

ЧУДО І НАДПРИРОДНЕ В ЄВАНГЕЛЬСЬКОМУ НАРАТИВІ: АПОЛОГЕТИЧНА ПОЗИЦІЯ ПРОФЕСОРА КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ ДМИТРА БОГДАШЕВСЬКОГО (АРХІЄПИСКОПА ВАСИЛІЯ)

У цій статті через аналіз творів Дмитра Богдашевського (архієпископа Василя, 1861–1933), знаного професора і ректора Київської духовної академії початку ХХ ст., висвітлено богословську апологетику чуда і надприродного в біблійному наративі. Встановлено, що в позиції київського дослідника реалізовано синтез філософсько-гносеологічних, біблійно-герменевтичних, церковно-догматичних і релігійно-практичних компонентів. Особливу увагу приділено своєрідній релігійній феноменології та релігійній праксеології чудесного в Євангелії. З'ясовано, що Д. Богдашевський запропонував феноменологічну класифікацію форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду, через певні структури релігійної свідомості, передусім переживання чудесного та переживання зустрічі з Абсолютом. Гносеологічний засновок апологетичних міркувань Богдашевського про сприйняття чудесного в Біблії – утвердження його узгодженості з людським розумом. Ця узгодженість ґрунтується на акті релігійної віри, в якому відбувається сакральна раціоналізація чудесної події. Така раціоналізація євангельських чудотворних актів об'єктивно протистойть як первісним магичним, так і новітнім раціоналістичним (психологічним, соціологічним, моралістичним і науково-природничим) інтерпретаціям чудесного. Водночас автор показує певну вразливість київського апологета перед запереченням теологічної дискурсивності та виходом за її межі, до яких удаються його раціоналістично налаштовані опоненти. Д. Богдашевський об'єктивно характеризує допущення чуда як внутрішньо проблемний пізнавальний акт, що демонструє складність процесу людського пізнання – одну з присутніх підстав виникнення та існування релігії. Тим самим показано, що Д. Богдашевський у своїх міркуваннях впритул наблизився до проблеми зіставлення наукового й позанаукового знання, раціонального та позараціонального компонентів пізнавального процесу.

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

Вступ

Як засвідчили попередні дослідження, проблема виявлення та інтерпретації надприродного й чудесного в біблійному наративі стала однією з важливих складових богословсько-біблієзнавчого синтезу, здійснюваного православними дослідниками, котрі репрезентували київську духовно-академічну традицію другої половини ХІХ – початку ХХ ст. Зокрема, у нещодавній публікації (Головащенко, 2019) було зазначено, що питання буквального сприйняття історичності «чудесного елементу» в біблійному наративі, обговорюване ще з 1860-х рр., в подальшому органічно сполучилося з питанням зіставлення історичного та міфологічного елементів у Біблії.

У дискурсі, запропонованому європейською раціоналістичною біблійною критикою, таке зіставлення стало чи не базовою підставою для

критики ідеї надприродного взагалі. А в системі смислів, які обстоювала західна апологетична бібліологія, визнання історичної реальності надприродного, чудесного елементу означало утвердження автентичності й достовірності Біблії та її цінності для формування пізнавальних і життєвих практик. Відповідним чином, проблема історичної реальності чуда й загалом надприродного виявилася однією з ключових для релігійної свідомості та богослов'я. Позитивне вирішення цієї проблеми ставало наріжним каменем біблійної апологетики незалежно від її конфесійного спрямування, а саме: підґрунтям утвердження й захисту достовірності цілого тексту Святого Письма. Вважаємо, що саме це питання – як з боку віроповчального й догматичного, так і з боку герменевтичного – було і досі є одним із найдражливіших для релігійної свідомості загалом та богословської рефлексії зокрема.

Було також встановлено, що боротьба з де-сакралізацією біблійної оповіді та, відповідно, з нівеляцією її автентичності й достовірності визначила стрижень як західної, так і вітчизняної біблійної апологетики. У нас ця полемічна тенденція була започаткована з другої половини ХІХ ст. контактом київських православних біблієзнавців із західним досвідом опрацювання проблеми надприродного й чудесного в біблійному наративі. Київські біблієзнавці-академісти, серед яких особливо відзначився Стефан Сольський у своїй докторській дисертації про надприродне в новозавітному Об'явленні (1877 р.), заперечували спроби критиків-раціоналістів представити біблійну оповідь як зібрання міфів, алегорій, символів, а також натуралістичні пояснення, зокрема психологічні – коли надприродні події, явлення чудесного в Біблії пояснювалося комбінаціями природних психологічних станів, особливостями психіки персонажів або суб'єктивізмом біблійних письменників.

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

Проте на початку ХХ ст. обговорення питань про надприродне й чудесне в Біблії, про її автентичність та історичну достовірність мало гідне продовження у творах ще одного видатного представника професорської корпорації КДА – Дмитра Богдашевського¹. Присвяtimo цю розвідку висвітленню його своєрідної апологетичної позиції, висловленої в контексті вже установленій в Києві традиції. Візьмемо до уваги кілька ключових праць Д. Богдашевського з цієї проблеми (Богдашевский, 1900; Богдашевский, 1902; Богдашевский, 1911a, b). Вважаємо, що саме в цих текстах київський мислитель систематично, послідовно й наполегливо формулював та обстоював власну богословсько-апологетичну позицію з питання чуда й надприродного в біблійному наративі.

¹ Згодом професор Д. Богдашевський прийняв чернецтво з іменем Василій (1913 р.) та обійняв у КДА ректорську посаду (у 1914 р.). Тож у літературі він зазвичай фігурує як архієпископ Василій (Богдашевський) (див., напр.: Ткачук, 2012; 2015).

Розглянемо позицію Д. Богдашевського, виокремивши та класифікувавши в ній кілька елементів. Спочатку – його аналіз творів широкого кола авторів – представників тогочасної західної біблійної критики, як «негативної», так і «поміркованої». Київський богослов і біблієзнавець спрямовував свої аргументи найбільшою мірою проти поглядів Давида Штрауса, Фердинанда Баура, Бернгарда Вайса, Ернеста Ренана, Карла Вайцекера, Карла Теодора Кайма, Генріха Паулюса, Генріха Гольцмана, Германа Ольсгаузена (Богдашевский, 1900, с. 474, 475, 477, 478, 484–485, 487, 488). На критику Богдашевського часом наражалися й раціоналістичні погляди таких поміркованих богословів, як Фредерік Фаррар та Вілібальд Байшлаг (Богдашевский, 1900, с. 477, 489).

Та особливо Д. Богдашевський як апологет був занепокоєний «негативною» критикою Біблії внутрішнього, «домашнього» походження. Невипадково ключова праця київського академіста з обговорюваної проблеми (Богдашевский, 1900) була присвячена головним чином апологетичному розбору і спростуванню біблійно-критичних поглядів російського письменника графа Льва Толстого, висловлених тим у власноручному коментованому парафразі на євангельський текст, виданому 1892 р. у Женеві (Толстой, 1892–1894). Цей твір, осяяний уже тоді світовим авторитетом Толстого як мислителя й мораліста, набув популярності серед освічених кіл тодішньої Російської імперії та став серйозним ідейним подразником для православних ідеологів.

Далі репрезентуємо ключові моменти власної позитивної апологетичної програми Д. Богдашевського, формованої на підставі критики ідейних опонентів. Його послідовними апологетичними співниками тут стали такі закордонні ортодокси різного конфесійного спрямування, як Пауль Шанц, Фредерік Годе, Річард Тренч (Богдашевский, 1900, с. 476, 482, 485, 489).

Світоглядна та методологічна позиція у витлумаченні Біблії, висловлена Д. Богдашевським, генетично та типологічно успадкувала й продовжила, з одного боку, герменевтичну програму апологетичного розбору й спростування «негативної» раціоналістичної біблійної критики, запропоновану свого часу ще єп. Михаїлом (Лузиним) (Михаил (Лузин), 1898, с. 142–144, 148; Головащенко, 2017, с. 49–50). З іншого боку, як бачимо, Богдашевський перебував у типовій для київської традиції «супранатуралістичній» парадигмі. Цю богословську позицію обстоювали в останній третині ХІХ століття ще Х. Орда та С. Сольський (Орда, 1864; Сольский, 1877a, b),

а на зламі XIX і XX ст. – В. Рибінський і Ф. Покровський (Рыбинский, 1897; Рыбинский, 1903; Рыбинский, 1904; Рыбинский, 1908; Покровский, 1890; Покровский, 1894a, b). Свого часу ми її послідовно аналізували (Головащенко, 2010; Головащенко, 2018a, b).

Представляючи та аналізуючи позицію православно-дослідника, прагнутимемо перевірити припущення про наявність у ній синтезу філософсько-гносеологічних, біблійно-герменевтичних, церковно-догматичних та, можливо, релігійно-практичних компонентів. Такий синтез, як уже зазначено раніше, був притаманний чи не всім київським академістам як речникам офіційної церковної ідеології та водночас по-європейському освіченим та в межах професійної дослідницької компетенції критично налаштованим інтелектуалам (Головащенко, 2012, с. 99, 147). Своєрідність розкриття такого синтезу спробуємо простежити і в апологетичній позиції Д. Богдашевського. Особливо звернемо увагу на його «релігійну протофеноменологію» та «релігійну праксеологію» чудесного, які об'єктивно протистояли натуралістичним, психологізаторським, соціологізаторським і моралістичним інтерпретаціям проблематики релігійного досвіду.

Класифікація Д. Богдашевським раціоналістичних пояснень надприродного

Раціональні пояснення обставин євангельських чудес, як визнавав київський дослідник, були популярними не лише серед «сучасної науки», а й серед «екзегетів-раціоналістів» (Богдашевский, 1900, с. 474). Як богослов-апологет, Богдашевський дав таку оцінку світогляду раціоналістів – критиків чудесного в Біблії: «пантеїсти, деїсти, натуралісти» (Богдашевский, 1900, с. 493); «деїстичні, або пантеїстичні, або натуралістичні погляди» (Богдашевский, 1902, с. 299). Узагальнимо ж підстави для цієї оцінки, які внаслідок ретельного аналізу закордонних біблієзнавчих творів отримав київський академіст.

Д. Богдашевський спромігся визначити основні напрями та конкретніші форми й прийоми критичної інтерпретації чудесного раціоналістами. Першу позицію обіймала ґрунтована на про-світницькій світоглядній парадигмі впевненість у тому, що «чудо – це результат простого незнання... чим далі просувається наука в своєму поступові, тим більше виганяється всякий чудесний елемент» (Богдашевский, 1902, с. 292). З цим було пов'язане надзвичайно поширене пояснення будь-якого біблійного опису чуда

«приспосованням до народних забобонів». Тут київський апологет принципово критикує погляди, висловлені в різні роки у працях з євангельської історії та критичних життєписах Ісуса Е. Ренаном (1863), К. Вайцзекером (1864), К. Т. Каймом (1871) (Богдашевский, 1900, с. 474, 478; Богдашевский, 1902, с. 299).

Другим напрямом раціоналістичної критики були численні зусилля пояснити чудо, надприродне «натуральним шляхом» (Богдашевский, 1902, с. 292). Вони, своєю чергою, набували різних форм. Наприклад, доволі поширеними були намагання «зрозуміти й пояснити чудо за допомогою аналогії» натуралістичного кшталту: чудо звершується «шляхом прискорення процесів природи»; типовим тут був погляд, висловлений Г. Ольсгаузенем у коментарі до Нового Завіту (1853). Підставою для такої раціоналізації чудотворного акту є те, що «надприродне тут поєднується з природним, генетично до нього примикає» (Богдашевский, 1900, с. 488). Сюди ж належала відмова відрізнити «надприродні впливи від природних явищ». Прикладом могло слугувати ототожнення згаданим уже К. Т. Каймом «демонічного впливу» та «звичайних недуг» (Богдашевский, 1900, с. 475). Або воскресіння мертвих (в євангельських сюжетах про доньку Яіра, Наїнського юнака, Лазаря), яке В. Байшлаг у життєписі Ісуса (1893) тлумачив як виведення їх із хворобливого стану «удавано померлих» (Богдашевский, 1902, с. 297).

«Натуральними» (такими, що шукали корені чуда в людській «природі») були також різноманітні пояснення через психологічну мотивацію: «чудо має не фізичний характер... воно має характер психічний» (Богдашевский, 1902, с. 292). «Очікування чуда» постає феноменальним підґрунтям фіксації та інтерпретації певних подій як чудесних. На вирішальному впливі знання людини про «попередні факти чудесності»; на феномені «страждання очікуванням чуда», на інтерпретації чуда через «ефект плацебо» особливо акцентував Л. Толстой (Богдашевский, 1900, с. 481–482). Утім, вироблене в процесі опору раціоналістичним поясненням урахування феноменологічного досвіду сприйняття чудесної події матиме, як побачимо далі, важливе значення для Богдашевського.

Психологізаторськими були і висловлені в критичних життєписах Ісуса Б. Вайсом (1884) та В. Байшлагом (1893) пояснення чуда застосуванням «гіпнотизму», сугестивного впливу, поєданого з «незвичайним збудженням» учасників події, яка інтерпретується як чудесна. Подібні стани аудиторії можуть сприяти прихованим

маніпуляціям: наприклад, чудо у Кані Галілейській як нібито таємна підміна води вином (Богдашевский, 1900, с. 489–490; Богдашевский, 1902, с. 292–293). Взагалі раціональне осмислення феномену чуда в такому дискурсі було можливим хіба що як «тонкий психологічний аналіз розвитку свідомості й самосвідомості» (Богдашевский, 1902, с. 290).

Свого роду натуралізмом (тобто пошуком природних підстав, але тепер уже в суспільному житті) вирізнялися інтерпретації символічно-соціологічні, або навіть політичні, з соціалістичним ухилом. Так, євангельське чудо примноження хлібів і насичення багатьох (Мт. 14:13–21; Мк. 6:31–44; Лк. 9:20–17) критики-раціоналісти (Г. Паулюс, Е. Ренан, К. Т. Кайм) подавали як символічне представлення перерозподілу багатства між «заможними» та «незаможними» (Богдашевский, 1900, с. 487). До цього наближались етично-соціальні інтерпретації: В. Байшлаг у цій самій євангельській оповіді вбачав не так «чудо природи (Naturwunder)», як «чудо віри й любові (ein Glaubens und Liebenswunder)» (Богдашевский, 1902, с. 295).

Раціоналісти шукали природних пояснень також і в «культурі», яка визначала способи мислення й мовлення про світ. Тут Д. Богдашевський звертає увагу на заведену ще Ф. Бауром у його критичному огляді канонічних Євангелій (1847) традицію міфологічних, алегоричних і метафоричних тлумачень, яку згодом підтримали Г. Ольсгаузен у коментарі до Нового Завіту (1853), Д. Штраус у життєписі Ісуса (1864), Г. Гольцман у коментарях до Нового Завіту та апостольської історії (1892), В. Байшлаг у життєписі Ісуса (1893), та врешті-решт – Л. Толстой у згаданому вище євангельському коментованому парафразі. Тут відбувалося зведення чуда до «простой алегорії», «простого міфу», «повчальної алегорії» (Богдашевский, 1900, с. 478, 489), «віднесення у сферу простого міфу, легенди», «вдавання до улюбленої алегорії» (Богдашевский, 1902, с. 292). Наприклад, зцілення сліпонародженого Л. Толстой розглядає як метафору звільнення від «духовної сліпоты» (Богдашевский, 1900, с. 483; Богдашевский, 1902, с. 296). А В. Байшлаг представив втішення Ісусом бурі на морі (Мт. 8:23–27; Мк. 4: 36–41; Лк. 8: 22–25) як метафору демонстрації «величного спокою»; знаходження монети («статури») у роті пійманої риби – як метафору виручки від продажу вдалого улову (Богдашевский, 1902, с. 296–298). Та найбільш теоретично вмотивованими були «метафізичні» інтерпретації – пояснення з погляду певних філософських ідей: популярним тут було запропоноване Л. Толстим «виправдання панте-

їстичних ідей» (на кшталт того, що Бог/Христос присутній усередині кожного вірянина) (Богдашевский, 1900, с. 484).

Окрім усього, Богдашевський відзначав і такий прийом, як навмисна трансформація («докорінно перекидають євангельський текст» (Богдашевский, 1900, с. 474) біблійного тексту, там, де він не узгоджується з «натуральними» поясненнями. Так, апологет-академіст прямо звинувачує Л. Толстого у такій схильності: «Там, де його тлумачення виразно суперечить євангельському тексту, той слід всіляко перекидувати, спотворювати»; деякі слова «треба викинути, як цілковито зайві» (Богдашевский, 1900, с. 485).

Найпомітнішим результатом було, на думку Д. Богдашевського, панування у тогочасному закордонному біблієзнавчому середовищі етичного розуміння євангельського наративу: «жодне розуміння християнства нині так не поширене, як розуміння чисто етичне, за яким усе в християнстві обмежується, або все в ньому вичерпується простою сукупністю моральних вимог, принесених Христом» (Богдашевский, 1902, с. 288). Власне, основною причиною критичної реакції православного апологета на згаданий вище твір Л. Толстого стало те, що відомий літератор «цілковито викреслює з Євангелій надприродний елемент як шкідливий і зупиняється лише на тому, що має чисто етичне значення, або на тому, що на його погляд, роз'яснює смисл життя» (Богдашевский, 1900, с. 480).

«Етизація» тут протистояла «містичному есенціалізму», тобто раціоналізм нехтував сутнісною, онтологічною, а за релігійним світоглядом – містичною, Божественною основою моральних вимог, правил та ідеалів (Богдашевский, 1902, с. 289). Заперечення чуда в Біблії, в Євангеліях стає тоді ключовим пунктом негачії й самого християнства: «Заперечуючи Боголюдськість Христа Спасителя, раціоналізм, зрозуміло, завжди озброювався й озброюється проти чудесного елемента Євангельської історії... Чудо – це таке поняття, яке в нашу реальну емпіричну добу всіляко бажають усунути» (Богдашевский, 1902, с. 292).

Апологетична раціоналізація чудесного й надприродного в євангельському наративі: феноменологія, гносеологія, релігійна праксеологія

Д. Богдашевський розглядав біблійну апологетику взагалі та захист достовірності відомостей про біблійні чуда зокрема як серйозне інтелектуальне завдання. Визначаючи засоби раціоналістів як «недобросесні», а їхню екзегезу – як «безглузду

й довільну», дослідник водночас застерігав апологетів від таких самих «безглузких міркувань» і «плоских жартів» щодо думок опонентів (Богдашевський, 1900, с. 478, 486). Натомість дослідник пропонував своєрідну альтернативну раціоналізацію чудесного й надприродного, зображеного в Євангеліях, яка дала би змогу ефективно протистояти «негативній» критиці.

Київський дослідник обґрунтовував тезу про те, що «надприродне не є проти-розумним, будучи над-розумним», свідомо спираючись на європейську філософську традицію. Зокрема, він брав у спілники мислителів, які сполучали власні світоглядні засновки з «канонам старої апологетики», зокрема, з біблійною за походженням богословською концепцією теократичного креаціонізму: «Загальновідомим є положення великих нових філософів (Ляйбніца, Локка), що надприродне є не проти-розумним, а над-розумним, що царство природи повинно знаходитися у підкоренні царству благодаті, що чудо не порушує законів природи, а перемагає їх» (Богдашевський, 1900, с. 493; Богдашевський, 1902, с. 296).

Богдашевський запропонував власну класифікацію євангельських чудес. По-перше, вона має виразно апологетичне спрямування: зазначено, що справжні чудеса, захист історичності й достовірності яких і є найпершим завданням богослова, здійснюються лише Богом, або Боголюдиною. Далі, за об'єктом застосування чудесної сили – це чудеса, здійснювані «над людьми» та чудеса, здійснювані «над природою» (Богдашевський, 1900, с. 486). А за співвідношенням природного й надприродного київський дослідник визначає особливий клас чудес: чуда, які здатні діяти суголосно законам природи, «прискорювати їх»; проте водночас відбувається «вилучення з природного порядку» завдяки божественним «могутності та волі» (Богдашевський, 1902, с. 293). У таких чудесних подіях «надприродне поєднується з природним, начебто генетично до нього примикаючи» (Богдашевський, 1902, с. 296).

Який же смисл є для богослова-апологета говорити про такі чудеса? Припускаємо, що запропонована Богдашевським раціоналізація євангельських чудотворних актів водночас протистоїть магічному (а отже питоמו натуралістичному), так і науково-«натуральному» сприйняттю чуда, дає змогу «констатувати невідповідність натурального пояснення такого роду чудес» (Богдашевський, 1900, с. 487) та екстраполювати апологетичну настанову і на заперечення

соціологізаторських або етичних інтерпретацій чудесного.

Поєднання природного й надприродного в акті чудотворення вирізняється, на думку Д. Богдашевського, справжньою «економією» – у початковому значенні цього слова: «Божественному домобудівництву є зовсім чужим будь-яке марнотратство чудесної сили» (Богдашевський, 1900, с. 488). Цю Божественну розумність богослов описує, застосовуючи догматичний досвід православної традиції. Зокрема, відчуваємо виразні алюзії на ідеї кенозису, тринітарного та халкидонського догматів: «Господь, лише щойно явивши себе Богом, знову підкоряється законам та умовам Свого земного життя... виявляється Його смирення» (Богдашевський, 1900, с. 489).

Дослідник, використовуючи своєрідну «протофеноменологічну» методологію, пропонує також класифікацію рівнів і форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду. Така подія феноменально розгортається через певні структури релігійної свідомості, серед яких дослідник насамперед визначає а) переживання чудесного та б) переживання зустрічі з Абсолютом: «бачимо почуття здивування, поєднаного з благоговійним страхом перед великим Чудотворцем... контраст між божественним Чудотворцем і слабкими людьми» (Богдашевський, 1911а, с. 263–264).

Рівні витлумачення чуда дослідник теж структурує, відзначаючи своєрідну тріаду: «грубо натуралістичне розуміння» – «символічне розуміння чуда» – визнання «історичного характеру чуда» (Богдашевський, 1911а, с. 264–265). Цю тріаду також нібито можна проінтерпретувати в історичних термінах. Адже форми сприйняття чуда релігійною свідомістю теж змінювалися з часом, і тут можна вчитати в дослідника певний натяк на визнання історичної еволюції цього сприйняття. Так, Богдашевський спочатку пише, як про більш примітивний (первісний), про «страх забобонний: [люди] боялися, що їх можуть спіткати ще більші лиха». Причиною було те, що люди тривалий час «вище ставили свої матеріальні інтереси, аніж спасіння людської душі». І лише справжній релігійний розвиток змінив забобонний страх спочатку на страх побожний, а згодом – на «вдячність перед Благодійником, який дав [ім] життя» (Богдашевський, 1911а, с. 273).

Феноменологічний характер сприйняття біблійного чуда релігійною свідомістю підкреслюється «фактичним здійсненням», перевірка

якого «дається безпосереднім досвідом» (Богдашевский, 1911b, с. 380), а саме у присутності свідків. Хоча, як правило, «чудо звершується у присутності небагатьох свідків, цим істинність чуда не заперечується, а лише підвищується його велич» (Богдашевский, 1911b, с. 399). Ба більше, сам євангельський Ісус накладає чи не сакральну заборону на хибну публічність чудотворення: «Христос забороняє говорити про це чудо, щоб не дати приводу для порушення в народі помилкових месіанських сподівань» (Богдашевский, 1911b, с. 400). Від себе зауважимо, що така перевірка в біблійному наративі забезпечується апеляцією до традиційного суспільно-правового інституту свідчення, який ще зі стародавніх часів був у давньоєврейському («старозавітному») соціумі одним з основних засобів визначення фактичної істинності події у проблемних ситуаціях (Головащенко, 1999, с. 90, 92–93).

Гносеологічний засновок апологетичних міркувань Богдашевського стосовно сприйняття чудесного в Біблії, зокрема в євангельській оповіді – утвердження його «узгодженості з нашим розумом» (Богдашевский, 1900, с. 479). Як побачимо, цей засновок далі наполегливо розвиває київський православний апологет. Але які підстави, на думку київського біблієзнавця, є для такої узгодженості, постійно заперечуваної критиками-раціоналістами? Допущення реальності чуда у Д. Богдашевського є не лише актом феноменологічним, актом живого досвіду. З погляду гносеологічного це – надраціональний пізнавальний акт: «Наша думка та уява відмовляються представити, як воно відбулося, але це не говорить, звісно ж, проти реальності самого чуда»; «Чудо є над-розумним, але не проти-розумним» (Богдашевский, 1900, с. 488, 490; Богдашевский, 1902, с. 296).

Тож не випадково Д. Богдашевський на певному етапі своїх розмірковувань виразно формулює специфіку «розумності» чуда й надприродного в Біблії. Ця специфіка полягає саме в релігійній (а конкретніше – віросповідній) доцільності чудесного наративу: «В Євангелії немає чудес нерозумних, безцільних» (Богдашевский, 1902, с. 298). Євангельське чудо (як-от воскресіння померлих під час хресної смерті Ісуса (Мт. 27: 52–53)), демонструється саме для зміцнення віри, причому віри, взятої в її догматичній визначеності: «Мета чуда є повністю зрозумілою... воно є знамення сили, величі Розп'ятого, рівним чином як і доказом того, що Його смертю буде цілковито подолана смерть, так що воно

є знаменням майбутнього нашого Воскресіння» (Богдашевский, 1900, с. 491). Чудо твориться для «переконання, що Христос є предвічний Син Отця»; «євангельські чуда – це знамення Божественності Христа». Лише в цьому контексті їх варто розглядати ще і як «чуда віри й любові», чуда моментального духовного просвітлення й оновлення, чуда миттєвого покликання до життя тощо (Богдашевский, 1902, с. 298, 299).

У найважливіших євангельських оповідях про чудо (як-от про чудесне припинення Ісусом бурі (Мт. 8:23–27; Мк. 4: 36–41; Лк. 8: 22–25)) простежується виразний зв'язок «звершення чуда» та «викриття невіри учнів»; «мета чуда – саме зміцнення віри учнів» (Богдашевский, 1911a, с. 262, 263). Чудо тому й здійснюється «у присутності небагатьох», що «негідні стати свідками ті, хто не вірував словам Господа» (Богдашевский, 1911b, с. 399). Релігійна раціоналізація та феноменологічне виповнення чудесної події здійснюється саме в акті віри: «віри глибокої, в якій чуттєве пов'язується з надчуттєвим і в ньому утверджується, а щире “вірую” поєднується з видимим, чуттєвим опосередкуванням» (Богдашевский, 1911b, с. 401).

Д. Богдашевський виходить у своїх розмислах на протиставлення різних видів чи різних рівнів віри в чудесне й надприродне. Натуралістичній («магічній») вірі в наявність чуда як необхідного елементу світового порядку (тобто, фактично, натуральному поясненню чуда як природного) київський апологет протиставляє віру в Того, хто творить чуда – поєднуючи природне з надприродним і перемагаючи, перетворюючи природне надприродним у цьому поєднанні. Божественна сила, яка звершує чудо (як-от чудо зцілення), є «силою не матеріальною, фізичною, а духовною; вона дається лише віруючим» (Богдашевский, 1911b, с. 402). Звідси виростає базовий конфлікт, який характеризує сприйняття чудесного – «неминучий конфлікт віри й невіри» (Богдашевский, 1911b, с. 378). Цей конфлікт врешті-решт визначив герменевтичне ускладнення, так і не здолане до кінця київським дослідником.

Віра (чи невіра) в Бога як творця справжнього чуда тут є нерозривно пов'язаною з вірою (чи невірою) в істинність самого євангельського (а ширше – біблійного) наративу – як Слова Божого, переданого через пророків і апробованого тисячолітнім духовним досвідом Церкви. Тож для апологета імперативною є відверто теологічна вимога застосування унікальних критеріїв для прочитання та дослідження біблійного

тексту – саме як священного, який не можна вимірювати мірою та критикувати методами, які можуть застосовуватися до «звичайних оповідей». Відтак формується відповідна герменевтика, яку Д. Богдашевський згодом апробував не лише на євангельському матеріалі.

Так, свого часу аналізуючи західну раціоналістичну «негативну» критику історичної достовірності змісту книги Діянь Апостольських, Богдашевський використовував посилення на паралельні місця (тобто на внутрішній біблійний контекст) як найсильніший аргумент на користь достовірності змісту книги. Такий прийом органічно пов'язувався у дослідника в єдиний ланцюг апологетичної логіки з роздумами про те, що об'єктивність викладу історії первісного християнства фактично утверджується істинністю Євангелія, його божественним походженням та всесвітнім значенням (Богдашевський, 1909, с. 424–425). Таким чином, автор формував своєрідне «герменевтичне коло», в якому повною мірою реалізував свою інтенцію православного апологета.

Вихід же за межі релігійного дискурсу з його метою й засобами переконування розриває це своєрідне герменевтичне коло, у якому саме віра в надприродне, чудесне є підставою прийняття аргументації щодо історичності чуда. Київський православний академіст навіть крізь власний апологетичний пафос визнає неможливість апелювати до інших раціональних аргументів, окрім певної релігійної «добročесності» своїх опонентів: «всі натуральні пояснення євангельських чудес безумовно не можуть бути прийняті, і це повинна усвідомлювати сама раціоналістична критика, якщо вона є настільки добročесною, що не бажає відносити євангельські чудеса до сфери простого міфу чи легенди» (Богдашевський, 1902, с. 298).

Висновки

Знаний київський богослов і біблієзнавець Д. Богдашевський був апологетом історизму біблійної оповіді та буквального сприйняття явленого там надприродного, чудесного елемента. Критикуючи позиції західної раціоналістичної біблієстики щодо історичного характеру євангельської оповіді, Д. Богдашевський утверджував буквальне (а отже історичне) розуміння євангельського тексту. Критика Богдашевського спрямована як проти раціоналістично-натуралістичних і соціологізаторських пояснень, так і проти надмірного застосування алегоричних та моралістичних тлумачень.

Апологія «чудесного елемента євангельської історії», зняття протилежності природного та чудесного, навіть їх генетичного поєднання, пов'язані у Д. Богдашевського з прагненням очистити тлумачення від раціоналізму, деїзму, пантеїзму та натуралізму. Виступав автор також і проти такого різновиду раціоналістичного пояснення надприродного, як редукція оповідей про чудесне до «простої акомодатії до народних забобонів».

Достовірність євангельського нарративу в його «найекстремальнішому» вигляді – оповіді про чудеса – базується, за Богдашевським, на узгодженні природних засад історичного процесу з його супранатуральним началом: Біблія розповідає про «надрозумне, але не протирозумне».

Відтак Д. Богдашевський у специфічний спосіб здійснив апологетичну раціоналізацію акту сприйняття чудесного й надприродного в євангельському нарративі. В її процесі київський дослідник продемонстрував синтез філософських (феноменологічних, гносеологічних), біблійно-герменевтичних, релігійних (богослосько-догматичних і віросповідно-практичних) компонентів.

Дослідник запропонував своєрідну «протофеноменологічну» класифікацію рівнів і форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду, через певні структури релігійної свідомості, насамперед, переживання чудесного та переживання зустрічі з Абсолютом.

Гносеологічний засновок апологетичних міркувань Богдашевського про сприйняття чудесного в Біблії – утвердження його «узгодженості з нашим розумом». Ідеться про надраціональний пізнавальний акт, який все ж таки базується на специфічній «розумності».

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

Таким чином, запропонована Богдашевським раціоналізація євангельських чудотворних актів

водночас протистоїть як магічному (а тому питомо натуралістичному), так і науково-«натуральному» сприйняттю чуда, а також дає змогу екстраполювати апологетичну настанову і на заперечення соціологізаторських або етичних інтерпретацій чудесного.

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

виходом за її межі, до яких удаються раціоналістично налаштовані опоненти.

Тут бачимо, як київський біблієзнавець-апологет у власній філософській іпостасі та інтенції об'єктивно характеризує визнання та допущення чуда як проблемний у самому собі пізнавальний акт. Крізь призму цього акту простежується вся складність процесу людського пізнання, що, як відомо, становить одну з присутніх підстав виникнення та існування релігії як способу духовно-практичного (в тому числі знанневого) освоєння реальності. Так Д. Богдашевський у своїх розмислах впритул наблизився до проблеми зіставлення наукового й позанаукового знання, раціонального та позараціонального компонентів пізнавального процесу.

Список посилань

- Богдашевский, Д. И. (1900). О Евангельских чудесах (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого). *Труды Киевской духовной академии*, 8, 473–493.
- Богдашевский, Д. И. (1902). О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение. *Труды Киевской духовной академии*, 2, 269–302.
- Богдашевский, Д. И. (1909). Исторический характер книги Деяний Апостольских. *Труды Киевской духовной академии*, 11, 381–425.
- Богдашевский Д. И., прот. (1911а). Христос Спаситель как чудотворец. *Труды Киевской духовной академии*, 10, 243–274.
- Богдашевский Д. И., прот. (1911б). Христос Спаситель как чудотворец (Окончание). *Труды Киевской духовной академии*, 11, 377–404.
- Головащенко, С. І. (1999). Старозаповітне біблійне право як специфічна форма релігійно-правової ідеології. *Наукові записки НаУКМА. Філософія, право*, 8, 88–94.
- Головащенко С. І. (2010). Історична критика Біблії та виклад біблійної історії в КДА кінця XIX – початку XX ст. (Ф. Покровський та В. Рыбинський). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 102, 65–71.
- Головащенко, С. І. (2012). *Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії XIX – початку XX ст.: монографія*. Київ: Видавничий відділ УПЦ.
- Головащенко, С. І. (2017). Європейська контекстуалізація біблієзнавчих студій у Київській духовній академії: в пошуку ефективних стратегій (друга половина XIX – початок XX ст.). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 192, 48–52.
- Головащенко, С. І. (2018а). Критико-бібліографічні практики інтеграції біблійних студій в КДА до європейського богословсько-дослідницького контексту (друга половина XIX – початок XX ст.). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 1, 69–90.
- Головащенко, С. І. (2018б). Критичні огляди та рецензії професорів Київської духовної академії на закордонну біблієзнавчу літературу: тематика і зміст (друга половина XIX – початок XX ст.). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 2, 65–78.
- Головащенко, С. І. (2019). Надприродне й чудесне в біблійному наративі: критичний досвід професорів Київської духовної академії (друга половина XIX – початок XX ст.). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 3, 43–51.
- Михаил (Лузин), єпископ (1898). *Библейская наука. Книга первая: Очерк истории толкования Библии* (Н. Троицкий, Ред.). Тула: Тип. И. Д. Фортунатова.
- Орда, Х. М. (1864). Обзорение иностранной духовной литературы. *Труды Киевской духовной академии*, 10, 229–260.
- Покровский, Ф. Я. (1890). По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь, произнесенная на годовичном акте Киевской духовной академии 15 октября 1889 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 1, 61–98.
- Покровский, Ф. Я. (1894а). Учебник библейской истории Ветхого Завета доктора Августа Келера, ординарного профессора богословия в Эрлянгене. *Труды Киевской духовной академии*, 8, 630–663.
- Покровский, Ф. Я. (1894б). Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, ординарного профессора богословия в Эрлянгене (Окончание). *Труды Киевской духовной академии*, 9, 146–170.
- Рыбинский, В. П. (1897). Ф. Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. Общедоступный и изложенный в связи с новейшими научными изысканиями курс Св. Писания. Ветхий Завет. Т. I, с илл. по памятникам. Пер. свящ. В. В. Воронцова. Москва, 1897. *Труды Киевской духовной академии*, 10, 304–308.
- Рыбинский, В. П. (1903). Вавилон и Библия (по поводу речи Делича «Babel und Bibel»). *Труды Киевской духовной академии*, 5, 113–144.
- Рыбинский, В. П. (1904). К вопросу об отношении Библии к Вавилону: Н. V. Hiprecht. Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur. Leipzig, 1903. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 46–58.
- Рыбинский, В. П. (1908). Библейская ветхозаветная критика. *Труды Киевской духовной академии*, 12, 57–613.
- Сольский, С. М. (1877а). *Сверхъестественный элемент в новозаветном Откровении по свидетельствам Евангелий и посланий апостола Павла сравнительно с другими новозаветными книгами*. Киев: Тип. В. Давиденко.
- Сольский, С. М. (1877б). Докторский диспут экстраординарного профессора Киевской Академии С. М. Сольского (11 октября 1877 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 10, 192–204.
- Ткачук, М. Л. (2012). «Академию бесконечно люблю...»: архиепископ Василий (Богдашевский) как студент, профессор и ректор Киевской духовной академии. *Труды Київської духовної академії*, 16, 27–56.
- Ткачук, М. Л. (2015). Василій (Богдашевський Дмитро Іванович), архієпископ. В М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська духовна академія*

в іменах: 1819–1924: енциклопедія в 2 т. Т. 1: А–К (с. 262–268). Київ: Вид. дім «Кисво-Могиллянська академія».

Толстой, Л. Н. (1892–1894). *Соединение, перевод и исследование четырех Евангелий. 3 тома*. Женева: издание М. Элпидина.

References

- Bogdashevskii, D. I. (1900). O Ievangeliskikh chudesakh (zametka protiv ratsyonalistov i v chastnosti protiv grafa L. Tolstogo) [On Evangelical Wonders (An Article against the Rationalists and Particularly against Count Tolstoy)]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 8, 473–493 [in Russian].
- Bogdashevskii, D. I. (1902). O Ievangeliyakh i Ievangeliskoi istorii (protiv sovremennogo ratsionalizma). Publichnoie chteniie [On Gospels and Evangelical Stories (Against Modern Rationalism). Public readings.]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 2, 269–302 [in Russian].
- Bogdashevskii, D. I. (1909). Istoricheskii kharakter knigi Deianii Apostolskikh [Historical Character of the Book of Acts]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 11, 381–425 [in Russian].
- Bogdashevskii, D. I., p. (1911a). Christos Spasitel kak chudotvorec [Christ the Savior as a Wonderworker]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 10, 243–274 [in Russian].
- Bogdashevskii, D. I., p. (1911b). Christos Spasitel kak chudotvorec (Okonchaniie) [Christ the Savior as a Wonderworker (Ending)]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 11, 377–404 [in Russian].
- Golovashchenko, S. I. (1999). Starozapovitne bibliine pravo iak specifichna forma religiino-pravovoi ideologii [Old Testament Biblical Law as a specific form of religious-legal ideology]. *Naukovi zapysky NaUKMA, Filosofia, pravo*, 8, 88–94 [in Ukrainian].
- Golovashchenko, S. I. (2010). Istorychna krytyka Biblii nf vyklad bibliinoi istorii v KDA kincia XIX – pochatku XX st. (F. Pokrovskii ta V. Rybinskii [Historical Biblical Criticism and Biblical History teaching in Kyiv Academy on the end of XIX – beg. of XX ct.]. *Naukovi zapysky NaUKMA, Filosofia ta relihiieznavstvo*, 102, 65–71 [in Ukrainian].
- Golovashchenko, S. (2012). *Doslidzhennia ta vykladannia Biblii v Kyivskii duhovnii akademii XIX – pochatku XX st.: Monohrafiia* [Study and Teaching of the Bible in Kyiv Theological academy in XIX – early XX centuries: Monograph]. Kyiv: Vydavnychiy viddil UPC [in Ukrainian].
- Golovashchenko, S. I. (2017). Ievropeiska kontekstualizatsiia bibliieznavchykh studiy u Kyivskii Duhovnii Akademii: u poshuku efektyvnykh stratehiyi (druha polovyna XIX – pochatok XX st.) [European Contextualization of Biblical Studies at Kiev Theological Academy: finding effective strategies (2nd half of the 19th – beg. of the 20th c.).]. *Naukovi zapysky NaUKMA, Filosofia ta relihiieznavstvo*, 192, 48–52 [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2018a). Krytyko-bibliografichni praktyky integratsii bibliinykh studiy u KDA do yevropeiskoho bohoslvsko-doslidnytskoho kontekstu (druha polovyna XIX – pochatok XX st.) [Critical bibliography practices: integrating the KTA biblical studies in the European theological research context (the second half of the 19th – early 20th ct.).]. *Naukovi zapysky NaUKMA, Filosofia ta relihiieznavstvo*, 1, 69–90 [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2018b). Krytychni ohliady ta retsenzii profesoriv Kyivskoi duhovnoi akademii na zakordonnu bibliieznavchu literaturu: tematyka i zmist (druha polovyna XIX – pochatok XX st.) [Critical reviews of Kiev Theological academy's professors on foreign bibliological literature: topics and content (the second half of the 19th – early 20th ct.).]. *Naukovi zapysky NaUKMA, Filosofia ta relihiieznavstvo*, 2, 65–78 [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2019). Nadpryroodne i chudesne v bibliinomu naratyvi: krytychni dosvid profesoriv Kyivskoi duhovnoi akademii (druha polovyna XIX – pochatok XX st.) [Supernatural and Miraculous in the Biblical narrative: the critical experience of Kiev Theological academy's professors (the second half of the 19th – early 20th ct.).]. *Naukovi zapysky NaUKMA, Filosofia ta relihiieznavstvo*, 3, 43–51 [in Ukrainian].
- Mikhail (Luzin), Bishop (1898). *Bibleiskaia nauka. Kniga pervaiia: Ocherk istorii tolkovaniia Biblii* [Biblical Studies. Book One: Review of the History of Biblical Interpretation]. Ed. by N. I. Troitsky. Tula: Tip. I. D. Fortunatova [in Russian].
- Orda, Kh. M. (1864). Obozrenie inostrannoy dukhovnoy literatury. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 10, 229–260 [in Russian].
- Pokrovskii, F. Y. (1890). Po povodu vozrazheniiy sovremennoy kritiki protiv sushchestvovaniia Moiseieva zakona raneie drevneyshikh prorokov-pisatelei (Rech, proiznesennaia na godichnom akte Kiievskoi Duhovnoi Akademii 15 oktiabria 1889 g.) [Regarding the Objections of Modern Criticism Against the Existence of the Mosaic Law Prior to the Ancient Prophetic Writers (Speech delivered at the Annual Celebration of the Kiev Theological Academy on October 15, 1889)]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 1, 61–98 [in Russian].
- Pokrovskii, F. Y. (1894a). Uchebnik bibleiskoi istorii Vetkhogo Zaveta, doktora Avgusta Kelera, ordinarnogo professora Bogosloviiia v Erlangene [Review on: Textbook of Biblical History by Dr. August Keler, ord. Prof. of Theology in Erlangen]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 8, 630–663 [in Russian].
- Pokrovskii, F. Y. (1894b). Uchebnik bibleiskoi istorii Vetkhogo Zaveta, doktora Avgusta Kelera, ordinarnogo professora Bogosloviiia v Erlangene (Okonchaniie) [Review on: Textbook of Biblical History by Dr. August Keler, ord. Prof. of Theology in Erlangen (Ending)]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 9, 146–170 [in Russian].
- Rybinskii, V. P. (1897). (retsenzia na): F. Viguru. Rukovodstvo k chteniiu i izucheniiu Biblii. Obschedostupnyi i izlozhennyi v sviazi s noveishimi nauchnymi izyskaniiami kurs Sv. Pisania. Vetkhiy Zavet. T. I, s ill. po pamiatnikam. Per. sviashch. V. V. Vorontsova. Moskva, 1897 [Review on: F. Vigouroux. A Guide to reading and studying the Bible. The publicly available course of Holy Scriptures of OT presented according the latest scientific research. In transl. by rev. V. Vorontsov. Moskva, 1897]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 10, 304–308 [in Russian].
- Rybinskii, V. P. (1903). Vavilon i Biblia (po povodu rechi Delitscha “Babel und Bibel”) [Babylon and the Bible (about the Delitsch's speech “Babel und Bibel”).]. *Trudy Kievskoi Duhovnoi Akademii*, 5, 113–144 [in Russian].
- Rybinskii, V. P. (1904). K voprosu ob otnoshenii Biblii k Vavilonu: H. V. Hiprecht. Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur. Leipzig, 1903. *Trudy Kievskoi Duhovnoi Akademii*, 1, 46–58 [in Russian].
- Rybinskii, V. P. (1908). Bibleiskaia vetkhozavetnaia kritika [Biblical Old Testament Criticism]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 12, 575–613 [in Russian].
- Sol'skii, S. M. (1877a). *Sverkh' estestvennyi element v novozavetnom Otkrovenii po svidetel'stvam Evangelii i Poslanii apostola Pavla sravnitel'no s drugimi novozavetnymi knigami* [Supernatural Element in the New Testament Revelation According to the Testimony of the Gospels and Epistles of the Apostle Paul Compared with other New Testament Books]. Kyiv: Tip. V. Davidenko [in Russian].
- Sol'skii, S. M. (1877b). Doktorskii disput ekstraordinarnogo profesora Kievskoi Akademii S. M. Solskogo (11 oktiabria 1877 goda) [Doctoral dispute of extraordinary professor of the Kiev Academy, S. M. Solsky (October 11, 1877)]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii*, 10, 192–204 [in Russian].
- Tkachuk, M. L. (2012). “Akademiiu beskonechno liubliu...”: arkhiepiskop Vasiliu (Bogdashevskii) kak student, professor i rektor Kievskoi duhovnoi akademii [“I love the Academy endlessly...”: archbishop Vasiliu (Bogdashevskii) as a student, professor and rector of the Kyiv theological academy]. *Trudy Kyivskoi duhovnoi akademii*, 16, 27–56 [in Russian].

Tkachuk, M. L. (2015). Vasilii (Bohdashevskiy Dmytro Ivanovych) [Vasilii (Bohdashevskiy Dmytro Ivanovych)]. In M. L. Tkachuk, V. S. Briukhovetskyi (Eds.), *Kyivska dukhovna akademiia v imenakh: 1819–1924* [Kyiv Theological Academy in Names: 1819–1924]: encyclopedia in 2 vol. Vol. 1: A–K (p. 262–268).

Kyiv: Publishing house “Kyievo-Mohylianska akademiia” [“Kyiv-Mohyla Academy”] [in Ukrainian].
Tolstoi, L. N. (1892–1894). *Soiedineniie, perevod I issledovaniie chetyriekh Ievangeliu. 3 toma* [Joining, Translating and Researching of the Four Gospels. In 3 Volumes]. Geneve: Izdaniie M. Elpidina [in Russian].

Serhii Holovashchenko

MIRACLE AND SUPERNATURAL IN THE GOSPEL NARRATIVE: THE APOLOGETIC POSITION OF THE KYIV THEOLOGICAL ACADEMY’S PROFESSOR DMYTRO BOHDASHEVSKYI (ARCHBISHOP VASILII)

In this article, the author carries on his research into works by Dmytro Bohdashevskiy (Archbishop Vasilii, 1861–1933), the famous Professor and Rector of the Kyiv Theological Academy in the early 20th century. The paper covers Dmytro Bohdashevskiy’s theological apologetics of the miracle and the supernatural in Biblical narrative. It was established that Kyiv researcher realized the synthesis of epistemological, hermeneutic, dogmatic and religious-practical components in his position. Great attention is paid to his peculiar religious phenomenology, epistemology and praxeology of the Gospel miracles. Bohdashevskiy proposed a phenomenological representation of wonderful events in the acts of life experience. Religious structures such as experiencing the miraculous and experiencing the meeting the Absolute play the most important role. The epistemological basis of Bohdashevskiy’s reasoning about miracle in the Bible is the affirmation of its coherence with the human mind. This coherence is based on the act of religious faith in which a sacred rationalization of a miracle takes place. This way of rationalizing Gospel miracles objectively opposes both the primitive magical and the modern rationalistic (psychological, sociological, moralistic and scientific-natural) interpretations of the miraculous. However, the Kyiv apologist sometimes finds himself vulnerable to denying the significance of the act of faith and moving beyond the theological discursiveness to which his rationalist-minded opponents resort. The researcher objectively describes the assumption of the miracle as an intrinsically problematic cognitive act, demonstrating the complexity of human cognition as one of the underlying reasons for the emergence and existence of religion. In this way, D. Bohdashevskiy came very close to the comparison of scientific and extra-scientific knowledge, rational and extra-rational components of cognitive process.

Keywords: Bible, Gospel, Bible studies, Science, Theology, Supernatural, Miracle, Phenomenology, Epistemology, Rationality, Kyiv Theological Academy, Dmytro Bohdashevskiy.

Матеріал надійшов 15.08.2019