

УДК [26-526:2-264]:378.4КДА  
DOI: 10.18523/2617-1678.2021.8.48-59

Головащенко С. І.  
<http://orcid.org/0000-0003-3416-6140>

## МЕТАМОРФОЗИ БОЖЕСТВЕННОГО АБСОЛЮТУ У СВІТЛІ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ВІЗІЇ (за твором професора Київської духовної академії Якіма Олесницького «Из талмудической мифологии»)

*Стаття продовжує цикл розвідок, які демонструють досвід релігієзнавчого прочитання значущих праць видатних київських професорів-академістів останньої третини XIX – початку XX століття. У цих працях нагромаджувався потужний масив емпіричного матеріалу, релевантного з погляду історії та теорії релігієзнавчих досліджень. Відповідно, нині актуалізується реконструкція поля теоретичних положень, важливих для становлення «науки про релігію» у вітчизняній інтелектуальній традиції.*

*Репрезентовано творчість гебраїста та біблієзнавця Якіма Олесницького. Цей дослідник одним із перших у вітчизняній гуманітарній науці проаналізував агадичний шар талмудичної писемності крізь призму порівняльно-релігієзнавчого та релігійно-історичного підходів. Було виявлено метаморфози біблійних образів та сюжетів, подій давньої історії єврейського народу, що виникли під впливами різних міфологічних, філософських, фольклорних традицій. Відбувалася реальна деміфологізація агади з позицій історичної та літературної критики.*

*На підставі релігієзнавчого прочитання тексту Я. Олесницького у цій статті простежено деякі метаморфози власне теїстичних уявлень у процесі постання талмудичного юдаїзму. Вони проаналізовані під кутом зору актуальних для філософії й феноменології релігії категорій: релігійного досвіду, надприродного, Іншої реальності як священної, Абсолюту. Визначено низку ініційованих Олесницьким пізнавальних ситуацій, цінних із погляду ширшого кола дисциплін: філософії й феноменології релігії, історії релігії, соціології та психології релігії, релігійної компаративістики. Цей досвід буде застосовано в подальших розвідках за матеріалами означеного твору знаного київського академіста.*

**Ключові слова:** Біблія, Талмуд, Агада, юдаїка, міфологія, Абсолют, релігієзнавчі студії, Київська духовна академія, Яким Олесницький.

### Вступ

Одним із перспективних напрямів дослідження інтелектуальної спадщини Київської духовної академії XIX – початку XX ст. стало виявлення науково-релігієзнавчого потенціалу біблієзнавчих і ширше – богословських студій, що тут свого часу здійснювалися. Йдеться про спільне для багатьох європейських країн постання в рамках богослов'я, у специфічному місцевому культурному та конфесійному контекстах, принаймні елементів «проторелігієзнавства». Вияв-

лення таких зародків «науки про релігію», з одного боку, вочевидь стане необхідним внеском до написання історії вітчизняної релігієзнавчої думки.

При цьому цілковито усвідомлюємо важливість і необхідність визначати суттєві ознаки релігієзнавчого прочитання творів київських академістів як пізнавальної стратегії: вказати, на які результати її спрямовано, на яких методологічних принципах вона базується, які дослідницькі інструменти використовує. Контури цієї стратегії поступово увиразнюються. Зокрема, можемо

вказати на такі її риси, як раціональний підхід; відокремлення науково-критичного компоненту творчості київських академістів від богословсько-апологетичного та наголос саме на першому; винайдення в їхніх текстах положень, цікавих із погляду застосування інструментарію філософії й феноменології релігії, історії, соціології та психології релігії, релігійної компаративістики тощо. Вважаємо, що уважне, з огляду на слабку систематизованість та певну теоретичну аморфність, вичитування важливих у релігієзнавчому сенсі положень здатне актуалізувати створені колись тексти та зробити їх більш релевантними щодо сучасних навчального й наукового процесів у царині релігієзнавства.

Нещодавнім кроком до реалізації означеної вище перспективи стала розвідка, де було презентовано досвід релігієзнавчого прочитання однієї зі знакових праць відомого київського біблієзнавця-академіста кінця XIX – початку XX ст. Володимира Рибінського. Було показано, як взаємодія дослідницької та апологетичної інтенцій впритул підводить київського академіста до формулювання проторелігієзнавчих положень. Зокрема, було виявлено позицію київського дослідника у царині джерелознавчих та методологічних проблем дослідження релігії; у питаннях походження та історичного розвитку релігійних феноменів; в оцінках соціокультурних та політичних вимірів релігійних інститутів. Цінними й для сучасного релігієзнавчого пошуку стали міркування В. Рибінського щодо структурних компонентів релігійного ритуалу чи релігійного інституту загалом – як у його еволюції, так і в функціональних зв'язках. На промовистому прикладі простежено своєрідність дисциплінарного становлення у вітчизняній культурі наукового вивчення релігії, складність раціонального пізнання цього феномену як специфічного способу духовно-практичного освоєння реальності (Головащенко, 2020, с. 89–99).

Ця стаття продовжить описані зусилля. Тепер звернемося до творчості одного з найвидатніших професорів КДА, Якіма Олесницького, який залишив по собі грандіозну спадщину як гебраїст та біблієзнавець – фахівець із давньоєврейської мови, з біблійної археології, текстуальної, літературно-філологічної та історичної критики Біблії. А, як побачимо далі – і з релігійної компаративістики та ще з дисципліни, яка тоді була лише в зародку, а нині є конституюваною у т. зв. «єврейські студії», або юдаїку. Надзвичайна поліфонічність творчості Олесницького визначалася широкою ерудицією, ґрунтовним знан-

ням давніх та нових мов, тонким критичним чуттям, схильністю до дослідницького пошуку, здатністю до постановки й вирішення нових наукових проблем на підставі детального аналізу і масштабних теоретичних узагальнень (Головащенко, 2016, с. 335).

Основним джерелом для опрацювання стане один із найбільш ранніх та, визнаємо, малодосліджених творів Я. Олесницького – доволі розлогий та надзвичайно змістовний нарис «Из талмудической мифологии» (1870). Робочою гіпотезою для нас буде вже висловлене в попередній розвідці припущення про можливість виокремлення у деяких знакових працях київських академістів бодай зародкових елементів релігієзнавчого аналізу, релевантного з погляду принаймні історії релігій, релігійної компаративістики, філософії та феноменології релігії. Поширюємо це припущення і на зазначену працю; воно ж, своєю чергою, посилюється кількома чинниками.

По-перше, доволі своєрідним ідейно-інтелектуальним контекстом, у якому ця праця з'явилася. Кінець 1860-х – початок 1870-х років ознаменовувався у Києві відразу кількома спробами подолати тривалу стагнацію в царині наукового, або принаймні серйозного богословсько-апологетичного дослідження не лише старозавітного або міжзавітного юдейства (там проблем якраз не було з огляду на тематику біблієзнавчу), – а скоріше юдаїзму середньовічного та сучасного. Вивчення потребували величезні пласти «навколобіблійної» єврейської книжності, які стосувалися різних аспектів талмудичної традиції, у т. ч. своєрідно «езотеричних», які століттями поставали предметом ксенофобських спекуляцій та залишалися ґрунтом для «полювання на відьом» аж до початку XX ст. Серед таких спроб – публікації в «Трудах Киевской духовной академии» (ТКДА): стаття з намаганнями проаналізувати й спростувати один з юдофобських міфів ще середньовічного походження (Хойнацкий, 1869), одне з перших локалізованих у київській духовно-академічній культурі досліджень, присвячених Талмуду (Диминский, 1868a–d). Втім, особливо прикметним із цієї точки зору став твір ще молодого тоді київського гебраїста та біблієзнавця Я. Олесницького під назвою «Из талмудической мифологии», надрукований у чотирьох числах ТКДА за 1870 рік; найпевніше, планувалося й продовження публікації (Олесницкий, 1870a–d).

Отже, говоримо про другий чинник, який ще й сьогодні фокусує нашу увагу на релігієзнавчому значенні цієї праці. Це було, мабуть, перше у

вітчизняній гуманітарній науці та богослов'ї глибоке систематичне дослідження талмудичної культури, наділене, окрім критико-апологетичного пафосу, своєрідною методологією та ідеологією. Я. Олесницький, звернувшись до талмудичних трактатів, одним із перших у вітчизняній науці проаналізував агадичний шар талмудичної писемності крізь призму порівняльно-релігієзнавчого та релігійно-історичного підходів. Безумовно цінним стало залучення дослідником різноманітного матеріалу з давньогрецької, давньоримської, давньоєгипетської, давньоперської, давньоіндійської міфології, античної філософії, християнського фольклору для аналізу тих метаморфоз та трансформацій, яких зазнали традиційні біблійні образи та сюжети, а також факти й події реальної історії єврейського народу доби пізньої античності та раннього середньовіччя.

Зауважимо принагідно про певний ідейний та методологічний зв'язок із твором Я. Олесницького дещо пізнішого виступу ще одного відомого київського біблієзнавця-академіста, професора Стефана Сольського (Сольський, 1878), у якому відбулася показова спроба транслювати на богословсько-апологетичний ґрунт цілу низку фундаментальних розвідок 1860–1870-х років, які утворили емпіричну й подекуди теоретичну базу вивчення східнослов'янської релігійної міфології. С. Сольському вдалося на конкретному матеріалі реалізувати елементи культурологічного підходу, порівняльно-міфологічного аналізу, актуальні тоді в світовій науці про релігію. Інспірований контактом із тодішньою гуманітаристикою в її прогресивних проявах, цей твір С. Сольського також залишається цінним для реконструкції в київському духовно-академічному осередку зародків релігієзнавчих досліджень. Виникали ці зародки на підґрунті застосування принципів історизму, релігійного та культурного еволюціонізму, компаративного підходу, зіставлення методологій історичної та міфологічної шкіл (Головащенко, 2019, с. 79–86).

Нам уже доводилося розглядати працю «Из талмудической мифологии» саме з причин доволі цікавої реалізації там деяких методологічних інтенцій тогочасної європейської біблійної критики. Зокрема, наголошувалось на спробах деміфологізації Я. Олесницьким аналізованого ним тексту – насамперед, через урахування історичного й культурного контексту при прочитанні та інтерпретації талмудичних сюжетів. Київський дослідник на численних прикладах демонстрував, як агадичний міф, спираючись на біблійний матеріал, або використовуючи посилання на Святе Письмо як аргумент, під впливами інших

міфологічних, філософських або фольклорних традицій трансформувався й отримував інтерпретацію позабіблійну. Водночас, посиляючись на історичні реалії або літературні прототипи в процесі роз'яснення тих чи тих міфологічних сюжетів та образів із талмудичних трактатів, Олесницький прозоро натякав на потребу в їхній деміфологізації з погляду історичної та літературної критики. Так утворювалася досить парадоксальна, безумовно цікава та об'єктивно плідна в пізнавальному сенсі ситуація: «єврейський міф», прямо ідеологічно не ангажуючи дослідників із середовища православної професури, першим постав як об'єкт порівняльно-міфологічного (порівняльно-релігієзнавчого), історико-літературно-критичного аналізу. Тобто тих методів та підходів, які у тогочасній Європі застосовували критики-раціоналісти якраз на біблійному й церковно-історичному матеріалі (Головащенко, 2009а, с. 196–203).

Продовжуючи й поглиблюючи розпочате колось прочитання згаданого твору Я. Олесницького з релігієзнавчих позицій, уточнимо й конкретизуємо заявлену вище робочу гіпотезу. Припускаємо, що київський гебраїст у процесі свого дослідження та викладу спромігся – свідомо або ж і незалежно від виконання власних критико-апологетичних завдань – на прикладі еволюції конкретної історичної форми релігійного світогляду виявити й простежити суттєві трансформації монотеїстичної свідомості, її ідейні та символічні метаморфози в максимальному широкому культурно-релігійному контексті.

При цьому залишаємося свідомими того, що більш-менш повна реконструкція структури таких трансформацій не може бути уміщена в одну статтю, а має стати метою й предметом низки праць. На цьому ж етапі правимо за мету відстежити метаморфози власне теїстичних уявлень як певний аспект зазначених світоглядних трансформацій монотеїстичної свідомості в процесі становлення агадичного шару писемності талмудичного юдаїзму. Тож нашими завданнями будуть: ідучи за текстом Я. Олесницького, зафіксувати його методологічні засади, підкресливши їхній релігієзнавчий сенс; виокремити трансформацію в агадичній міфології уявлень про Бога – як ключових для будь-якої монотеїстичної традиції; проаналізувати цю трансформацію під кутом зору актуальних для релігієзнавства в цілому й для філософії та феноменології релігії зокрема категорій (релігійного досвіду, надприродного, Іншої реальності та Абсолюту); окреслити інші, ініційовані Олесницьким пізнавальні ситуації, цінні з погляду застосування інстру-

ментарію філософії й феноменології релігії, історії, соціології та психології релігії, релігійної компаративістики тощо – з метою застосування їхньої евристики в подальших розвідках за матеріалами означеного твору знамого київського академіста.

### **Джерелознавчі та методологічні проблеми дослідження релігійної міфології. Пошук раціональних стратегій**

Тут відразу зазначаємо доволі поширену й, можна сказати, стандартну джерелознавчу настанову, породжену в лоні дискурсу богословського, але поширену й на практику досліджень релігієзнавчих: головним джерелом залишаються тексти самої традиції (у цьому разі – Біблія та навколо-біблійна (талмудична) книжність). Талмудичні тексти «не перестають слугувати матеріалом для історії світогляду народу єврейського в його після-біблійний період» (Олесницький, 1870а, с. 149), а отже, незаперечно цінним джерелом з історії релігії. Стосовно певних періодів саме релігійна міфологія опиняється єдиним джерелом вивчення народної думки; це – «ключ до роз'яснення усього світогляду, усього пізнішого життя...» (Олесницький, 1870а, с. 150).

Вона визначає цілу структуру народного світогляду, суспільної свідомості та життєвих практик. Зокрема, за характеристикою Олесницького, агада сама є «сповненою міфічними оповідями, легендами, суб'єктивними мріями, взагалі тим, що зветься світоглядом народу» (Олесницький, 1870а, с. 150). Водночас саме міфологія «часто живила собою уяву й фантазію народу... у певні періоди народного розвитку... слугує єдиною поживою для народної думки» (Олесницький, 1870а, с. 151). Ці думки вочевидь вписувалися в тодішні європейські зацікавлення (почасти гегельянського, а почасти романтичного походження) у дослідженнях національних міфологій та поезій як виразників «повного поняття про характер і дух того чи іншого народу». Невдовзі сам Я. Олесницький працею «Ритм и метр ветхозаветной поэзии» (1872) продовжив і зміцнив такі зацікавлення на київському ґрунті (Головащенко, 2009б, с. 54–55). Були ці думки конгеніальними і щодо позиції С. Сольського, який у вже згаданому вище виступі 1878 р. дослідив фольклорно-міфологічний компонент східнослов'янської народної релігійної свідомості в процесі її трансформації за біблійно-християнськими зразками.

Так дослідження релігійної міфології, відтвореної й зафіксованої талмудично-агадичними

текстами, постає елементом «цілковито наукового, об'єктивного погляду» (Олесницький, 1870а, с. 150); ігнорувати цей факт означає «відвернутися від історії» (Олесницький, 1870а, с. 151). Тут від себе зазначимо: ці твердження об'єктивно вибудовують тенденцію до використання міфологічного матеріалу саме в рамках раціоналізованих стратегій наукового пошуку. Невипадковим тому вважаємо зізнання самого Я. Олесницького, що сама його праця є «спробою критичного викладу найпоширеніших та найважливіших легендарних оповідей, узятих як з агади, так і з інших наближених до неї стародавніх єврейських пам'яток» (Олесницький, 1870а, с. 152). У поставленому так завданні збігалися наукова та богословсько-апологетична критика: «...не червоніти слід перед дитячими казками свого народу, а розкривати їхнє походження та історію» (Олесницький, 1870а, с. 152).

Також методологічно плідною вважаємо думку про особливу цінність для наукового аналізу виокремлення й дослідження специфічного, незвичайного, характерного для цього предмета: «...саме ці дивні риси Талмуду, які виходять за межі наших звичних уявлень – найкращий матеріал для науки, саме внаслідок своєї особливої характерності» (Олесницький, 1870а, с. 149). Ця інтенція, на нашу думку, з необхідністю врівноважує традиційну методологічну зосередженість на нагромадженні й вивченні типового, повторюваного, загального. Як неодноразово бачимо, уважно читаючи твір Я. Олесницького, така врівноваженість дає змогу пояснювати своєрідні риси досліджуваного предмета через вміщення їх до найширшого культурного та релігійного контексту, в ситуацію постійної міжкультурної взаємодії.

### **Вплив релігієзнавчих та історико-релігійних концепцій – рецепція й критика**

Як ми вже встановили, стратегію пояснення еволюції релігійних явищ в апологетичному дискурсі формувала концепція прамонотеїзму у взаємодії з провіденціальним супранатуралістичним поглядом на історію. Такий підхід суттєво визначав методологічний контекст, у рамках якого працювали київські академісти-апологети, формуючи погляд і на «священну» біблійну історію, і на історію постбіблійну (Головащенко, 2020, с. 92, 98). Ймовірно, впливи цього підходу були актуальними й для аналізованого твору Я. Олесницького. Саме у зв'язку з цією концепцією автор наголошує на «теократичності» біблійної релігії та на «посттеократичній»



своєрідності талмудичної міфології. Зокрема, остання «відрізняється від будь-якої іншої міфології тим, що вона не розпочинає собою історію інтелектуального розвитку народу, а довершує її. Перебуваючи під особливим наглядом Промислу, єврейський народ у своєму дитинстві жив не казками й легендами, як будь-який інший народ, а міцним історичним вченням... Вийшовши з-під особливого проводу Єгови, єврейський народ дав повну волю власній фантазії, яка до того часу стримувалася й спрямовувалася чудесною дією теократичного правління» (Олесницький, 1870а, с. 151–152). Тут спостерігаємо промовисту, як для богослова-апологета, трансформацію принципу історизму релігійних форм.

Також можемо припускати вплив, нехай і завуальований, ідей антропологічного матеріалізму, які поставали й випробовувалися, зокрема, саме на релігієзнавчому матеріалі (як, наприклад, у Людвіга Фюєрбаха), – або ж конгеніальність з цими ідеями, актуалізовану антропологічними тенденціями всередині самої юдео-християнської традиції. Це видно з численних сюжетів, які стосуються аналізу Я. Олесницьким тих структур талмудичної (агадичної) міфології, де представлені антропологічні аналогії «теологічних» уявлень у спеціальному сенсі, як уявлень про сутність єдиного Бога. Саме трансформація цих уявлень і виникнення відповідних ідейних та символічних метаморфоз цікавитиме нас із релігієзнавчого погляду в подальшому.

### Метаморфози олюднення Бога

Через релігієзнавче прочитання й аналіз виявлених Я. Олесницьким структурних елементів талмудичної (агадичної) міфології маємо можливість побачити особливості еволюції певної, історично конкретної монотеїстичної світоглядної системи. Актуальною з точки зору такого прочитання видається представлена київським дослідником характеристика образу Божества (єдиного Бога), сформованого в цій релігійній культурі.

До речі, Я. Олесницький зауважує роль різних типів релігійного досвіду, переважно профетичного, у формуванні талмудичних уявлень про божество: «Вчення про Бога виводиться в Талмуді історично... являє собою власні спостереження єврейських вчителів над життям божественним...» (Олесницький, 1870а, с. 153). Як побачимо далі, профетичний субстрат, явно біблійного походження, доповнюється в цій традиції своєрідною релігієтворчою фантазією, яка

живиться також і альтернативними картинами світу та альтернативними типами екстатичного досвіду, цікавими з погляду феноменології релігії, психології релігії та порівняльного релігієзнавства.

Зокрема, спостерігаємо переплетення-взаємодію магичної сакралізації та базованої на начоно-чуттєвому матеріалі раціоналізації. Така взаємодія відбувається під егідою одного з базових принципів розбудови міфологічного світобачення – принципу уособлення. Власне ж релігійними складовими міфологічного уособлення в контексті монотеїстичного світогляду постають антропоморфізація та онаочнення. Зокрема, Я. Олесницький зазначає про «граничний антропоморфізм талмудичних уявлень про Бога»; Божество постає у «формі людини як найвищій з усіх форм світового життя» (Олесницький, 1870а, с. 153).

Цікаво зауважена еволюція від антропоморфізму (зовнішньої форми) до антропологізму (охоплення внутрішніх, сутнісних зв'язків): Божество (Шехіна) постає як сутнісна проєкція людини – як індивідуальної, так і колективної (народу). Ця проєкція має характер водночас і «потойбічний», і чуттєво безпосередньо даний; водночас і безкінечний, і обмежений: «Шехіна є безкінечною, доступною чуттєвому спостереженню і у своєму внутрішньому житті з долею єврейського народу пов'язаною, людиноподібною тінню. Він – як сумна тінь Аїду, сумує постійно про свою втрату і, як тінь, нічого не робить, очікуючи чогось від долі... Світлі моменти... залишилися в минулому і є затемненими від часів зруйнування Єрусалима... Шехіна слугує копією всієї єврейської історії у її останній період» (Олесницький, 1870а, с. 205–206). Чи маємо тут прямі впливи згаданого вище антропологічного матеріалізму, чи конгеніальну актуалізацію антропологічних тенденцій, властивих самій по собі юдеохристиянській традиції – питання це ми поки що залишимо відкритим.

Антропоморфізація божества, своєю чергою, взаємодіє з «пантеїзацією», або ж навіть «панентеїзацією» Всесвіту, зокрема земним, природним середовищем, безпосереднім оточенням. Антропоморфні, психологічні мотиви поведінки Бога (скорбота, сум, плач, роздратування, гнів) проєктуються на природну реальність; так виникають етіологічні міфи – як-от про походження землетрусів починаючи саме з певної історичної доби – саме з печалі, роздратування та гніву Шехіни стосовно зруйнування храму та інших поневірян євреїв (Олесницький, 1870а, с. 165–166, 173).

### **Божество у часі та просторі. Діалектика трансцендентного й іманентного: метаморфози Іншої реальності**

При цьому «Шехіна – ім'я божества видимого, відчутного». За спостереженнями Я. Олесницького, Талмуд, зокрема агада, «самого Бога розглядає у часі та просторі» (Олесницький, 1870а, с. 153). Через «вміщення» Бога до «часу й простору», до природного (за Біблією, створеного самим Богом) Всесвіту відбувається своєрідна раціоналізація: мірою самого Бога-Шехіни стає доступна чуттєвому сприйняттю та логічному освоєнню міра земних речей – щоправда, максимально підвищена, збільшена (про сенс такого підвищення говоритимемо далі). Тут київський академіст зазначив про біблійне підґрунтя – буквально прочитання Біблії (Йов, 2:89). Отже, «звідси талмудичний висновок, що варто лише піднести до найвишого ступеня світові простори, щоб отримати міру Шехіни» (Олесницький, 1870а, с. 154).

Я. Олесницький описує свого роду «міфологічну логіку», яка, своєю чергою, надзвичайно стимулювала фантазію релігієтворців талмудичної доби – коли самої по собі антропоморфізації було замало. Вона «уточнюється» через гіберболізацію: «...копітка уява почала виводити довжелезний ряд фантастичних цифр задля точнішого позначення самої божественної фігури»; так, наприклад, був вирахований «зріст» Шехіни та пропорції його вселенського «тіла» (Олесницький, 1870а, с. 154–156).

Бог, «уміщений» у такий спосіб у світ, «поселений» у ньому (звідси й давньоєврейське «шехіна» як «поселення»), сам стає свого роду мірилом світу. Промовисто – як своєрідна теофанія – виявляє себе талмудичний архетип «оселення-присутності» («шехіна»), підважений ще біблійного походження архетипом «виходу-переходу» («паска»), в легендарній оповіді про переселення Бога-Шехіни з небесного передвічного храму до храму земного, збудованого царем Соломоном в Єрусалімі (Олесницький, 1870а, с. 170–171). Така «іманентизація» божества у формі Шехіни – «тут(всюди)-поселення» – «тут(всюди)-присутності», з погляду Олесницького, з великою ймовірністю є наслідком впливу греко-римської цивілізації з «її класичними міфами, які давали богам особливі типові зовнішні форми», – хоча євреї принаймні прагнули залишатися тут монотеїстами (Олесницький, 1870а, с. 157). І таке прагнення реалізовувалося в доволі цікавих формах.

Зокрема, персоніфікацію певних (врешті-решт антропоморфних) властивостей єдиного

Бога у вигляді окремих янголів Істини, Правди, Любові та Миру ще можна розглядати як атавізм політеїзму або данину зовнішнім культурно-релігійним впливам. Втім, образ «ангельського синедріону» як невід'ємного складника мудрості та волі Шехіни (Олесницький, 1870а, с. 180) постає тут як метафора «возз'єднання Божества». Це, на нашу думку, відіграє свого роду компенсаторну роль, виявляє згадане вище «прагнення залишитися монотеїстами» – і всупереч впливам політеїстичних міфів, які персоніфікували якості Абсолюту в образах окремих божеств, і всупереч перському дуалізму, який «шукав особливої першооснови для зла» (Олесницький, 1870а, с. 188–189).

Ці зауваження та спостереження Олесницького – додамо вже від себе – є важливими, бо притаманні монотеїзму спіритуалізм та трансценденталізм тут зазнавали неабияких випробовувань і трансформацій. Що тут може бути важливого з власне релігієзнавчого (історико-релігійного та філософсько-релігійного) погляду?

Відчутною ставала тенденція до еволюції цієї традиції в бік пантеїзму та панентеїзму, коли Божество дедалі більшою мірою постає притаманним світові, а трансценденталізм і спіритуалізм згасають під тиском чуттєво-пластичного іманентизму. Тут з'являється цікавий матеріал для аналізу однієї з історичних форм еволюції одного з найґрунтовніших світоглядних допущень релігійної картини світу загалом та монотеїстичної зокрема – допущення про існування надприродної та священної Іншої реальності – як саме трансцендентної й іманентної водночас, діалектично.

Отже, означена іманентизація як ознака агадичних уявлень про Божество викриває суттєву діалектичну суперечність монотеїстичного світогляду – суперечність між трансцендентністю єдиного Бога та його іманентністю. «Над-світність», «поза-світність» (яка, як побачимо далі, виводить нас на проблему сприйняття Бога як Абсолюту) поєднується з «присутністю», «причетністю», вираженою в ідеї теофанії, як підставі отримання релігійно-містичного досвіду та ідеї кайросу як провіденційній проекції теофанії на історичний час.

### **Метаморфози образу Божества-Шехіни як Абсолюту**

Не менш цікавим, про релігієзнавче око, є те, що видатний київський академіст упритул наблизився до ще одного з найважливіших моментів функціонування монотеїстичної картини світу.

Як відомо, окрім допущення про існування Іншої реальності одним із наріжних каменів, одним із базових допущень є сприйняття божества як Абсолюту. У згаданому ж Олесницьким сюжеті про прагнення талмудистів сформувати релігійно-міфологічні уявлення про Бога як Шехіну спостерігаємо фактичну девальвацію Божества як Абсолюту. Адже «обрахований» та «вимірний» Абсолют є оксюмороном, нонсенсом за визначенням. І хоча з боку «літературного» маємо позірну гіперболізацію Божественного образу, насправді ж відбувається його зниження, деабсолютизація, девальвація, компрометація.

Тут також важливим є, на нашу думку, врахувати оприявлені Я. Олесницьким особливості введення образу Бога-Шехіни до сфер простору, форми, пластики, описування та обрахування. З одного боку, під впливом греко-римських уявлень про те, що «без форми немає змісту, що світ ноуменальний має знаходити відповідники у світі феноменів, що Бог єврейський, щоб бути визнаним живим Богом, має бути описаний» (Олесницький, 1870а, с. 157). З іншого боку, «крок до язичницької міфології» був обережним: божественна «фантастична фігура» вимальовувалася за допомогою «натяків, непромовистих фраз»; «у Божественному образі, представленому в Талмуді, вражає його незавершеність»; це «одна безкінечна тінь істоти, яка наповнює все небо» (Олесницький, 1870а, с. 158).

Із погляду релігієзнавчої (історичної й феноменологічної) рефлексії маємо від Я. Олесницького чудові приклади конкретної дискурсивної форми «говоріння про Абсолют» – власне, двох основних шляхів «мовлення про невимовне». Перший шлях – це символічне «натякання», «непромовистість», «незавершеність», «тінеподібність» образу Абсолюту, про яке щойно йшлося. Другим же шляхом, який ми оприявнили трохи раніше, було застосування так званих «термінів екстремуму», або «най-термінів», максимізація будь-якої міри, власне, те саме, зазначене вище, «піднесення до найвищого ступеня світових просторів» (Олесницький, 1870а, с. 154).

#### **«Теодицея-через-немічність».**

##### **Амбівалентність Шехіни. Магізм як принцип релігійної поведінки людини**

Водночас, поруч із такими прийомами спостерігаємо ще один момент деабсолютизації Абсолюту у талмудичній (агадичній) міфології. Він явлений у віднайденіх Олесницьким прикладах специфічної теодицеї, яка парадоксально заперечує всемогутність Бога-Шехіни. Зокрема,

вводиться образ «поточних обставин, які залежать від іншої влади»; ця альтернативна Богові влада персоніфікується в образі «байдужого янгола Мі», який «робить недійсними усі скарги, скорботи й піклування Шехіни про храм та народ» (Олесницький, 1870а, с. 166–167). Тут знову бачимо, як теїстична свідомість удається до міфологічного «самообмеження» власних уявлень про Абсолют.

Я. Олесницький небезпідставно вказує на аналогію цих талмудичних розумових структур із класичною грецькою міфологією: на богів, і Зевса також, впливала вища за них доля (Мойра) – «природна необхідність вічних і неодмінних світових законів... У загальному ж поступі історії грецькі боги є безсилимими... Так само і Шехіна є безсилим перед ударами долі, на яку залишається лише жалітися... Власне, місце, яке посідає янгол Мі, виражає ідею грецького року» (Олесницький, 1870а, с. 167–169). Окрім античних уявлень про долю в образі злої сили, якій сам Шехіна не може протидіяти, київський автор простежує також вплив перського дуалізму (Олесницький, 1870а, с. 175).

Образ Шехіни як Творця суцього також деабсолютизується через переосмислення біблійної космогонії, можливо, під впливом грецької ж міфології: Шехіна творить спочатку безліч недосконалих світів, які існують тимчасово – відживають своє, вичерпують себе, а Шехіна замінює їх на кращі (Олесницький, 1870а, с. 183, 188).

Через згаданий вище мотив «теодицеї-через-немічність» тут цікаво й своєрідно трансформується теократична ідея Промислу як дієвої присутності Бога в історії через теофанії-кайроси. Адже, перебуваючи під впливом долі вищого порядку, Бог-Шехіна все ж зберігає причетність до справ свого народу – його бід і поневірянь насамперед. При цьому народи, які шкодили євреям, сприймаються як зняряддя злого року. Цей «метаісторичний ресентимент» талмудичного світогляду, зазначимо, явно контрастує з біблійним вченням т. зв. «пророків-письменників», за яким Бог опікується всіма народами, а інші народи навіть у ворожих для євреїв діях залишаються виконавцями саме Божого промислу (напр., Ос. 8:8–10:15; Ам. 9:7). Щоправда, позитивним аспектом цього ресентименту постає ідея тотальної скорботи й жалоби Шехіни, який повсякчас співчуває своєму народові (Олесницький, 1870а, с. 173–176).

Оскільки творчі можливості Бога-Шехіни та його вплив на світ можуть обмежуватися сторонніми силами та акторами (ангелами та навіть людьми), у талмудичній міфології відбувається

ще одна цікава з релігієзнавчого аспекту метаморфоза теїстичного світогляду. Йдеться про своєрідну «легалізацію» практик магічного впливу на світ і на самого Шехіну, який у цій реальності перебуває та до неї причетний. Зокрема, Я. Олесницький наводить відтворені в агаді приклади застосування замість молитви (більш властивої традиційному монотеїзму) замовлянь та заклять, «які змушують Бога служити людині». Основними тут були маніпуляції «таємничою силою Божого імені». Пам'ять про магічні зловживання та боротьба з ними, ймовірно, і були головною причиною виникнення серед євреїв табу на промовляння Божого імені та звичай використовувати його заміники у молитві й читанні священних текстів (Олесницький, 1870а, с. 176, 180–181). Промовистим тут є сам Я. Олесницький: «Ця думка, що Шехіну можна змусити робити те, чого він не бажає і, навпаки, завадити у здійсненні ним замисленого, являє собою прихований політеїзм» (Олесницький, 1870а, с. 179). Уточнимо: «політеїзм» тут якраз і означає магичність релігійного мислення і наявність відповідних релігійних практик.

Згадана раніше своєрідність талмудичної теодицеї як «виправдання-через-немічність» знаходить свій розвиток, доходячи чи не до «анти-теодицеї»: Шехіна постає творцем як добра, так і зла. Так виникає образ Бога, дещо альтернативний щодо сформованого старозавітним наративом. Утім, через такий образ досягається вселенська рівновага, зокрема її антропологічний вимір: у сотворенні Шехіною людини теж врівноважувалися добро і зло. Так знаходить своє виправдання складна природа самої людини: навіть гріховні її вчинки є дією в ній Шехіни (Олесницький, 1870а, с. 181–183). Мало того, Шехіна здатен виступати джерелом несправедливого приниження навіть свого творіння – природи; щодо людини він також постає як трікстер, а стосовно самої релігії (Закону-Вчення-Тори) – навіть як порушник ритуальної чистоти (Олесницький, 1870а, с. 185–187).

Цікаво, що теократичний та етичний монізм старозавітного штибу, який потребував неабияких діалектичних зусиль та схилився до філософствування, а в перспективі – до богословствування, знайшов тут ревізію на ґрунті фактично здорового глузду. Ця ж ревізія породила ефективні пояснювальні стратегії теодицеї та головне – антроподицеї. З релігієзнавчого погляду підкреслюємо цю здатність до розбудови ефективних пояснювальних стратегій щодо світобудови (у її, так би мовити, вимірах «фізики», «метафізики» та «етики») як спільну рису,

властиву всім досі актуальним, «живим» (living) релігіям світу.

Своєрідно міфологізована амбівалентність образу Шехіни має й свій позитивний бік: Шехіна виступає ще й уособленням гри, забави, мистецтва як такого. Показовим постає образ його «танцю навколо весільного неба», зауважений київським академістом (Олесницький, 1870а, с. 191–192). Як релігієзнавці, з погляду релігійно-історичного, знаходимо тут етіологію пізніших ритуалів як «традиційного» рабиністичного юдаїзму, так і «неортодоксального» (на час його появи) хасидизму. З точки зору ж релігієзнавчої компаративістики, тут викликає цікавість можливе зіставлення образу Шехіни як організатора небесного весільного танцю не лише з «ігровими» сюжетами давньогрецької міфології, як це зробив київський дослідник (Олесницький, 1870а, с. 193–194), а й з образом індуїстського божества Шиви, який у тамтешній міфології є насамперед «Ната-Раджою» – «царем космічного танцю», джерела вселенської енергії.

Отже, зазначені вище антропоморфність і натуралістичність агадичного Бога-Шехіни постають досить амбівалентними. Вони зовсім не є лише «зовнішніми», «формальними», чуттєво-пластичними, тілесними – і навіть намагання побудувати «описи» й «картинки» шляхом гіперболізації людських чи природних розмірів та пропорцій не мають вводити нас в оману. Найбільше антропоморфність Шехіни виявляється в його якостях «внутрішніх» – у здатностях психо-емоційних та моральних: у гніві, роздратуванні, скорботі, жалю, плачу, каятті, у співчутті врешті-решт. Причому ці здатності виглядають специфічно порівняно з «всеблагими» й «багатомилостивими» здатностями Бога Старого Завіту. Тут не милосердя Всевишнього виглядає головною причиною скорботи та плачу, а скоріше каяття у власних (Божих!?) гріховності й віроломстві, коли сам «Шехіна грішить проти свого ж закону, порушуючи права народу свого, дані ним самим» (Олесницький, 1870а, с. 184–185).

І тут мусимо врешті-решт зауважити певну професійну реакцію Я. Олесницького на те, як у досліджуваному ним матеріалі функціонує власне біблійний наратив. Київський біблієзнавець-апологет не вагається відверто говорити про «антибіблійність» агадичної теогонії: «сфальшовані посилання на Святе Письмо», навіть «не алегорія Святого Письма, з яким воно (талмудичне богослов'я. – С. Г.) глибоко різниться за духом» (Олесницький, 1870а, с. 206–207). Тож зовсім не випадково Олесницький наголошує на тривалій історичній колізії альтерна-



тивних ідейних течій у єврейській богословській думці. З одного боку, він згадує про «кращих вчителів», які прагнули «до вилучення усіх можливих людиноподібних питань Біблії». З іншого – критикує погляди, формовані позірно ніби на підставі буквального розуміння певних антропоморфних висловлювань Біблії про Бога, але насправді – на підставі «особливого міфологічного матеріалу... бо тут йдеться не про способи тлумачення, а про основні засади» (Олесницький, 1870а, с. 207–208).

### **Шехіна як зразковий ребе: міфологічна сакралізація ритуальних практик та соціального устрою талмудичного юдаїзму**

Окреслимо ще кілька важливих з наукового погляду моментів, розкриттю яких сприяє аналіз, здійснений Я. Олесницьким. Специфічна талмудично-агадична антропоморфізація образу Бога-Шехіни виявляється доволі мало зіставною з антропоморфними образами божеств у міфологіях інших народів античності. Шехіна виступає не лише у фантастичних, гіперболізованих, космічних формах, а й у вигляді побожного юдея-молитовника; його каяття набуває виразно конкретних рис історичного юдейського ритуалу. Це зовсім не виглядає тривіальним, адже об'єктивно фіксує логічний парадокс монотеїстичної свідомості: кому ж молитися Бог? Утім, цей парадокс вочевидь обминається, чи навіть «витискується»; сам Олесницький припускає, що Шехіна у своєму релігійному поклонінні «схиляється перед силою року, якій моляться і олімпійські володарі» (Олесницький, 1870а, с. 197).

Із погляду історико-релігійного та порівняльно-релігієзнавчого, до якого схиляють роздуми київського дослідника, не можемо не згадати аналогічний досвід «старшої сестри» талмудичного юдаїзму – християнської релігії, де молитовне зусилля Бога було оприявлене в контексті тринітарної догматики, загальновідомою біблійною (новозавітною) підставою для якої стали, зокрема, й молитовні звернення євангельського Ісуса (як Бога-Сина) до Бога-Отця (Мт. 26:39, 27:46; Мк. 14:36; Лк. 22:42; 23:46; особливо Ів. 17:1–26).

Більш того, Шехіна часто постає в образі зразкового «ребе» – талмудиста, керівника небесної талмудичної школи, де він звертається за порадами інших книжників-талмудистів (Олесницький, 1870а, с. 197–204). Найкраще тут промовив сам київський дослідник: «Самий закон, тобто не лише Талмуд, а й Біблія, за смыслом цієї

міфології, належить рабинам... А Шехіна, як і будь-який окремий рабин, приречений на вічне вивчення Талмуду, не досягаючи повного знання його, яке може належати тільки великому товариству рабинів, засновується на їхньому одностайному переказі. Талмудисти, як представники традиції, стоять вище за саме Божество... Зміцненні цим переданням, талмудисти утворюють таку національну силу, якою не може похвалитися жоден народ в історії» (Олесницький, 1870а, с. 204). Тут, із боку історії релігії та навіть із релігійно-соціологічного погляду, надзвичайно цікавими постають здійснені в міфологізованій формі легалізація та сакралізація особливого статусу рабинів у талмудичному юдаїзмі, через що він не випадково зветься ще й рабиністичним.

### **Висновки**

Отже, Я. Олесницький одним із перших у вітчизняній гуманітарній науці проаналізував агадичний шар талмудичної писемності крізь призму порівняльно-релігієзнавчого та релігійно-історичного підходів. Було виявлено метаморфози біблійних образів та сюжетів, подій давньої історії єврейського народу, що виникли під впливами різних міфологічних, філософських, фольклорних традицій. Реалізовувалась об'єктивна потреба в деміфологізації агади з позицій історичної та літературної критики.

Особливо наголошуємо на тому, що видатний київський академіст спромігся на прикладі еволюції конкретної історичної форми релігійного світогляду критично проаналізувати суттєві ідейні та символічні трансформації монотеїстичної свідомості в широкому історичному контексті, в ситуації постійної міжкультурної взаємодії. Відстежуючи метаморфози власне теїстичних уявлень як аспект трансформацій монотеїстичної світогляду в процесі становлення агадичного шару талмудичної книжності, дослідник формулював, часто побіжно, паралельно з головною критично-апологетичною настановою, ідеї й положення, плідні з науково-релігієзнавчого погляду.

Зокрема, дуже цінним вважаємо те, що, перебуваючи під впливом провіденційного погляду на історію та ідей прамонотеїзму, Я. Олесницький об'єктивно актуалізував антропологічні мотиви самої юдеохристиянської традиції, а також виявив суголосність щодо деяких тогочасних філософських концепцій релігії (наприклад, антропологічного матеріалізму).

Завдяки науковим спостереженням Я. Олесницького можемо окреслити роль різних типів

релігійного досвіду у формуванні талмудичних уявлень про Божество. Переважно це досвід профетичний; втім релігійстворча фантазія талмудистів живилася і альтернативним екстатичним досвідом, цікавим з боку феноменології релігії, психології релігії та порівняльного релігієзнавства.

Київський гебраїст також продемонстрував у світогляді агади антропоморфізацію та онаочнення як такі складові трансформації образу єдиного Бога, що здатні бути екстрапольованими й на інші об'єкти релігієзнавчих досліджень. Антропоморфність та натуралістичність агадичного Бога постають у Я. Олесницького амбівалентними. Вони є не лише зовнішніми, пластичними, тілесними, а й внутрішніми, розкритими через здатності психо-емоційні та моральні, аналогічні людським. Причиною цього є те, що антропоморфізація ґрунтується на матеріалі міфологічному, по суті антитеїстичному – та еволюціонує в бік фактичного натуралізму або навіть матеріалізму у витлумаченні природи й проявів Божества як проєкції якостей людини. Припускаємо, що Олесницький-апологет відчував-таки небезпеку цих еволюцій, здатних вести до «пантеїзації», або ж «панентеїзації» Всесвіту й безпосереднього життєвого середовища – коли монотеїстичні спіритуалізм та трансценденталізм згасають під тиском чуттєво-пластичного іманентизму.

Тут, на нашу думку, з'являється цікавий матеріал для аналізу історичної еволюції фундаментального світоглядного допущення релігійної картини світу – допущення про існування надприродної та священної Іншої реальності – як саме трансцендентної й іманентної водночас, діалектично. Олесницький показує, як «над-світність», «поза-світність» в агадичному образі Бога-Шехіни поєднується з «присутністю», «причетністю». Вважаємо, що тут своєрідно оприявлені теофанія як підстава релігійно-містичного досвіду та подія-кайрос як провіденційна проєкція теофанії на історичний час.

Видатний київський академіст визначив агадичні метаморфози ще одного важливого виміру монотеїстичного світогляду – сприйняття Божества як Абсолюту. Показано девальвацію такого сприйняття в талмудичній міфології. Також Я. Олесницький на промовистих прикладах оприявнив основні форми «говоріння про Абсолют» як «мовлення про невимовне»: символічне «натякання» та застосування так званих «термінів екстремуму».

Виявлена Я. Олесницьким в кількох агадичних сюжетах своєрідна теодицея (яку ми назвали

«теодицея-через-немічність»), заперечуючи всемогутність Бога-Шехіни, на наш погляд, суттєво трансформує теократичну ідею Промислу. Обмеженість впливу Шехіни на світ ангелами та навіть людьми призводить до також цікавої з релігієзнавчого погляду метаморфози теїстичного світогляду – легалізації магічних практик. Олесницький наводить відтворені в агаді приклади заміщення молитов (більш властивих монотеїзму) магічними замовляннями й закляттями, «які змушують Бога служити людині».

Бачимо, що така теодицея знову підкреслює амбівалентність Шехіни. Він постає творцем як добра, так і зла, через що досягається вселенська рівновага добра і зла, зокрема в антропологічному сенсі. Старозавітний теократичний і етичний монізм тут, так би мовити, ревізовані здоровим глуздом. Ця ревізія породила доволі ефективні пояснювальні стратегії теодицеї та головне – антроподицеї. З релігієзнавчого погляду підкреслюємо тут здатність до розбудови ефективних пояснювальних стратегій щодо світобудови як певну спільну рису, властиву всім досі актуальним релігіям світу.

Я. Олесницький водночас показав, що своєрідно міфологізована амбівалентність образу Шехіни має й свій позитивний бік: Шехіна виступає ще й уособленням гри, забави, мистецтва як такого. Ми ж, з погляду релігійно-історичного, знаходимо тут етіологію пізніших ритуалів як «традиційного» рабиністичного юдаїзму, так і хасидизму. А з точки зору релігієзнавчої компаративістики тут нас зацікавлює можливість зіставлення образу Шехіни як організатора небесного танцю з образом індуїстського божества Шиви як Ната-Раджі – «царя космічного танцю», джерела вселенської енергії.

Шехіна в описах Я. Олесницького виступає не лише у фантастичних, гіперболізованих, космічних формах, а й у вигляді побожного юдея; його каяття набуває конкретних рис історичного юдейського ритуалу. Ми ж, з погляду історико-релігійного та порівняльно-релігієзнавчого, згадуємо аналогічний досвід християнства, де молитовне зусилля Бога оприявлене в образі євангельського Ісуса.

Більш того, агадичне Божество часто постає в образі зразкового «ребє» – талмудиста, керівника небесної талмудичної школи, де він звертається за порадами інших книжників-талмудистів – як охоронців істин Тори. Зазначимо, що тут, з боку історії релігії та навіть з релігійно-соціологічного погляду, надзвичайно цікавою постає здійснена в міфологізованій формі легаліза-

ція та сакралізація особливого статусу рабинів у талмудичному юдаїзмі.

Отже, на підставі релігієзнавчого прочитання тексту Я. Олесницького у цій статті простежено деякі метаморфози власне теїстичних уявлень у процесі постання агадичного шару писемності талмудичного юдаїзму. Вони проаналізовані під кутом зору актуальних для релігієзнавства, зокрема, філософії й феноменології релігії, категорій: релігійного досвіду, надприродного, Іншої реальності, Абсолюту. Визначено низку ініційованих Олесницьким пізнавальних ситуацій, цінних із погляду філософії й феноменології релігії, історії релігії, соціології та психології релігії, релігійної компаративістики. Цей досвід буде застосовано в подальших розвідках за матеріалами означеного твору знаного київського академіста.

#### Список посилань

- Головащенко, С. І. (2009а). Талмудическая мифология в свете библейской критики: Аким Олесницкий (Из истории библеистики и иудаики в Киевской духовной академии XIX – начала XX в.). В *От Библии до постмодерна. Статьи по истории еврейской культуры* (с. 196–203). Москва: Книжники.
- Головащенко, С. І. (2009б). З історії літературної критики Біблії у Київській духовній академії: Яким Олесницький та його «Ритм и метр ветхозаветной поэзии». *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 89, 54–59.
- Головащенко, С. І. (2016). Олесницький Яким Олексійович. У М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), В. С. Брюховецький (Відп. ред.), *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія в 2 т.* (Т. 2: Л–Я, с. 332–336). Київ: Вид. дім «Киево-Могилянська академія».
- Головащенко, С. І. (2019). Історико-біблієзнавчі нариси професора Київської духовної академії Стефана Сольського: вітчизняний та європейський контексти. У М. Л. Ткачук (Упоряд., наук. ред.), *Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819–1924): досвід археографічних і бібліографічних студій* (с. 60–86). Київ: Вид. дім «Киево-Могилянська академія».
- Головащенко, С. І. (2020). Релігієзнавчі мотиви у творчості професора Київської духовної академії Володимира Рибінського (на підставі праці «Древнееврейская суббота»). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 6, 89–99.
- Диминский, С. (1868а). Исследование о Талмуде. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 106–144.
- Диминский, С. (1868б). Исследование о Талмуде (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 5, 298–337.
- Диминский, С. (1868с). Исследование о Талмуде (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 8, 269–295.
- Диминский, С. (1868д). Исследование о Талмуде (Окончание). *Труды Киевской духовной академии*, 12, 332–354.
- Олесницкий, А. А. (1870а). Из талмудической мифологии. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 149–209.
- Олесницкий, А. А. (1870б). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 2, 402–444.
- Олесницкий, А. А. (1870с). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 4, 201–244.
- Олесницкий, А. А. (1870д). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 8, 273–327.
- Сольский, С. М. (1878). О библейском мирозерцании в жизни древнерусского народа: Речь, сказанная в торжественном собрании Киевской духовной Академии 28 сентября 1878 г.). *Труды Киевской духовной академии*, 11, 201–237.
- Хойнацкий, А. (1869). Новый факт по весьма давнему тяжкому обвинению на евреев. *Труды Киевской духовной академии*, 7, 66–95.

#### References

- Diminskii, S. (1868a). Issledovanie o Talmude [Talmud study]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 1, 106–144 [in Russian].
- Diminskii, S. (1868b). Issledovanie o Talmude (Prodolzhenie) [Talmud study (Continuation)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 5, 298–337 [in Russian].
- Diminskii, S. (1868c). Issledovanie o Talmude (Prodolzhenie) [Talmud study (Continuation)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 8, 269–295 [in Russian].
- Diminskii, S. (1868d). Issledovanie o Talmude (Okonchanie) [Talmud study (The End)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 12, 332–354 [in Russian].
- Holovashchenko, S. I. (2009a). Talmudicheskaia mifologiiia v svete bibleiskoi kritiki: Akim Olesnitskii (Iz istorii bibleistikii i iudaiki v Kievskoi dukhovnoi akademii XIX – nachala XX v.) [Talmudic Mythology in the Light of Biblical Criticism]. In *Ot Biblii do Postmoderna. Stati po istorii evreiskoi kultury* [From Bible till Post-Modern. Articlelea on the Hebrew/Jewish Culture] (pp. 196–203). Moskva: Knizhnikii [in Russian].
- Holovashchenko, S. I. (2009b). Z istorii literaturnoi krytyky Biblii u Kyivskii dukhovnii akademii: Yakym Olesnitskii ta yoho "Ritm i metr vetkhozavetnoi poezii" [From the History of Literary Criticism of the Bible at the Kyiv Theological Academy: Yakim Olesnitsky and his "Rhythm and meter of Old Testament poetry"]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihieznavstvo*, 89, 54–59 [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2016). Olesnitskyi Yakym Oleksiiiovych. In M. L. Tkachuk, & V. S. Briukhovetskyi (Eds.), *Kyivska dukhovna akademiiia v imenakh: 1819–1924* [Kyiv Theological Academy in Names: 1819–1924]: encyclopedia in 2 vol. (Vol. 1: L–Ya, pp. 332–336). Kyiv: Publishing house "Kyievo-Mohylianska akademiiia" ["Kyiv-Mohyla Academy"] [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2019). Istoryko-bibliieznavchi narysy profesora Kyivskoi dukhovnoi akademii Stefana Solskoho: vitchyzniani ta yevropeiskyi konteksty [Essays in History of Bible Studies by Kyiv Theological Academy Professor Stefan Solskyi: Ukrainian and European Contexts]. In M. L. Tkachuk (Ed.), *Filosofska i bohoslvska spadshchyna Kyivskoi dukhovnoi akademii (1819–1924): dosvid archeografichnykh i bibliografichnykh studii* [Philosophical and Theological Heritage of the Kyiv Theological Academy (1819–1924): Experience of Archeographic and Bibliographic Studies] (pp. 60–86). Kyiv: Publishing house "Kyievo-Mohylianska akademiiia" ["Kyiv-Mohyla Academy"] [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2020). Religiieznavchi motyvy u tvorchoosti profesora Kyivskoi dukhovnoi akademii Volodymyra Rybinskoho [Motives of Religious Studies in the Works of the Kyiv Theological Academy Professor Volodymyr Rybinskyi (based on the work "Old Hebrew Sabbath")]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihieznavstvo*, 6, 89–99 [in Ukrainian].

- Khoinatskii, A. (1869). Novyi fakt po vesma davnemu tiazhkomu obvineniiu na evreev [New Fact on a very Long-Standing Grave Accusation Against Jews]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 7, 66–95 [in Russian].
- Olesnytskii, A. A. (1870a). Iz talmudicheskoi mifologii [From Talmudic Mythology]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 1, 149–209 [in Russian].
- Olesnytskii, A. A. (1870b). Iz talmudicheskoi mifologii (Prodolzhenie) [From Talmudic Mythology (Continuation)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 2, 402–444 [in Russian].
- Olesnytskii, A. A. (1870c). Iz talmudicheskoi mifologii (Prodolzhenie) [From Talmudic Mythology (Continuation)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 4, 201–244 [in Russian].
- Olesnytskii, A. A. (1870d). Iz talmudicheskoi mifologii (Prodolzhenie) [From Talmudic Mythology (Continuation)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 8, 273–327 [in Russian].
- Solskii, S. M. (1878). O bibleiskom mirisozertsanii v khizni drevnerusskogo naroda (Rech, skazannaia v torzhestvennom sobranii Kievskoi Dukhovnoi Akademii 28 sentiabria 1878 g.) [On the Biblical Worldview in the Life of the Ancient Russian People: (Speech Spoken at the Solemn Meeting of the Kiev Theological Academy on September 28, 1878)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 11, 201–237 [in Russian].

Serhii Holovashchenko

## METAMORPHOSES OF THE DIVINE ABSOLUTE IN THE LIGHT OF RELIGIOUS STUDIES VISION (by the work of Kyiv Theological Academy professor Yakym Olesnytskyi “From Talmudic mythology”)

*The article continues the series of investigations that demonstrate the experience of religious reading of the significant works of prominent Kyiv professors-academics of the last third of the 19th – early 20th century. These works have accumulated a powerful array of empirical material relevant to the history and theory of religious studies. Accordingly, the reconstruction of the field of theoretical positions important for the formation of the “science of religion” in the domestic intellectual tradition is currently being updated.*

*The work of the Hebrew scholar and biblical scholar Yakym Olesnytsky is represented. This researcher was one of the first in the domestic humanities to analyze the “aggadic” layer of Talmudic writing through the prism of comparative-religious and religious-historical approaches. Metamorphoses of biblical images and plots, events of the ancient history of the Hebrew people, which arose under the influence of various mythological, philosophical, and folk traditions, were revealed. There was a real demythologization of “aggadah” from the standpoint of historical and literary criticism.*

*On the basis of a religious reading of J. Olesnytsky’s text, this article traces some metamorphoses of theistic ideas in the process of the rise of Talmudic Judaism. They are analyzed from the point of view of the categories relevant to the philosophy and phenomenology of religion: Religious Experience, the Supernatural, the Another Reality as Sacred, the Absolute. A number of cognitive situations initiated by Olesnytsky, valuable from the point of view of a wider range of disciplines: philosophy and phenomenology of religion, history of religion, sociology and psychology of religion, religious comparative studies have been identified. This experience will be used in further research on the materials of the work of a well-known Kyiv academician.*

**Keywords:** Bible, Talmud, Aggadah, Jewish Studies, Mythology, Absolut, Religion Studies, Science on Religion, Kyiv Theological Academy, Yakym Olesnytskyi.



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

Матеріал надійшов 27.07.2021