талмуде / Степан Диминский // Труды КДА. – 1868 – №1. – с. 106-144; №5 – с. 298-337; №8 – с. 269-295; №12 – с. 332-354.
51. Добролюбов Н.А. О религии и церкви : Избранные произведения. – И., 1960. – 488 с.
52. Дроздов Н. Исторический характер книги Юдифь / Николай Дроздов // Труды КДА. – 1876. – Т.2. – с. 3-91.
53. Дроздов Н. К вопросу о соглашениях библейских свидетельств с данными ассириологии / Николай Дроздов // Труды КДА. – 1896. – № 8. – с. 490-533.
54. Дубровіна К.О. Розум і віра в філософській концепції П. Юркевича: дис. на здобуття наукового ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.05 / Дубровіна Катерина Олександрівна. — К., 2006. — 185 с.
55. Дубровіна К.О. Розум і віра в філософській концепції П. Юркевича.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «історія філософії» / Дубровіна Катерина Олександрівна; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2006. – 17 с.
56. Дубровіна К. «Філософія серця» в українській культурній традиції / Катерина Дубровіна // Мультиверсум. Філософський альманах. - К.: Центр духовної культури, - 2006. - № 52 – с. 30-39.
57. Думцев В.П. Ідея філософії П.Юркевича (феноменологічний аналіз творчості).: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «історія філософії» / Думцев Вадим Петрович; Київський державний технічний університет будівництва і архітектури. – К., 1998. – 16 с.

58. Єлістратов С. Серце як онтологічна передумова пізнання дійсності (за працею П. Юркевича «Ідея» / Сергій Єлістратов // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 1-2. – с. 130-157
59. Єлістратов С.Г. «Філософія серця» Памфіла Юркевича: автореферат дисертації на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук за спеціальністю 09.00.05 «історія філософії» / Єлістратов Сергій Геннадійович; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 1996. – 25 с.
60. Завгородній Ю. Індійська філософія у творчості С.С. Гогоцького, як приклад професійної відкритості // Юрій Завгородній // Наукові записки НаУКМА. – Т.37. Філософія та релігієзнавство. – К.: Видавничий дім „Києво-Могилянська академія”, 2005. – с. 54-61
61. Закидальський Т. Досліди в діаспорі над історією української філософії / Тарас Закидальський // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 4. – с. 89-100.
62. Закидальський Т. Поняття серця в українській філософській думці / Тарас Закидальський // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 8. – с. 132-133
63. Запорожець М.О. Критичний аналіз П.Д. Юркевичем філософського матеріалізму: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03. «соціальна філософія та філософія історії» / Микола Олексійович Запорожець; К., 1994. – 18 с.
64. Зеньковський В.В. История русской философии. / Василий Васильевич Зеньковський – Москва: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
65. Зязюн І. Г.С. Сковорода і П.Д. Юркевич про філософію освіти і педагогічні дії / Іван Зязюн // Сковорода Григорій: образ мислителя. – К., 1997. – с. 240-247
66. Ільїн В. Екзистенція добра у «філософії серця» П. Юркевича / Володимир Ільїн // Філософські обрії. – 2002. - №7. – с. 16-26.
67. Ільїн В. Ідея як основа формування кордоцентризму П. Юркевича / Володимир Ільїн // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник

- наукових праць. – Випуск 13. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – с. 3-13
68. Ибрагимова З.Х. Чеченский народ в Российской империи: адаптационный период / Зарема Хасановна Ибрагимова. – М.: ПРОБЕЛ-2000, 2006. – 750 с.
69. Київ в історії філософії України / В.С. Горський, Я.М. Стратій, А.Г. Тихолаз, М.Л. Ткачук. – К.: Вид.дім «KM Academia»; ТОВ Університетське видавництво «Пульсари», 2000. – 264 с.
70. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк / Ю.А. Кимелев. – М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. – 424 с. ISBN 5-8188-0002-4.
71. Ковальницький М. О значенні національного елемента в историческом развитии христианства / Михаил Ковальницький // Труды КДА. – 1880. – №11. – с. 389-432.
72. Кондратьєва І.В. Релігійно-моральні пошуки мислителів Київської духовної академії (друга половина ХІХ - початок ХХ ст.) : дис. канд. філософ. наук : 09.00.11 / Кондратьєва Ірина Владиславівна. – Київ, 1998. – 152 с.
73. Кондратьєва І.В. Релігійно-моральні пошуки мислителів Київської духовної академії (друга половина ХІХ - початок ХХ ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Кондратьєва Ірина Владиславівна; Київський національний університет ім. Тараса Шевченка. – К., 1998. – 16 с.
74. Костич М. Православная Сербская Церковь в Австрии, со времени переселения сербов в Австрию при Патриархе Арсении III Чарноевиче в 1690 году, до конца XVIII ст. / Милан Костич // Труды КДА. – 1869. – с. 268-388.
75. Кудрик Л. Співвідношення навчання і виховання у філософії педагогіки П.Юркевича / Ліліана Кудрик // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – с. 267-273
76. Кудрик Л.Г. Філософія як цілісне світосприйняття в концепції П.Юркевича : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05

- «Історія філософії» / Л.Г. Кудрик ; Львівський державний університет ім. Івана Франка. – Львів, 1999. – 19 с.
77. Кудрявцев П. Главные моменты в истории вопроса об отношении веры к знанию / Петр Кудрявцев // Труды КДА. – 1901. – № 10. – с. 176-201.
78. Кудрявцев П. К вопросу об отношении христианства к язычеству / Петр Кудрявцев // Труды КДА. – 1903. – № 5. – с. 30- 78.
79. Кудрявцев П. По вопросам общественной жизни / Петр Кудрявцев // Труды КДА. – 1906. – Кн. 2. – С. 349 – 369.
80. Кузьміна С. Методологічна роль філософського «припущення сутності» в педагогіці Юркевича / Світлана Кузьміна // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. – Випуск 10. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – с. 216-224
81. Кузьміна С. Педагогічні ідеали стародавнього світу очима професорів Київської духовної академії / Світлана Кузьміна // Київська Академія. – 2011. – Вип..9. – С. 36-47.
82. Кузьміна С.Л. Філософсько-педагогічна концепція П.Д.Юркевича : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд.. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / С.Л. Кузьміна; Національний університет «Києво-Могилянська академія». – К., 2000. – 21 с.
83. Кузьміна С. Філософсько-педагогічна спадщина КДА: стан і проблеми дослідження / Світлана Кузьміна // Київська Академія. – 2006. – Вип..2-3. – С. 243-254.
84. Кузьміна С. Християнський педагогічний ідеал у поглядах професорів Київської духовної академії / Світлана Кузьміна // Київська Академія. – 2012. – Вип..10. – С. 56-69.
85. Кравченко Ю.М. Відродження патристичної традиції в українській духовно-академічній філософії: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд.. філософ. наук : спец. – 09.00.05. «Історія філософії» / Ю. М. Кравченко; Київський національний університет ім. Тараса Шевченка. – К., 2008. – 18 с.

86. Кравченко Ю. Ментальні особливості українського філософування та їхнє вираження в українській духовно-академічній філософії / Юлія Кравченко // Альманах «Філософські та гуманітарні проблеми сучасності». – Київ, 2006. – № 8-9. – С. 198–203.
87. Кравченко Ю. Особливості структури гносеологічного пізнання у філософії С.С.Гогоцького / Юлія Кравченко // Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень (До 170-річчя філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка). Матеріали Міжнародної наукової конференції «ЛЮДИНА – СВІТ – КУЛЬТУРА» (20-21 квітня 2004 року, Київ). – 2004. – С. 124.
88. Кравченко Ю. Развитие духовно-академической философии в Киевском университете им. Св. Владимира / Юлия Кравченко // Материалы Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». – Вып. 10. – М., 2003. – С. 318.
89. Красников А.Н. Методология классического религиоведения / Александр Николаевич Красников. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. – 148 с. ISBN 5-93493-044-3
90. Левченкова О. Гносеологические аспекты идеального в философии П.Д. Юркевича / Ольга Левченкова // Філософські дослідження: Збірник наукових праць. – Луганськ, 2004. – с. 26-31
91. Левченкова О. П.Д. Юркевич і православна традиція: семіотичні аспекти / Ольга Левченкова // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. – Випуск 7. – К.: Український Центр духовної культури, 1999. – с. 160-168
92. Левченкова О. П. Юркевич про моральний вчинок / Ольга Левченкова // Ідея правової держави: історія і сучасність: Збірник наукових праць. – Київ – Луганськ, 2002. – с. 113- 120
93. Левченкова О. П. Юркевич про специфіку філософського знання. Категорії світовідчуття / Ольга Левченкова // Мультиверсум: Філософський альманах:

- Збірник наукових праць. – Випуск 8. –К.: Український Центр духовної культури, 1999. – с. 38-45
94. Лينيцкий П. Значение философии для богословия / Петр Лينيцкий // Труды КДА. – 1903. – № 9. – с. 101-117.
95. Лينيцкий П. Критико-библиографические заметки. Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom by Edward Taylor. 2 vol. 1871 / Петр Лينيцкий // Труды КДА. – 1872. – Т.1. – с. 148-151.
96. Лينيцкий П. О православии как истинно-христианской вере / Петр Лينيцкий // Вера и разум. – 1897. – Т.2. Ч.2. – с. 503-525.
97. Лينيцкий П.И. Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии / П. И. Лينيцкий. – К.: Изд. А. К. Т., 1901. – 192 с.
98. Лобовик Б.А. Критика философской апологии религии / АН УССР. Институт философии. – К.: Наук. думка, 1985. – 282 с.
99. Лук М.І. Етичні ідеї в філософії України другої половини ХІХ – початку ХХ ст. / М.І. Лук. – К.: Наукова думка, 1993. – 149 с.
100. Малеванский Г. Вера в Бога, как всеблагого промыслителя и верховного мироправителя / Григорий Малеванский // Труды КДА.– 1874. – № 2. – С. 111-136.
101. Малеванский Г. Критико-библиографические заметки. Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums. Ein Beitrag zur Geschichte und Philosophie der Religionen» v. Dr. Karl Werner. 1871; The Wheel of law». Buddhism illustrated from Siamese sources by H. Alabaster. 1871; A catena of Buddhist scriptures, from the Chinese» By Samuel Beal. 1871 / Григорий Малеванский // Труды КДА. – 1872. – Т. 2. – С. 163-171.
102. Малеванский Г. Критико-библиографические заметки. De religionum indagacionis comparativae vi ac dignitate theologica. Edmundus Spiess. Iena, 1871; Arian civilization: its religious origin and its progress, with an account of the religion, laws and institution of Greece and Rome. T. Barker. London, 1872; La religion progressive. Etudes de la philosophy social. I. Alaux. Paris-Genewe,

- 1871; *La chiesa e lo stato*. M. Liberatore. Neapel, 1871. / Григорий Малеванский // Труды КДА. – 1872. – № 11– С. 473-489.
103. Малеванский Г. Человек в ряду существ природы как образ Божий / Григорий Малеванский // Труды КДА. – 1867. – № 7. – С. 36-87; №9. – с. 297-460.
104. Малеванский С. (Архимандрит Сильвестр). Из чтений по догматическому богословию / Стефан Малеванский // Труды КДА.– 1877.– Т.2. – № 5. – С. 213-261.
105. Малеванский С. (Архимандрит Сильвестр). Из чтений по догматическому богословию / Стефан Малеванский // Труды Киевской Духовной Академии.– 1877. – Т.3. –№ 6. – С. 65-117.
106. Мальшевский И. Веруют ли нынешние евреи в пришествие Мессии? / Иван Мальшевский // Труды КДА. – 1866. – № 5. – С. 112-119.
107. Мальшевский И. Доминиканец Яцек Одровонж, мнимый апостол земли русской / Иван Мальшевский // Труды КДА. – 1867. — № 4. — С. 25—80; № 6 — С. 421—481; № 8 — С. 215—292.
108. Мальшевский И. Историческая заметка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие / Иван Мальшевский // Пятидесятилетний юбилей Киевской духовной академии. – К.: Тип. Губернского управления, 1869. – С. 64 – 138.
109. Мальшевский И. Откуда происходят сочувственные отзывы протестантов о восточной, особенно русской церкви? / Иван Мальшевский // Труды КДА. – 1867. – № 11. – с. 290-332.
110. Мальшевский И. Отношение Руси к Церкви Римской при святом Владимире / Иван Мальшевский // Труды КДА. – 1863. – №2. – с. 89-164.
111. Мальшевский И. Судьба славянской Церкви в Моравии и Паннонии при учениках Кирилла и Мефодия / Иван Мальшевский // Труды КДА. — 1886. – №3 – с. 417-456; №5. – с. 73-110; №6. – с. 198-230.
112. Марченко О. Значення серця в духовному житті людини з погляду філософії П. Юркевича / Олексій Марченко // Сучасна гуманітарна освіта:

- стан і перспективи: Тези виступів учасників науково-практичної конференції. – Чернівці, 24-27 вересня 1996. – с. 119-120.
113. Мозгова Н.Г. Гносеологічна проблематика в творчості П.І. Ліницького : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Н.Г. Мозгова; КНУ ім. Т. Шевченка. – К. : 1997 – 24 с.
114. Мозгова Н.Г. Київська духовно-академічна філософія: аналіз логіко-гносеологічних тенденцій: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Н.Г. Мозгова; КНУ ім. Т. Шевченка. – К. : 2006 – 32 с.
115. Мозгова Н.Г. Київська духовна академія, 1819 – 1920:Філософський спадок / Наталія Григорівна Мозгова. – К.: Книга, 2004. – 320 с.
116. Мозгова Н. Професори філософії університету Св. Володимира як фундатори київської педагогічної освіти / Наталія Мозгова // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – Збірник наук. праць. – К.: НПУ ім. Драгоманова, 2004. – с. 166-171.
117. Нападиста В. Проблемне поле етичних досліджень у філософії України другої половини ХІХ – на початку ХХ ст. / Валентина Нападиста // Культура і сучасність. Альманах. - № 1-2. – 2001. – с. 24 – 31.
118. Нестреляй А. Науково-педагогічна спадщина Сильвестра Гогоцького (1837- 1886) / Алла Нестреляй // Вища школа – 2008. – № 4. – с. 75-85.
119. Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в святы с развитием языческих верований: в 4 т. / Орест Маркович Новицкий. – Часть 1. Религия и философия древнего Востока. – К.: Университетская типография, 1860. – 429с.
120. Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в святы с развитием языческих верований: в 4 т. / Орест Маркович Новицкий. – Часть 2. Религия классического мира и первая половина греческой философии – К.: Университетская типография, 1860. – 429 с.
121. Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в святы с развитием языческих верований: в 4 т. / Орест Маркович Новицкий.

- Часть 4. Религия и философия Александрийского периода. – К.: Университетская типография, 1861. – 384 с.
122. Новицкий О.М. Очерк индийской философии. – К, 1844. / Національна бібліотека України ім. Вернадського. Інститут рукопису, ф, 201. Новицкий Орест Маркович, справа 27. Очерк индийской философии, 129 арк.
123. Новицкий О.М. О духоборцах. – К, 1839 / Національна бібліотека України ім. Вернадського. Інститут рукопису, ф. I. Новицкий Орест, спр. 6271. О духоборцах, 246 арк.
124. Новицкий О.М. О первоначальном переводе Священного Писания на славянский язык / Орест Маркович Новицкий. – К.: Университетская типография, 1837. – 81 с.
125. Новицкий О.М. О философских системах. – К, 1844 / НБУВ ІР, ф. 201, спр. 28, 38 арк.
126. Огородник І.В. Українська філософія в іменах / І.В. Огородник, М.Ю. Русин – К.: Либідь, 1997. – 328 с.
127. Орнатский Ф. Возможно ли научное занятие религией (Речь произнесенная на годичном акте Киевской духовной Академии 26 сентября 1888 года) / Федор Орнатский // Труды Киевской Духовной Академии. – 1888. – №12. – с. 223-247.
128. Орнатский Ф. Изложение и критический разбор взгляда Макса Мюллера на религию, ее происхождение и развитие / Федор Орнатский // Труды КДА. – 1887. – № 1. – с. 3-26; № 4. – с. 505-522.
129. Орнатский Ф. Критико-библиографические заметки. История религий. Очерк первобытных верований и характера великих религиозных систем. А. Мензиса, проф. университета С.-Эндрью в Шотландки. Перевод с английского М. Чепинской. СПб. 1897 / Федор Орнатский // Труды КДА.– 1897. – №5. – с. 129-146.
130. Орнатский Ф. Учение Шлейермахера о религии / Ф. Орнатский // Труды КДА. – 1883. – №3. – с. 442-481; №5. – с. 158-191; №9. – с.3-36; № 11. – с. 444-495; 1884. - №2. – с. 147-177; №4. – с. 519-550

131. Панков Г.Д. Православно-академічна філософія релігії в Росії (XIX – XX ст..) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Г.Д. Панков; ХНУ імені В. Н. Каразіна. – К. : 2006 – 40 с.
132. Панченко А.В. Історія церкви в дослідженнях представників академічної думки України XIX – початку XX століття (релігієзнавчий аспект) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / А.В. Панченко; КНУ імені Т.Г. Шевченка. – К. : 2010 – 18 с.
133. Пастушенко Л.А. Історико-філософська спадщина Петра Кудрявцева : дис. канд. філос. наук : 09.00.05 / Пастушенко Людмила Андріївна. – К., 2007. — 227с.
134. Пастушенко Л. Петро Кудрявцев: абсолютні цінності в історико-філософському вимірі / Людмила Пастушенко // Наукові записки НаУКМА. – Т.37. Філософія та релігієзнавство. – К.: Видавничий дім „Києво-Могилянська академія”, 2005. – С. 77 – 82
135. Пастушенко Л. Петро Кудрявцев: віхи життя і творчості / Людмила Пастушенко // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. – 50. – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – С. 83 – 93 [виступ на XI-ій Щорічній науковій конференції „Україна – людина, суспільство, природа” (НаУКМА, 2005)]
136. Пастушенко Л. Релігійно-філософська публіцистика Петра Кудрявцева / Людмила Пастушенко // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 57. – К.: Український Центр духовної культури, 2006. – С. 113 – 124
137. Пастушенко Л. А. Філософська спадщина Київської Академії в інтерпретації Петра Кудрявцева / Людмила Пастушенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 50. Філософія та релігієзнавство. – К.: Видавничий дім „Києво-Могилянська академія”, 2006. – С. 68 – 73

138. Певницкий В. В каком виде может и должна быть поставлена кафедра гомилетики / Василий Певницкий // Труды КДА. – 1863. – №4. – с. 3-48.
139. Певницкий В. Догматические уклонения лютеран от чистоты первобытного христианства / Василий Певницкий // Труды КДА. – 1861. – №6. – с.111-143.
140. Певницкий В. О воскресении мертвых / Василий Певницкий // Труды КДА. – 1905. – №1. – с. 106-132.
141. Певницкий В. О загробной жизни / Василий Певницкий // Труды КДА. – 1903. – №12. – с. 447-511.
142. Певницкий В. Современные движения в протестантстве / Василий Певницкий // Труды КДА. – 1864. – №5. – с. 48-100.
143. Песоцкий С. Нечто о науке и религии / Сергей Песоцкий // Труды Киевской Духовной Академии. – 1912. - №1. – с. 315-332.
144. Петров Н. Начало греко-болгарской распри и возрождение болгарской народности / Николай Петров // Труды КДА. – 1886. – № 5. – с. 43-72.
145. Печеранський І. Проблема віри та знання у філософських пошуках П.І. Ліницького / Ігор Печеранський // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. – Випуск 78. – К., 2009. – с. 32-41.
146. Печеранський І. Проблема стосунків віри та розуму у філософії Памфіла Юркевича / Ігор Печеранський // Мандрівець. – № 4. – К., 2009. – с. 77-80.
147. Плужнік В.О. «Київська школа філософії» – гносеологічні пошуки кінця ХІХ - початку ХХ ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд.. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Плужнік Вікторія Олександрівна; Інститут філософії НАН України. – К., 1998. – 19 с.
148. Подгурский Ю. Черты из жизни Господа нашего Иисуса Христа / Юрий Подгурский // Труды КДА. – 1866. – №3. – с. 344-417.
149. Попович Л. Черногорский владыка Петр 1-й / Лазарь Попович // Труды КДА. – 1897. – № 1. – с. 35-53; №2. – с. 189-210; №5. – с.19-72; №6. – с.206-241.

150. Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. / Михаил Эммануилович Поснов. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1991. – 828 с.
151. Поснов М. К вопросу об источниках христианского вероучения и задачах его / Михаил Поснов // Христианское чтение. – 1906. – №11. – с. 773-800.
152. Поснов М. К характеристике внутренней жизни слепоглухонемого иудаизма / Михаил Поснов // Труды КДА. – 1904. – №8. – с. 629-658 ; №10. – с. 281-310 ; 1905. - №3. – с. 360-404; №7. – с. 343-412.
153. Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). / Михаил Эммануилович Поснов. – Первое, сокращенное издание: София, 1937. [электронный ресурс] // Режим доступа: http://krotov.info/history/00/posnov/00_posn.html
154. Поснов М. Новые типы построения древней истории церкви / Михаил Поснов // Христианское чтение. – 1908. – №8. – с. 1487-1501; №12. – с.1620-1635; 1909. – №1. – с. 67-82.
155. Поснов М. О личности основателя христианской церкви: изложение и краткий разбор рационалистических, мифологических и натуралистических воззрений на лицо И. Христа / Михаил Поснов // Христианское чтение. – 1910. – № 5-6. – С.732-760; № 7-8. – С. 983-999; №11. – С. 1384-1400; №12. – С. 1506-1524.
156. Радлов, Э.Л. Очерк истории русской философии / Эрнест Леопольдович Радлов. – 2-е изд. – Санкт-Петербург.: Наука и школа, 1920. – 99 с.
157. Сарапін О.В. Антропологічні ідеї в релігійно-філософській спадщині Київської Духовної Академії (перша половина – середина XIX ст.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.06. «Теорія і історія релігії, вільнодумства і атеїзму»; Інститут філософії Академії наук України. – К., 1995. – 28 с.
158. Сарапін О.В. Виступ на Другому круглому столі «Проблематико-методологічні розмежування філософії релігії та релігійної філософії». [электронный ресурс] // Режим доступа:

<http://philosophyofreligion.wordpress.com/2010/07/21/виступ-сарапін-2-кр-стіл/>

159. Скабаланович Н. Разделение церквей при патриархе Михаиле Келлуарие / Н. Скабаланович // Христианское чтение. – 1885. – №1-2. – С. 95-145.
160. Слюсарчук Р.О. Погляди П. Ліницького на суспільство і державу та їх розвиток. – К.: Знання, 1999. – 36 с.
161. Слюсарчук Р.О. Проблема сутності людини та сенсу її буття у творчості П. Ліницького. / Роман Слюсарчук // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – К.: 2000. – с. 25-31.
162. Слюсарчук Р.О. Соціальні складники філософії П. Ліницького та методологічні засади в їх розвитку. – К.: Знання, 1998. – 20 с.
163. Сольський С. Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики / Стефан Сольський // Труды КДА. – 1866. – № 11. – с. 305-342.
164. Тиле Клод. Основные принципы науки о религии [электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/02.php
165. Титов Ф. Высокопреосвященный Михаил. Архиепископ Белградский, митрополит Сербский / Федор Титов // Труды КДА. – 1898. – №3. – с. 390-411.
166. Титов Ф. Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615 – 1915 гг.). Историческая записка / [составитель проф. прот. Ф. Титов]. – К. : Гопак, 2003 – 688 с.
167. Титов Ф. Преобразование духовных академий в России в XIX веке / Федор Титов. // Труды КДА. – 1906 – Кн. 4, 5, 6. – С. 622 – 666.
168. Ткачук М. Духовно-академічна філософія як феномен / Марина Ткачук // Київська Академія. – 2006. – Вип.2-3. – С. 237-243.
169. Ткачук М.Л. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст. і становлення історико-філософської науки в Україні: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Ткачук Марина Леонідівна ; Національний університет «Києво-Могилянська академія». – Київ, 2001. – 36 с.

170. Ткачук М. Проблеми філософської освіти у творчості київських духовно-академічних мислителів XIX – початку XX століття / Марина Ткачук // Київська Академія. – 2008. – Вип. 5. – С. 58-66.
171. Ткачук М. Теоретичні і методологічні проблеми історико-філософського знання у спадщині Сильвестра Гогоцького / Марина Ткачук // Наукові записки НаУКМА. – Т. 19. Філософія та релігієзнавство. – К., 2001. – С. 70 – 75.
172. Ткачук М. Славетна «Київська школа» феномен чи метафора / Марина Ткачук // Філософська думка. – 2001. – №2. – С. 59-82.
173. Тотоев М.С. Очерки истории культуры и общественной жизни в Северной Осетии. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское кн. изд-во, 1957. – 364 с.
174. Федулова В.В. Джерела та особливості формування філософсько-історичної думки в Україні в середині XIX ст. (Філософія теїзму) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд.. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Федулова Вікторія Валентинівна ; Київський університет ім. Тараса Шевченка. – К., 1999. – 17 с.
175. Фицик І.Д. С.С. Гогоцький як історик філософії : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд.. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Фицик Ігор Дмитрович ; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 1996. – 24с.
176. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд.. філос. Наук : спец. 09.00.11 / Христокін Геннадій Володимирович ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. — К., 2010. — 17 с.
177. Цаллаев Х.К. Философские и общественно-политические воззрения Афанасия Гассиева. – Орджоникидзе, 1966. – 295 с.

178. Чередніченко Г. Моральні закони та їх роль в правовій діяльності людини за П.Д. Юркевичем / Ганна Чередніченко // Мультиверсум. Філософський альманах. - К.: Центр духовної культури, - 2006. - № 55 – с. 68-77.
179. Чередніченко Г. Поняття морально доброго як провідна ідея моральної свідомості у філософії П.Д. Юркевича / Ганна Чередніченко // Мультиверсум. Філософський альманах. - К.: Центр духовної культури, - 2006. - № 54 – с. 139-149.
180. Черненко Т.В. Співвідношення понять розуму та віри в історіософії П.І. Ліницького: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд.. філос. наук спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Черненко Тетяна Василівна ; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2004. – 18 с.
181. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии [текст] / Н.Г. Чернышевский. – М.: Госполитиздат, 1944. – 88 с.
182. Чупрій Л.В. Співвідношення розуму та віри в філософській традиції XI – XIX ст.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд.. філос. наук спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Чупрій Леонід Васильович ; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2002. – 17 с.
183. Шантепі де ла Соссе П'єр Даніель. Підручник з історії релігій [електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/03.php
184. Шип Н. Організаційно-правові засади діяльності Київської Духовної Академії (1819 – 1919 рр.) / Н. Шип. – К. : УДУМФТ, 2008. – 48 с.
185. Шпет Г. Очерк развития русской философии // А. Введенский, А. Лосев, Э. Радлов, Г. Шпет. Очерки истории русской философии. – Свердловск : Уральский ун-т, 1991. – С. 217 – 578.
186. Юрас І. Памфіл Юркевич: подробиці біографії / Ірина Юрас // Філософська думка. – 1999. – № 4. – с. 119-138
187. Юрас І.І. Педагогічна концепція Памфіла Даниловича Юркевича [Текст] / І. І. Юрас. - К. : Правда Ярославичів, 1998. - 65 с. - ISBN 966-95331-5-5

188. Юркевич П.Д. Вибрані твори. Ідея - Серце - Розум і досвід / П.Д. Юркевич. – Вінніпег: Колегія Св. Андрея в Вінніпезію, 1994. - 167 с.
189. Юркевич П.Д. Вибране. Бібліотека часопису «Філософська та соціологічна думка», серія «Українські мислителі» / П.Д. Юркевич ; Впорядник А.Г. Тихолаз. – К.: Абрис, 1993. – 416 с.
190. Юркевич П. Доказательства бытия Божия / Памфил Юркевич // Труды КДА. – 1861. – №3. – с. 327-357; № 4. – с.467-496; №5. – с. 30-64.
191. Юркевич П. По поводу статей богословского содержания помещенных в философском лексиконе / Памфил Юркевич // Труды КДА. – 1861. – №1. – с. 73-95; №2. – с. 195-228.
192. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия / Памфил Юркевич // Труды КДА. – 1860. – № 1. – с. 63-118.
193. Юркевич П.Д. Философские произведения. / П.Д. Юркевич ; Составитель А.И. Абрамов. – М.: Правда, 1990. – 669 с.