

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

## «ПРОМОВИ ПРО РЕЛІГІЮ» ФРІДРІХА ШЛЕЄРМАХЕРА У ВІЗІІ КИЇВСЬКОГО АКАДЕМІСТА ФЕДОРА ОРНАТСЬКОГО: ПРИКЛАД АПОЛОГЕТИЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ

*Стаття продовжує цикл розвідок, які демонструють досвід релігієзнавчого прочитання значущих праць видатних київських професорів-академістів останньої третини XIX — початку XX ст. У цих працях нагромаджувався потужний масив емпіричного матеріалу й теоретичних положень, важливих для реконструкції становлення «науки про релігію» у вітчизняній інтелектуальній традиції. Репрезентовано творчість київського академіста Федора Орнатського. Проаналізовано один із знакових його творів, присвячений поглядам на релігію відомого німецького богослова Фрідріха Шлеєрмахера. Київський дослідник, актуалізуючи постать і доробок Ф. Шлеєрмахера, відшукує суголосність культурних, інтелектуальних, ідейних ситуацій кінця XVIII й кінця XIX ст., проявлену, зокрема, у кризі релігійності та у суспільній негачії церковних інституцій. Ф. Орнатський, слідом за своїм візаві, переймається інтуїцією про обмеженість раціоналістичної теології та прагне конструктивно осмислити запропонований Ф. Шлеєрмахером пошук аргументів на користь релігії «за настановою внутрішнього досвіду». Однак, як показав київський дослідник, багато ідей німецького богослова, попри його апологетичну мотивацію, виходили далеко за межі традиційного ортодоксального церковного дискурсу. Ф. Орнатський критикує такі суперечливі й часом одіозні твердження свого опонента, як абсолютизація суб'єктивності й чуттєвості в релігії; пантеїзм і імперсоналізм; суб'єктивізм і релятивізм у релігійному пізнанні; заперечення зв'язку релігії з моральністю; спекулятивність характеристик конкретних релігій, особливо християнства. Водночас дослідження київським академістом Шлеєрмахерових сюжетів про співвідношення пізнавального та емоційно-чуттєвого компонентів релігії демонструє елементи релігієзнавчого аналізу, де поєднуються історичний, структурний, психологічний і феноменологічний підходи; трапляються зародки психології релігії та релігійної когнітивістики. Сучасне ж прочитання твору Ф. Орнатського дає змогу по-новому сприймати деякі ідеї, виголошені свого часу Ф. Шлеєрмахером, як своєрідне провіщення деяких сучасних тенденцій еволюції релігійності у «постсекулярну добу».*

**Ключові слова:** релігія, наука про релігію, релігієзнавчі студії, апологетика, Фрідріх Шлеєрмахер, Федір Орнатський, Київська духовна академія.

### Вступ

Продовжуємо дослідження біблійних і богословських студій у Київській духовній академії в останній третині XIX — на початку XX ст. як корпусу джерел з історії вітчизняної релігієзнавчої думки. Попередні розвідки (Головащенко, 2019, 2020, 2021, 2022) підтвердили науково-релігієзнавчий потенціал створених колись текстів щодо сучасних освітніх і дослідницьких завдань. На підставі ретельної фіксації первинних релігієзнавчих положень в аналізованих працях поступово увиразнювалися суттєві ознаки релігієзнавчого прочитання творів київських академістів як пізнавальної стратегії.

Зокрема, можемо зазначити 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. Уважне вичитування важливих у релігієзнавчому сенсі положень здатне актуалізувати створені колись тексти й зробити їх більш релевантними щодо сучасних навчального й наукового процесів у царині релігієзнавства (Головащенко, 2021, с. 48–49).

Із перспективи відповідного прочитання творів тих київських академістів, які свого часу прямо реагували на виклики тодішньої світової

та європейської наукової й гуманітарної думки, нашу увагу привернула постать київського богослова-академіста Федора Орнатського (1848–1919). Цей дослідник у своїй науково-богословській і філософській творчості зосереджувався на таких проблемах філософії релігії, як сутність, походження й розвиток релігії, психологічні передумови релігійності людини, можливість і методологічне підґрунтя богословського пізнання (Кузьміна, 2016, с. 340).

Зокрема, цікавим є досвід аналізу безпосередніх критичних рефлексій Ф. Орнатського на тодішні нові закордонні апологетичні та дослідницькі практики з питань принципової можливості не лише наукового богослов'я, а й наукового вивчення релігії. Враховуючи тривалість у часі й певну процесуальність в еволюції рефлексій Ф. Орнатського на виступи західних інтелектуалів у царині дослідження релігії, збережемо тут і у подальших розвідках хронологію творів київського академіста.

Тож спочатку звернемося у цій статті до його праці «Учение Шлейермахера о религии», опублікованої в «Трудах Киевской духовной академии» (Орнатский, 1884). Успішно захищений як дисертація, цей твір дав змогу Ф. Орнатському стати магістром богослов'я, а також бути обраним Радою КДА на посаду доцента за кафедрою «введення в круг богословских наук» (Отчет, 1885, с. 149; Кузьміна, 2016, с. 340). Офіційний рецензент, призначений згідно з тодішньою офіційно затвердженою практикою (Ткачук, 2019, с. 8), підкреслив такі риси цієї праці, як серйозність і глибина ставлення до вибраного предмета, ретельність, точність, повнота огляду вчення німецького богослова, ґрунтовність критичних зауважень (Линицкий, 1884, с. 243–244).

На цьому етапі розкриватимемо специфіку критичного аналізу Ф. Орнатським «Промов про релігію» Ф. Шлеєрмахера (Schleiermacher, 1879). Тож нашим джерелом будуть: доволі розлогий виклад основних положень та ідей Шлеєрмахерових «Промов» із першого розділу праці київського академіста (Орнатский, 1884, с. 1–74), а також дотичні саме до змісту «Промов» критичні зауваження самого Ф. Орнатського, що містяться в останньому розділі цієї праці (Орнатский, 1884, с. 159–220).

Зауважимо: нашу мету визначила не просто цікавість до викладу, аналізу та критики Ф. Орнатським поглядів Ф. Шлеєрмахера як таких. Звернутися до візії київського православного дослідника нас спонукав специфічний ідейний контекст сприйняття іноземних авторів у київському духовно-академічному середови-

щі — власне, контекст апологетичний. Із нашого попереднього дослідницького досвіду маємо підстави стверджувати: як і у випадку з критичною рецепцією здобутків західної біблійної науки, рефлексії київських академістів на протирелігієзнавчі пошуки європейських інтелектуалів XIX ст. (раціоналістів і богословів) сполучилися на ґрунті розбудови потужної апологетичної традиції. Потреба ж у зміцненні церковної православної апологетики визначалася базовими завданнями КДА як православного богословського навчального закладу, носія й транслятора офіційної церковної ідеології (Головащенко, 2018).

У цьому ж випадку йдеться про захищену магістерську дисертацію, а ці твори, окрім високого науково-богословського рівня, мали вирізнятися також і апологетичною спрямованістю. Така тенденція зміцнилася у 1880-х рр., коли врешті її закріпили офіційною нормою. Зокрема, відомі «Правила для розгляду творів, представлених на здобуття учених богословських ступенів», упроваджені в духовних академіях синодальним Указом від 23 лютого 1889 р. за № 635, спеціально формулювали вимоги до апологетичного змісту богословських дисертацій. Вони мали узгоджуватися «з духом та вченням православної церкви», боротися з «неправильними поглядами на церковні установи, традиції та звичаї», а також не допускати «неблагонадійних висловлювань та критики церковного устрою». Загалом, виклад мав утверджувати «міцність переконань у душі православної церкви» (Правила, 1898, с. 179–182).

Твір Ф. Орнатського, написаний раніше, втім, відтворював цю тенденцію. Зокрема, у критичній частині праці Орнатський прямо підтвердив свою апологетичну зацікавленість (Орнатский, 1884, с. 220); її ж відзначив і його рецензент (Линицкий, 1884, с. 244). Тож ураховуємо цю зацікавленість самого Ф. Орнатського, намагання віднайти у досліджуваному тексті Ф. Шлеєрмахера суголосність із власним релігійним та ідейним контекстом і апологетичними завданнями, чинними незалежно від того, проголошувалися вони прямо чи ні. Бо ж німецький богослов, як з'ясував Орнатський, також виступив із власною версією релігійної апологетики.

Однак реалізація Ф. Шлеєрмахером власної апологетичної мотивації, припускаємо, виявилася максимально проблемною та контроверсійною, не позбавленою одіозних моментів, які, власне, і виявив Ф. Орнатський. Із цього погляду «зустріч» київського православного дослідника з «Промовами», ймовірно, виявилася доволі дра-

матичною. Найважливіші деталі цієї «зустрічі» спробуємо тут бодай стисло викласти та виявити їх своєрідність.

Нарешті, додамо власні міркування щодо її актуалізації, можливих уроків з неї і для сучасних дослідників — релігієзнавців і богословів. Адже йдеться про найбільш ранній етап становлення у Шлеєрмахерових «Промовах» своєрідного релігієзнавчого дискурсу німецького богослова та філософа, який заклав одну з підвалин європейського релігієзнавства XIX ст.

### **Контекст появи, апологетична мотивація та базові посилі «Промов» Ф. Шлеєрмахера — погляд Ф. Орнатського**

Характеризуючи європейську інтелектуальну ситуацію Європи XVIII ст., на яку свого часу відреагував Ф. Шлеєрмахер своїми «Промовами про релігію», Ф. Орнатський зауважує просвітницьку раціоналізацію погляду на релігію, а також її емансипацію від богослов'я. Теологічне осмислення релігії зводилося до філософсько-метафізичного, зокрема в концепціях «природної релігії», або моралістичного. Розсудливості просвітництва протистояв романтизм з акцентом на афективному — «безпосередньому житті серця», уяві, «живому спогляданні». Цей погляд набув неабиякої популярності, привернувши увагу й самого Ф. Шлеєрмахера. Однак суб'єктивізм, надмірна естетизація релігії, ухил у фантазійність та містицизм виявилися вадами романтичного погляду на релігію (Орнатский, 1884, с. 1–10).

Ф. Орнатський зазначає про апологетичну місію, що постала перед німецьким богословом: захистити релігію та церкву в умовах «безсилля» старої протестантської ортодоксії, зупинити «посилення серед освічених верств безрелігійності та зневажливого ставлення до існуючої церкви», «захистити перед освіченими, але безрелігійними сучасниками те, що було для нього найдорожчим». Вихідний посил Ф. Шлеєрмахера, який виявив Ф. Орнатський, — пояснення засад релігії, альтернативне традиційній ортодоксальній догматиці. Тому відкинуто «змішування розуму з релігією», «філософське християнство» — багатовікову залежність раціоналізованої європейської теології (католицької та згодом і протестантської) від певного філософського субстрату. Головним завданням стає «зрозуміти й пояснити релігію, на противагу ортодоксії та раціоналізму, в дусі нового напрямку» (Орнатский, 1884, с. 10–14, 70).

Наступним посилом є розрізнення Шлеєрмахером «зовнішніх форм» — догматів, думок,

священних книг, які, власне, і руйнуються критичною рефлексією, та «внутрішнього» аспекту релігійного життя — «благочестивих порухів серця», «внутрішніх мотивів і настроїв». Тож, «щоб віднайти й захистити релігію, є необхідним не дослідження богословських систем та вчень, і навіть не читання Святого Письма, а заглиблення усередину духа, де релігія має найглибші корені». Третій апологетичний посил — «рішуче відкинути спосіб апології, який існував у XVIII ст., та за яким необхідність релігії доводилася її корисністю для громадського облаштування, для підтримки права й моралі». Адже релігія не повинна бути «службовим засобом»; вона «має власну провінцію в дусі» (Орнатский, 1884, с. 14–17).

Бачимо очима Ф. Орнатського, що Ф. Шлеєрмахер формує свого роду критично-рефлексивний дискурс щодо релігії. По-перше, він говорить про неї не з «пересічними», а з людьми «освіченими», схильними до критичної рефлексії, та навіть до презирливого нехтування. Тут, вважаємо, для Ф. Орнатського виникає перша співмірність із його потребами як православного апологета останньої третини XIX ст.

По-друге, у Шлеєрмахеровому відкиданні ідеологічного, догматичного аспекту релігії як зовнішнього теж вбачаємо суголосність пошукам і потребам православної апологетичної культури, до якої належав і сам Ф. Орнатський. Адже для цієї культури питання сутності релігії як такої завжди належало саме до царини «апологетичного богослов'я» і промислювалося раціонально. Для православних богословів теж могли стати актуальними альтернативи традиційним апологетичним раціоналізаціям догматичного базису релігії. Тож і Ф. Орнатський (разом чи за допомогою Ф. Шлеєрмахера) міг відчувати обмеженість раціоналістичного богословського дискурсу, у якому він сам і його колеги-сучасники перебували у XIX ст., — коли богослов'я навіть виступало у ранзі науки: сам Ф. Орнатський згодом спирався на цю ідею у пізніших своїх виступах (Орнатский, 1888).

Отже, бачимо, що запропонований Ф. Шлеєрмахером і досліджений Ф. Орнатським альтернативний пошук засад релігії та аргументів на її користь, рухаючись «за настановою внутрішнього досвіду» (Орнатский, 1884, с. 18), означає появу нового досвіду вивчення релігії — апологетичного у своїх виточках, але водночас критичного за змістом. Критичний аналіз учення «Промов» Ф. Шлеєрмахера про релігію продемонстрував доволі багато сюжетів, з одного боку, апологетично проблемних та вразливих, але з іншого — цікавих із погляду релігієзнавця.

## Релігія як суб'єктивність і людська практика

У «Промовах» міститься лише «первинна форма вчення Шлеєрмахера про релігію», де той «головне й суттєве значення в релігії приділяв її суб'єктивній стороні, релігійному відчуттю» (Орнатський, 1884, с. 159). Пошуки коренів релігії у чуттєвій сфері спонукають до зіставлення релігійного та естетичного почуття, релігії та мистецтва. Ф. Орнатський виділяє думку Ф. Шлеєрмахера про те, що релігії, так як і мистецтву, «не можна навчитися»; вони — десь «усередині... у глибоких надрах духа» (Орнатський, 1884, с. 23). Одна із застосованих німецьким богословом категоріальних структур, які виявив Ф. Орнатський, видається тут цікавою як засіб виокремлення релігійної сфери людського життя. Це тріада «відчуття — пізнання — воля-ва діяльність»: «Низка активів пізнання і низка активів волі створюють науково-практичне життя, а низка відчуттів створює життя релігійне» (Орнатський, 1884, с. 29).

Саме з огляду на «науково-практичне життя» київський дослідник чимало місця приділяє тому, як Ф. Шлеєрмахер розв'язує досі актуальне і для нас питання: чому зростання «культурного панування» людини над природою не призводить до занепаду релігії? (Орнатський, 1884, с. 31–34). Ф. Орнатський демонструє нам своєрідне Шлеєрмахерове розв'язання, яке не є анітрохи технократичним або сцієнтичним. Він повертає нашу увагу до цікавого пасажу навколо поняття «граничного здивування» як підстави для релігійного відчуття, але підстави ще «дитячої у релігійному відношенні». Саме у зв'язку з цим поняттям Ф. Орнатський виокремлює Шлеєрмахерове пояснення неспроможності «культурного панування» людини над природою навіть у своєму зростанні знівельовати релігію. Хоча освоєння природи («посилення освіти», «можливість вимірювати», «здатність виражати у формулах») насправді зменшує міру здивування, це лише відтіняє той факт, що «благочестя (тобто релігія, за Ф. Шлеєрмахером) триває з не меншою силою». Та й взагалі, на думку Ф. Шлеєрмахера, природа не є «першим і єдиним храмом Божества». Істинним святилищем є «внутрішнє, духовне життя людини» (Орнатський, 1884, с. 32–34).

Тут, передусім, незалежно від власних намірів, Ф. Орнатський актуалізує думки Ф. Шлеєрмахера, провісні щодо майбутньої феноменології релігії, що лише століття по тому народжуватиметься. Йдеться про визначення ролі здивування в межах системної для релігійної

свідомості дихотомії «здивування — переживання Чудесного». Також можемо вбачати тут прообраз релігійно-феноменологічного висновку про те, що переживання Чуда є феноменом принципово вищого порядку порівняно навіть із «граничним здивуванням».

Зазначаємо також, що Ф. Шлеєрмахер ставить під сумнів не лише просвітницький антирелігійний пафос наукового об'єктивізму, а й виняткову апологетичну цінність традиційної для західного християнства *theologia naturalis*. Османня спочатку релігійно осмислювала й стимулювала розвиток природничого знання, та згодом (у XIX–XX ст.) виродилася до доволі елементарної апологетики на засадах так званих релігійного конкордизму та наукового креаціонізму.

Далі розглянемо ще кілька виявлених Ф. Орнатським проблемних із погляду церковної апологетики сюжетів та ідей Ф. Шлеєрмахера. Вони, попри згаданий уже апологетичний пафос «Промов про релігію», об'єктивно були здатні створити чимало ускладнень для майбутніх апологетів, котрі намагалися б озброїтися цим виступом.

## Критика пантеїзму та імперсоналізму

Ключовим пунктом Шлеєрмахероного погляду на релігію Ф. Орнатський ставить «погляд на Бога та його відношення до світу», а відповідне вчення у «Промовах» характеризує як «спінозістичний пантеїзм» (Орнатський, 1884, с. 70–71, 160, 164). Серйозною «антиапологетичною» вадою поглядів свого візаві на ці питання Ф. Орнатський вважає імперсоналізм, який прямо суперечить монотеїзму: у Ф. Шлеєрмахера Бог — або «такий, що здійснює сам себе, у безкінечній множинності кінцевого універсу», або ж «світовий дух», який «не має і не може мати персонального буття». Тож релігія, або «благочестя», не вимагає обов'язкового визнання персонального Божества; є можливою також і атеїстична «релігія без Бога» (Орнатський, 1884, с. 51–57, 160–161). Характеризуючи, зокрема, юдейську релігію — здавалося б, зразкове втілення ідеї монотеїзму з такими його рисами, як провіденціалізм, креаціонізм, телеологізм, універсальний активізм Бога (Божий промисел), персоналізм стосунків із Ним «у словах та діях», Ф. Шлеєрмахер вважає цю релігійну ідею «надзвичайно дитячою» (Орнатський, 1884, с. 65). Ці пункти стали неабияким викликом для традиційної християнської апологетики та догматики.

Шлеєрмахерові аргументи на користь імперсоналізму (персоналізація Божества є елементом антропоморфізму, що принижує абсолютність Бога) Ф. Орнатський критикує «як незадовільні» (Орнатський, 1884, с. 53–54, 174). Водночас київський академіст наполягає саме на внутрішньому, «сердечному» аспекті персоналізму: «Особистість Бога є найбільш необхідним та суттєвим припущенням людського релігійного серця». При цьому персоналізм Ф. Орнатського є апологією системної цілісності «істинної» релігії: «Разом з особистістю Бога стоїть і падає не лише релігія в її істинному сенсі, а й усі істинно релігійні виявлення: молитва, жертва і увесь культ». Орнатський-апологет тут стоїть на захисті саме християнського персоналістичного монотеїзму: «Ісус Христос є найпереконливішим доказом того, як нерозривно пов'язане істинно релігійне ставлення до Бога з визнанням живої особистості Божої» (Орнатський, 1884, с. 175). Радикальний імперсоналізм «Промов» (особливо першої редакції), твердить київський академіст, є застосовним хіба що «до неістинної релігії, але є цілковито хибним, будучи застосованим до релігії істинної» (Орнатський, 1884, с. 176).

Критично осмислюючи міркування Ф. Шлеєрмахера щодо метафізичного мислення абсолютності персонального Бога (Орнатський, 1884, с. 39–40), Ф. Орнатський застосовує поняття «внутрішньої визначеності» — «власного самовизначення, суб'єктом якого є абсолютний Бог». Аргументом тут є те, що «особистість є можливою і без стосунку до зовнішнього буття, за одного лише відношення до буття внутрішнього, яке становить зміст самого суб'єкта». Тож коли апологет говорить про Бога як Абсолютного духа, то «усі умови персонального буття містяться у ньому самому... невичерпне багатство духовного змісту... абсолютно досконала самосвідомість, базована на чистому внутрішньому спогляданні й саморозрізненні» (Орнатський, 1884, с. 177–180).

Ці апологетичні аргументи Ф. Орнатського, які стосуються переважно «Промов», стають у нього чинними і для захисту від Шлеєрмахерової критики інших положень християнського догматичного вчення про Бога: як Творця, Промислителя та «управителя» світу (Орнатський, 1884, с. 180–186).

Цікавими як із богословського, так і з релігієзнавчого погляду є ще кілька пасажів Ф. Орнатського на цю тему. Один із них стосується чи не ключового питання релігійного сприйняття дійсності: про реальність чуда як наслідку Божої творчості та промислу. Тут Ф. Орнатський утвер-

джує супранатуральність Божественної причинності (Орнатський, 1884, с. 183–184), спростовуючи ідейно вразливе сполучення натуралізму та граничного суб'єктивізму в поглядах Шлеєрмахера на зумовленість речей Богом. Адже німецький богослов вважав, що вона буцімто збігається з природною зумовленістю, а як чудо може сприйматися будь-яке природне явище; водночас «для благочестивого — усе є чудом» (Орнатський, 1884, с. 48–49). Тому заперечувалася «можливість безпосереднього проникнення Бога у світовий процес, тобто можливість чуда» (Орнатський, 1884, с. 169).

А доводячи зв'язок Божої дії у світі з кожним індивідуальним буттям, київський апологет оригінально обґрунтовує цінність та дієвість персональної молитви і того, що «притаманне людині і людству переконання в дієвості молитви не є простою суб'єктивною ілюзією, але має і реальні підстави» (Орнатський, 1884, с. 183–184).

Загалом, Ф. Орнатський вважав, що, «розглянуте з теїстичного (отже з апологетичного. — С. Г.) погляду вчення Шлеєрмахера про Бога і його відношення до світу виявляється в усіх своїх пунктах так чи так неспроможним — і таким воно є саме через свій пантеїстичний характер» (Орнатський, 1884, с. 189).

#### **Об'єктивність знання про релігію. Пізнавальний і чуттєво-емоційний компоненти в ній**

Ф. Орнатський виявив, що, за Ф. Шлеєрмахером, релігія не є результатом Об'явлення або Передання, навіть Писання, а також навчання, виховання, звернення до історії та взагалі культурної трансляції досвіду («наслідування іншим або роз'яснення»). Усе це проголошується «зовнішнім» (Орнатський, 1884, с. 20–23, 50, 189). Ці моменти об'єктивно є антиапологетичними, адже основою апологетики є догмати, виклади віровчень та історичні наративи.

Оскільки, за Ф. Шлеєрмахером, релігія є функцією внутрішнього духовного життя людини (Орнатський, 1884, с. 19, 23, 34), для її пізнання потрібне «дослідження з боку суб'єктивного», тобто «спостереження за внутрішнім релігійним життям, як власним, так і інших людей, вирізнених релігійністю». Ф. Орнатський прагне об'єктивно оцінити цю методологічну вимогу. Він позитивно оцінює певну на той час новизну «дослідження релігії в іншому, більш науковому напрямі». Ми теж можемо побачити тут погляд у майбутнє, у бік ще не народжених психології та феноменології релігії.

Цікаво, що Ф. Орнатський, на наш погляд, часом намагається стати на позиції свого візаві й пропонує конструктивне осмислення чи навіть розвиток його ідей — саме щодо «суб'єктивного боку релігії». Зокрема, обговорюючи зв'язок споглядання й відчуття як суб'єктивної форми релігії у першій редакції «Промов», київський дослідник усвідомлює складність сполучення цих «двох різних форм свідомості» (як форми «теоретичної» та форми «безпосереднього сприйняття»), однак знаходить досить конструктивний шлях розвитку цієї ідеї. Він припускає, що шукана єдність уможливується, якщо споглядання мислити «не у звичайному сенсі, як об'єктивне, а як різновид містичного, інтуїтивного розмірковування... як споглядання безпосереднє» (Орнатский, 1884, с. 191).

Утім, Ф. Орнатський не знаходить у німецького богослова підтвердження цієї евристично плідної версії. Можливо, той і сам відчував цю слабкість, у пізніших редакціях «Промов» відмовившись від споглядання як однієї з головних релігійних форм свідомості (Орнатский, 1884, с. 192–193). Ми ж зауважимо, що Ф. Шлеєрмахер, очевидно, так і не став «апологетом-містиком» — носієм теоретичної рефлексії безумовно цікавого з релігієзнавчого погляду типу т. зв. трансперсонального досвіду сприйняття Абсолюту.

Тож київський академіст не випадково критикує результати спроб німецького богослова. Погляд Ф. Шлеєрмахера на «особливу» форму або царину людської свідомості, у якій міститься й проявляється релігія (у «Промовах» це сфера споглядань і відчуттів), на думку Ф. Орнатського, є «малостійким» (Орнатский, 1884, с. 189–190). Ця непевність ілюструється виявленою київським дослідником суперечливою еволюцією поглядів Ф. Шлеєрмахера «на релігійне пізнання, його значення й межі», яка полягає у поступовому (від раніших до пізніших редакцій «Промов про релігію») увиразненні думки про внутрішній системний зв'язок між «релігійними спогляданнями» кожної людини. Відповідно, «якщо релігія є системою, то й рефлексивний опис її може бути представлений систематично, у вигляді науки» (очевидно, теологічної. — С. Г.) (Орнатский, 1884, с. 45–47). Так фактично може бути обґрунтовано можливість теології, причому навіть у її «спцієнтизованій» формі.

Однак найбільшою вадою Шлеєрмахерових пошуків конституювального елементу в релігії Ф. Орнатський вважає невиправданий редукціонізм. Так, відчуття в релігії не можна ігнорувати; вони (з погляду апологета) відбивають досвід

живого спілкування з Богом; знімають «зовнішність і чужість» об'єкта поклоніння (тобто Бога. — С. Г.), «внаслідок чого створюється живе, безпосереднє переконання в [його] реальності» (Орнатский, 1884, с. 194, 198). Однак не можна зводити релігію лише до відчуттів: «Це положення, яке відгороджує релігію від пізнавальної та морально-вольової діяльності, суперечить здоровій психології, яка не подрібнює єдиний людський дух на окремі частини». Подібна редукція також «заперечується історичним досвідом релігійного життя, який показує, що в історії релігій людства не можна вказати жодної релігії, у якій не було б того чи того віровчення, і яка б не проявлялася також у тій чи тій моральній діяльності». Відчуття поза «інтелектуальним поглядом» є вкрай невизначеним щодо «цінності та істинності об'єктів відчуття» (Орнатский, 1884, с. 194–196).

Це зауваження вважаємо не випадковим, адже воно стосується питання про саму можливість апологетики: «Якщо мірою відчуття міряти цінність самої релігії, то важко і навіть неможливо довести перевагу християнської релігії не лише над ушкодженими формами цієї ж релігії, а й над будь-якою іншою, навіть найгрубішою і недосконалою». Не існує жодного засобу переконати сповідника чужої релігії «у тому, що він самообманується, якщо при цьому залишатися на ґрунті одного лише відчуття» (Орнатский, 1884, с. 197).

Істинність і цінність релігії не може бути доведено лише на підставі відчуття, а тільки за допомогою мислення. Тут Ф. Орнатський, як апологет, прогнозовано звертається до Святого Письма за аргументами про цінність знання про Бога та важливість відрізнення істинного релігійного знання від хибного. Тож думки Шлеєрмахера про байдужість релігії як такої до пізнавального компоненту (створення уявлень і понять про Божественне) «не підтверджуються досвідом усіх живих релігій, де наявні, так чи так, уявлення, догмати, віровчення» (Орнатский, 1884, с. 198–199).

Та й сам німецький філософ змушений був визнати, що благочестиве споглядання врешті-решт є справою універсального усвідомлення єдності одиничного, індивідуального й цілого, кінцевого й безкінечного, можливою «не інакше, як через мислення спекулятивне, філософське». Він і сам у «Промовах» пробував формулювати «основні релігійні поняття» як рефлексії над даними «внутрішнього релігійного досвіду» (Орнатский, 1884, с. 39–40). А для нас тут важливим є вказування на можливість мислити ре-

альність, світ водночас і по-релігійному, і по-філософському, категоріально.

Разом з тим, ми сьогодні, завдяки акцентам, зробленим Ф. Орнатським, бачимо тут первинні елементи феноменології релігії. Бо ж, будучи породженням рефлексії над даними «внутрішнього релігійного досвіду», ці Шлеєрмахерові «поняття» фактично постають як одиниці досвіду феноменологічного, бо ж вони динамічно характеризують «усвідомлення людиною своєї власної релігії, і лише тоді вони мають значення, коли виявляють внутрішній релігійний стан людини у той чи той момент» (Орнатский, 1884, с. 48–49).

Завдяки акцентам Ф. Орнатського бачимо також, що релігійна апологетика німецького богослова та філософа, почавшись з емансипації релігії від раціоналізуючого впливу метафізики та моралістики, еволюціонує до утвердження важливості філософського інструментарію для релігійного осмислення світу. Але оскільки у Ф. Шлеєрмахера релігійне пізнання є лише рефлексією «релігійних відчуттів», а не «пізнання Бога об'єктивно», то вибудовується певний (теж апологетично проблемний) парадокс. Він ось у чому: «об'єктивне пізнання Бога», виявляється, є цілком можливим саме для метафізики, — а у царині релігії воно лише здатне виродитися до «порожньої міфології» (Орнатский, 1884, с. 39–40). Тобто філософська метафізика проголошується чи не ексклюзивним носієм раціоналізованого знання про природу Абсолюту. І це створює ще одну лінію апологетичної напруженості, враховуючи початково заявлену Ф. Шлеєрмахером потребу в емансипації справжньої релігії від її метафізичних образів-рефлексій.

Ф. Орнатський, нарешті, критикує погляд Ф. Шлеєрмахера на релігійне знання за його граничний суб'єктивізм. Будучи лише «рефлексивним описом релігійних відчуттів», це знання німецький богослов майже вилучає з апологетичної сфери, не піддаючи оцінці на об'єктивну істинність: «Будь-які релігійні уявлення та навіть догми можуть бути рівним чином глибокими й істинними»; усе залежить від «спрямування фантазії того, хто рефлексує своє релігійне відчуття» (Орнатский, 1884, с. 54, 56, 200–201).

### **Критика поглядів Ф. Шлеєрмахера на релігійний активізм, зокрема на взаємовплив релігії та моральності**

Ф. Орнатський зауважує емансипацію Ф. Шлеєрмахером релігії від метафізичного знання та моралі: релігія не є їх «простою компліцією», водночас являє собою певну сполучну

ланку між ними; релігія як «благочестя» (термін, яким оперує Шлеєрмахер) відрізняється від моральної діяльності; вони лише супроводжують одна одну; взаємопроникнення порушувало би чистоту релігії (Орнатский, 1884, с. 19–21).

За Ф. Орнатським, думка Ф. Шлеєрмахера, що «релігії зовсім не властивий елемент самовизначення та діяльності», є «несправедливою». Адже навіть якщо релігія є відчуттям, то воно вже містить у собі «імпульс до діяльності», тобто є «актом волі й самовизначення». І загалом, «істинна релігія чи релігійність є немислимою без самовизначення до діяльності, і саме до моральної діяльності, інакше вона (релігія. — С. Г.) стає порожньою й безплідною». А «заспокоєння лише на релігійних відчуттях», «насолонда ними» є «явищем не нормальним, а хворобливим, збоченим» (Орнатский, 1884, с. 204–205).

Ф. Орнатський утверджує необхідність релігії як «живого зв'язку з Богом» для послідовної моральної поведінки людини. Причому він є апологетом саме християнської, православної моральності: «Без віри в Бога та живого спілкування з Ним, тобто без релігії, завжди залишалась би небезпека за невдач у боротьбі з гріховним втратити твердість духу, поступитися вимогами морального закону». Релігія ж «вказує ще й на найвищий позитивний ідеал, який полягає не лише в простому виконанні вимог морального закону... а й в уподібненні до Бога... але Бог є Любов... людина, щоб наблизитися до подоби Божої, повинна перейнятися любов'ю та діяльно виявляти її» (Орнатский, 1884, с. 205–206). Бути істинно релігійним можна лише за умови діяльної любові до ближніх: «...одне зумовлює й пронизує інше до стану живої єдності» (Орнатский, 1884, с. 208).

Київський академіст увінчує свої аргументи проти поглядів Ф. Шлеєрмахера на взаємини релігії та моральності зануренням, власне, до християнської ортодоксальної догматики: «Шлеєрмахер, за своєї ідеї Бога як лише абсолютної єдності, або принципу... не міг говорити про відношення релігії до моральної діяльності в істинному її смислі тому, що ця діяльність є можливою лише за умови віри в особистого Бога, який сам про себе повідомляє, — а також за живого спілкування з Ним» (Орнатский, 1884, с. 209–210).

Ф. Орнатський, зосередившись на апології християнської моральності, лише побіжно «вхопив» ще один доволі примхливий поворот Шлеєрмахерової думки, на який маємо звернути увагу. Німецький богослов виголошує своєрідну «релігійодіцею»: виявляється, релігія сама по собі

взагалі «не спонукає до дії, а лише до споглядання», зокрема, вона не може відповідати за конфлікти та фанатичні дії (київський дослідник наводить розлогу аргументацію щодо цього) (Орнатський, 1884, с. 43–44). Ба більше, заперечення або нівеляція активізму в релігії породжує майже сретичну ідею про безсенсовність і непотрібність якихось усталених, а тим більш інституційно усталених «специфічно-релігійних дій». Такі дії (об'єктивно йдеться насамперед про культурні дії. — С. Г.) є лише зовнішнім «засобом виявлення внутрішніх релігійних станів», який, за Ф. Шлеєрмахером, кожен має вибирати «за власною волею і власним розсудом» (Орнатський, 1884, с. 34–45).

Тут, окрім граничного релятивізму та індивідуалізму (про антиапологетичність яких ще скажемо) зауважимо ще одну системну суперечність. Бачимо тут ситуацію, коли апологія релігійної свободи здатна суперечити апології самої релігії. Адже релігію реально захищають її ідеологи саме в конкретній, ідеологічно та інституційно усталеній, накинутій загалу формі. Тут бачимо ще один породжений апологетичною мотивацією, але об'єктивно проблемний і навіть одіозний із погляду християнської апологетики пункт.

#### **«Позитивні» релігії, або Дещо про сутнісні підстави та виміри релігійного розмаїття світу**

Шлеєрмахерове поняття «позитивних» релігій, ужите в «Промовах», відбиває співвідношення уявлень про сутність релігії та реального розмаїття релігій як культурної та соціальної даності (Орнатський, 1884, с. 59). Власне, тієї даності, яка формує безпосередній контекст усякої релігійної апологетики. Визначення «позитивні релігії», можливо, натякає тут (саме в позитивістському сенсі) на щось «реальне», проявлене в культурному та суспільному полі. Це питання дихотомії «релігія як така — реальні релігії», аналогічної метафізичним категоріальним парам «ідея — втілення», або «загальне — одиничне».

Як розв'язується ця дихотомія у Ф. Шлеєрмахера? Ф. Орнатський докладно зупиняється на цьому. Релігія є сукупністю усіх можливих відношень людини і Божества; так виникає буцімто підстава говорити про «одну спільну для всіх релігію». Втім і водночас, реалізується ця сукупність у безлічі форм. При цьому «позитивна» (або певна, конкретна) форма релігії постає як динамічна система. Вона не вирізняється раз і назавжди певним сталим набором

культурного та релігійного «матеріалу», але постійно інтегрує у себе дедалі новий «матеріал», у такий спосіб розвиваючись (Орнатський, 1884, с. 60–61).

Сутнісно ж кожному «позитивну» релігію визначає якийсь «головний пункт відношення до Божества», який є «зосередженням решти відношень». Абстрактність цього «пункту» приводить німецького богослова до думки, що будь-яке відношення людини до Божества потенційно може стати таким пунктом. Ф. Орнатський зауважує «сміливе» обґрунтування Ф. Шлеєрмахером чинної полірелігійності: «Кожна релігія є істинною у власному сенсі... цілий обсяг релігії є безкінечним і може проявлятися у різноманітних формах... кожен має усвідомити, що його релігія є лише частиною цілого, що... існують інші погляди й відчуття, так само благочестиві, але при тому зовсім відмінні від його власних, які він, можливо, і не в змозі мати... Релігія, що є у собі єдиним цілим, проявляється й розвивається у різних формах відповідно до індивідуальних особливостей народів та окремих людей» (Орнатський, 1884, с. 41–42).

Тож «теперішні релігії не повинні визнаватися єдино можливими... є можливим виникнення незчисленних індивідуальних форм релігії, і той, хто не приєднався до якоїсь із нині суцільних уже релігій, може створити собі нову релігію» (Орнатський, 1884, с. 62–63). Ф. Орнатський слушно зазначає, що «Шлеєрмахер не міг не бачити, що тим самим широко відчиняє двері безмежному індивідуалізму у сфері релігії» (Орнатський, 1884, с. 64).

Зауважимо тут від себе: обґрунтування Ф. Шлеєрмахером релігійної багатоманітності водночас є обґрунтуванням релігійного універсалізму. Якщо наведені вище міркування екстраполювати з індивідуально-персонального рівня на рівень спільнот, традицій, то завдяки Ф. Орнатському упізнаємо у Ф. Шлеєрмахера початки апології релігійної свободи іншого — як індивіда, так і цілої спільноти.

Уважно придивившись, бачимо, що Ф. Орнатський об'єктивно виявляє тут у німецького мислителя не лише усталену універсалістську тенденцію. Тут виростає і тенденція до адогматизму, причому вона постає укоріненою до вельми своєрідного типу релігійного еволюціонізму, хоча, можливо, і поза парадигмою історичної еволюції. Тож Ф. Шлеєрмахер відступає також і від традиційної християнської схеми релігійного поступу, згідно з якою попередні релігії (як-от юдаїзм) є підготовкою людства до сприйняття християнства як найвищої релігійної форми



(Орнатский, 1884, с. 65). Це вкотре породжує проблеми для церковної апологетики.

Ф. Орнатський робить висновок, що «однорічність поглядів» на релігію як таку у Ф. Шлеєрмахера спричинила й відповідну візію окремих релігій. Постульована німецьким богословом безмежність проявів релігійної творчості — це «релігійний атомізм, або індивідуалізм... тут при множинності індивідуальних проявів релігії випаровується будь-яка визначеність» (Орнатский, 1884, с. 64, 214).

За умов такого індивідуалізму, важливим із погляду наукового структурування релігійних феноменів і цікавим у контексті соціології та психології видається питання про релігійні спільноти, про саму можливість об'єднання релігійних людей. Також це є проблемою, актуальною і для німецького мислителя, і для Ф. Орнатського як апологетів: як узгодити індивідуальний релігійно-творчий потенціал окремої людини з релігійною колективністю, з «релігійним життям суспільства». Адже останнє таки залишається засобом перевірки істинності індивідуального релігійного переживання. У Ф. Шлеєрмахера цю можливість забезпечує «приваблива сила видатної релігійної особистості» (Орнатский, 1884, с. 64–65, 214–215).

Київський дослідник, утім, вважає цю підставу «німецькою», «слабкою основою», надто залежною від інтенсивності й тривалості в часі впливу таких особистостей (Орнатский, 1884, с. 215). Виняткову роль персонального релігійного активізму, яку Ф. Орнатський оцінив як недолік «Промов», було в наступних працях Ф. Шлеєрмахера доповнено вказівками на значення сімейно-родових і етнічних стосунків у виникненні й згуртуванні релігійних спільнот. Сприймавши цей доволі плідний додаток, Ф. Орнатський, водночас, зауважує його обмеженість щодо монотеїстичних універсальних релігій, як-от християнства. Однак тут критика київського академіста є цілковито апологетичною, лунаючи в традиційному дискурсі «істинної релігії Об'явлення»: «Абсолютна істина, якою володіє християнство, по суті своїй не може бути уміщеною у будь-які тісні межі, а має поширюватися по всьому світу» (Орнатский, 1884, с. 215–216).

Констатуючи певну силу апологетичних аргументів Ф. Орнатського, водночас бачимо і дещо поза ними. Зокрема, це зародки мало розвиненої, але ймовірно плідної дискусії про роль релігійних особистостей («харизматичних лідерів») як засновників традицій — дискусії, що, вважаємо, заслуговує на активніший розвиток і в

сучасному релігієзнавстві. Також припускаємо тут можливість актуалізувати вже давню релігієзнавчу дискусію про специфіку т. зв. світових, або універсальних релігій. Тут варто було би врахувати той культурний факт, що серед таких релігій нині виявляються не лише «релігії Об'явлення», як-от християнство та іслам, а й т. зв. релігії чистого досвіду, приміром буддизм.

З огляду на розмову про «позитивні» релігії привертають увагу запропоновані Ф. Шлеєрмахером і ретельно зафіксовані Ф. Орнатським спроби класифікації релігій. За німецьким богословом, т. зв. видові форми релігії залежать від «способу споглядання універсуму». Серед таких способів: «хаотична єдність», притаманна фетишизму (та, додамо, мабуть і іншим примітивним формам релігії); «визначена множинність», носієм і виявом якої постає політеїзм; «усеєдність», виявлена монотеїзмом. Ще одна «видова» класифікація — за «способом представлення безкінечного», або ж репрезентації Абсолюту: тут бачимо розрізнення «персоналізму» та «пантеїзму» (фактично йдеться про імперсоналізм. — С. Г.). Утім, за Ф. Шлеєрмахером, як зазначає Ф. Орнатський, усе це — «лише вторинне в релігії» (Орнатский, 1884, с. 61–62). Київський академіст слідом за своїм візаві майже не акцентує на цих спробах. Цілковито можливо, він задовольняється традиційною дихотомією «істинні — неістинні (хибні)» — «базою» елементарною, але апологетично міцною та надійною. Втім, для нас тепер це може бути цікавим, адже пошуки релевантних підстав і критеріїв класифікації розмаїття релігій досі є актуальними в релігієзнавстві.

Найодіознішою ж, як це випливає з аналізу Ф. Орнатського, є Шлеєрмахерова спроба конкретно охарактеризувати певні «позитивні» релігії. Не будучи особливо плідною (ідеться лише про юдейство та християнство), вона демонструє методологічну та апологетичну слабкість свого автора. Виокремлення т. зв. основних ідей юдейства та християнства Ф. Орнатський визначив як «не зовсім правильне» (Орнатский, 1884, с. 216).

Зокрема, у випадку з релігійною традицією євреїв бачимо прояв чисто спекулятивної релігійної історіософії: Ф. Шлеєрмахер говорить про «юдейство», що спонукає припустити його відрізнення від «юдаїзму»; історичний юдаїзм в усіх його стадіях німецький мислитель залишає поза увагою (Орнатский, 1884, с. 66). Тож його київський опонент слушно зауважує тут про неможливість обмежитися лише «релігією патріархального періоду». Саме взявши до уваги «усі періоди», можна побачити, що там релігійним суб'єктом була не лише і не так «одиначна

особистість» (на чому наполягав німецький богослов), як «народ у його цілісності» (Орнатський, 1884, с. 216).

Критикуючи Шлеєрмахерів погляд на «основну ідею» християнства (насамперед на підставі «Промов»), Ф. Орнатський вважає, що вона є абстрактною, явно антидогматичною, «далеко відходить від істинного розуміння» (Орнатський, 1884, с. 216–217). На яких моментах тут акцентує київський дослідник? З одного боку, Ф. Шлеєрмахер прагне бути апологетом; він визнає «величність основної ідеї християнства» (Орнатський, 1884, с. 66). Втім, далі виникають кілька напружених і навіть неприйнятних із погляду апологетики ідей. Це, зокрема, ідея «полемічності християнства» — його критичного пафосу, спрямованого не лише «назовні» (проти іррелігійних аспектів життя), а й «у власні кордони» (як самокритика) (Орнатський, 1884, с. 66–67). Ця ідея, припускаємо, мала виправдати найактивнішу релігійну критику, зокрема з боку самого Ф. Шлеєрмахера. Християнство у німця постає як релігія, принципово відкрита для релігійної ж критики: доволі сумнівна апологія.

Доволі сумнівною (та навіть одіозною) в контексті традиційної християнської апологетики, базованої на церковній догматиці, є також ідея Ф. Шлеєрмахера про свого роду «християнство без Христа» (аналогічна дещо ранішій ідеї «релігії без Бога»). Зокрема, Ф. Орнатський помітив, що у німецького богослова «християнство, за своєю суттю чи ідеєю, не стоїть у необхідному й нерозривному зв'язку з історичною Боголюдською особистістю його засновника». Тож не лише історичний Ісус, а й будь-хто, хто виявляє у центрі своїх релігійних переживань «християнську ідею примирення кінцевого з безкінечним» через «відкуплення», має право називатися християнином, причому «безвідносно до історичного Христа» (Орнатський, 1884, с. 68–69).

Помітно, що ситуація, коли «історичний факт явлення Христа для походження основної ідеї християнства є безвідносним», бентежить самого Ф. Орнатського. Ба більше, київський дослідник тверезо усвідомлює «хибність» такої позиції Ф. Шлеєрмахера та її вкрай негативні довготривалі наслідки для апологетичного утвердження унікальності християнської ортодоксії: «Безпосереднім наслідком цього хибного погляду на історичне значення для християнства Боголюдської особистості Христа було допущення самого широкого розвитку у сфері християнства й визнання законності існування інших (навіть “більш сильних і прекрасних”, за Ф. Шлеєрмахером. — С. Г.) релігійних форм» (Орнатський, 1884, с. 69).

Погоджуємося, що можливістю «християнства без Христа або поза Христом» тут фактично руйнуються наріжні засади ортодоксального церковного християнства. Релігії, у якій Христос і Його унікальна відкупна жертва як містична, сакральна реальність постають у центрі як споглядання (через догматику), так і практики (через таїнства та моральні діяння). Цей антидогматизм німецький богослов намагався виправити у пізніших працях, однак Шлеєрмахерова христологія так і залишилася «далекою від ортодоксальності» (Орнатський, 1884, с. 217–220).

Цим, очевидно, і визначається фінальний апологетичний висновок Ф. Орнатського. Попри авторитет свого візаві, він стверджує, що спроба німецького богослова (хоч він і мав апологетичні наміри), «як така, що базується на напівпантеїстичній основі та занадто схиляється в бік раціоналізму, не лише не може бути визнана великою заслугою Шлеєрмахера, а й навіть має бути йому закинута з боку православного богослова». Найпліднішими ж спробами, на думку Орнатського-апологета, є такі, що робляться «з теїстичного погляду на Бога, як єдино істинного, та під безпосереднім керівництвом авторитета Святого Письма та Церкви Христової» (Орнатський, 1884, с. 220).

## Висновки

Отже, Ф. Орнатський здійснив критичний аналіз «Промов про релігію» Ф. Шлеєрмахера, своєрідність якого полягала у реалізації самим ученим як дослідницьких завдань, так і його апологетичної зацікавленості. Київський дослідник актуалізує постать і доробок німецького богослова, який наприкінці XVIII ст. зреагував на кризові явища в релігійній свідомості та суспільних настроях щодо церковних інституцій. Ці самі явища залишилися суголосними культурній, суспільній, інтелектуальній, ідейній атмосфері століття наступного. Тож для Орнатського виникає перша співмірність із його потребами як православного апологета останньої третини XIX ст.

Ф. Орнатський, слідом за своїм візаві, переймається інтуїцією про обмеженість раціоналістичної теології — саме того дискурсу, у якому він сам і його колеги-сучасники перебували у XIX ст. Тож він не випадково звертається до запропонованого Ф. Шлеєрмахером альтернативного шляху осмислення релігії та пошуку аргументів на її користь «за настановою внутрішнього досвіду». На нашу думку, він стикається з новим досвідом дослідження релігії — апологетичного у своїх витоках, але водночас критичного за змістом.

Унаслідок нашого аналізу та осмислення праці київського дослідника підтвердилося припущення, що реалізація самим Ф. Шлеєрмахером власної апологетичної мотивації виявилася максимально контроверсійною, не позбавленою одіозних моментів, які мусив опрацювати Ф. Орнатський. Адже низка доволі проблемних, а часом і неприйнятних із погляду церковної апологетики сюжетів та ідей Ф. Шлеєрмахера об'єктивно здатні були створити чимало ускладнень для майбутніх апологетів, у т. ч. і православних, які, подібно до Орнатського, спромоглися б у свій власний час актуалізувати спадщину видатного німецького богослова.

Це стосується передовсім редукаціоністської абсолютизації суб'єктивного, чуттєвого елементу в релігії; домінування пантеїзму та імперсоналізму у розумінні об'єкта релігійного сприйняття; граничного суб'єктивізму та релятивізму у визначенні можливостей релігійного пізнання; принципової негатиї сутнісного взаємозв'язку релігії та моральності. Нарешті, це абстрактність і спекулятивність у характеристиках конкретних релігій, яка увінчується антидогматичним, антиортодоксальним, антиапологетичним поглядом на основні засади християнства.

Однак, попри власну критичну настанову, Ф. Орнатський виявив і продемонстрував у Ф. Шлеєрмахера досить багато (для уважного читача) ідей, суджень і сюжетів, цікавих із філософського та науково-релігієзнавчого поглядів, хоча й висловлених у досить радикальний, часто апологетично сумнівний спосіб.

Зокрема, завдяки акцентам, які зробив Ф. Орнатський, бачимо, що релігійна апологетика німецького богослова та філософа проходить цікаву еволюцію. Починаючи з емансипації релігії від раціоналізуючого впливу філософської метафізики та моралістики, вона врешті визнає сутнісне значення саме філософського інструментарію для релігійного осмислення світу.

Дослідження київським академістом Ф. Шлеєрмахерових сюжетів про співвідношення пізнавального та емоційно-чуттєвого компонентів релігії фактично демонструє елементи релігієзнавчого аналізу, де поєднуються паростки історичного та структурного підходів; психологічного та феноменологічного дослідження релігії; «намацується» співвідношення проблематики психології релігії та релігійної когнітивістики. Обґрунтування Ф. Шлеєрмахером релігійного розмаїття є обґрунтуванням персоналістичним та універсалістським водночас. Тож завдяки Ф. Орнатському впізнаємо у Ф. Шлеєрмахера початки апології релігійної свободи іншого — як індивіда, так і цілої спільноти.

Разом з Ф. Орнатським перерахуємо Ф. Шлеєрмахера, дещо по-новому сприймаючи виголошені колись доволі радикальні релігійні ідеї: універсалізму, імперсоналізму, релігійного еклектизму; потенційної нескінченності рівнозначних форм релігії; необмеженої релігійної творчості; релігійного індивідуалізму — «приватизації» релігійності, її емансипації від традиційних культурно-інституційних, догматичних та ідеологічних рамок; розмивання меж християнства, створення «християнської ідеї» як певної метафори, якою можна безкінечно перемаркувати будь-яку нову релігійну ідею або практику. Неважко побачити, що означені ідеї та тенденції суголосні певним сучасним (на кшталт New Age) ідеям і тенденціям еволюції релігійності у «постсекулярну добу», — вони є своєрідним провіщенням цих тенденцій.

«Промови» Ф. Шлеєрмахера заклали своєрідний полемічно-апологетичний дискурс, водночас не завершуючи його, залишаючись відкритою системою поглядів. Натомість, низка проблемних із погляду традиційної апологетики пунктів виходить далеко за межі традиційного ортодоксального церковного дискурсу. Цілком імовірно, що саме ці, радикальні аспекти і визначили факт, який ми давно вже помітили: саме «Промови» стояли в центрі уваги вітчизняного релігієзнавства (і атеїстичного, і постатеїстичного) як чи не виключна репрезентація поглядів Ф. Шлеєрмахера на релігію. Це, до речі, ще один аргумент на користь актуалізації праці Ф. Орнатського.

Нарешті (і в цьому є певна новизна цієї розвідки), наш аналіз твору Ф. Орнатського, у якому, окрім вирішення апологетичних завдань, фактично було проаналізовано ранній етап становлення релігієзнавчого дискурсу відомого німецького мислителя, зміцнює підстави припускати, що в київському академічному колі виникло нове для вітчизняної православної інтелектуальної культури предметне поле. Це предметне поле формувалося на підставі емансипації релігієзнавчої проблематики від проблематики, яка перед тим традиційно належала до царини бібліології та основного, або ж порівняльного (апологетичного) богослов'я. Апологетичний у своїх витоках досвід вивчення релігії потенційно здатний був перетворюватися на досвід критичного її опрацювання.

Звісно, межі журнальної статті зумовили певну неповноту та фрагментарність осмислення й висвітлення доробку Ф. Орнатського у розглянутій праці. Тож намагатимемося надолужити це в подальшому.

## Список посилань

- Головащенко, С. І. (2018). Постання богословсько-апологетичного дискурсу в біблійних дослідженнях Київської духовної академії кінця XIX — початку XX ст. *Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology. Special Issue, 21*, 43–64.
- 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.
- 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.
- Головащенко, С. І. (2021). Метаморфози Божественного Абсолюту у світлі релігієзнавчої візії (за твором професора Київської духовної академії Якіма Олесницького «Из талмудической мифологии»). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство, 8*, 48–59.
- Головащенко, С. І. (2022). Людина і світ у примхливому сьязі талмудичної міфології (на підставі релігієзнавчого прочитання малодослідженої праці Якіма Олесницького). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство, 9–10*, 147–157.
- Кузьміна, С. Л. (2016). Орнатський Федір Степанович. 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. 339–341). Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Линицкий, П. И. (1884). Отзыв ординарного профессора Петра Линицкого о сочинении приват-доцента Академии Феодора Орнатского «Учение Шлейермахера о религии». В *Протоколы Совета Киевской духовной академии за 1883–1884 учебный год* (с. 236–244). Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого.
- Орнатский, Ф. С. (1884). *Учение Шлейермахера о религии.* (221 с.). Типография Г. Т. Корчак-Новицкого.
- Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1883/4 учебный год (1885). *Труды Киевской духовной академии, 1*, 118–175.
- Правила для рассмотрения сочинений, представленных на соискание ученых богословских степеней. (1889). В *Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии за 1888–1889 учебный год* (с. 176–183). Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого.
- Ткачук, М. Л. (2019). Кандидатські твори студентів Київської духовної академії (1819–1924): специфіка жанру. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство, 3*, 3–14.
- Schleiermacher, Friedrich. (1879). *Friedrich Schleiermacher's Reden über die Religion. Kritische Ausgabe.* Pünier, G. Ch. Bernhard; C. A. Schwetschke und Sohn (M. Bruhn), Leinen.

## References

- Holovashchenko, S. I. (2018). Postannia bohoslvsko-apolohetychnoho dyskursu u bibliinykh doslidzhenniakh Kyivskoi dukhovnoi akademii kintsia XIX — pochatku XX st. [The Appearance of the Theological and Apologetic Discourse in the Biblical Studies of the Kyiv Theological Academy of the Late 19th and Early 20th Centuries]. *Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology. Special Issue, 21*, 43–64 [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2019). Nadpryroodne i chudesne v bibliinom naratyvi: krytychnyi dosvid profesoriv Kyivskoi dukhovnoi akademii (druga 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. Filozofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 3, 43–51 [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2020). Religiieznavchi motyvy u tvorchosti 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. Filozofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 6, 89–99 [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2021). Metamorfozy Bozhestvennoho Absoliutu u svitli relihiieznavchoi vizii (za tvorom profesora Kyivskoi dukhovnoi akademii Yakyma Olesnytskoho “Iz talmudicheskoi mifologii”) [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”)]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 8, 48–59 [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2022). Liudyna i svit u prymklyvomu siaivi talmudychnoi mifologii (na pidstavi religieznavchoho prochyttania malodoslidzhenoii pratsi Yakyma Olesnytskoho) [Human Being and the World in the Capricious Radiance of Talmudic Mythology (Based on a Religious Study of the Little-researched Work of Yakym Olesnytskyi)]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 9–10, 147–157 [in Ukrainian].
- Kuzmina, S. L. (2016). Ornatskyi Fedir Stepanovych. In M. L. Tkachuk & V. S. Briukhovetskyi (Eds.), *Kyivska dukhovna akademii v imenakh: 1819–1924 [Kyiv Theological Academy in Names: 1819–1924]*: encyclopedia in 2 vol. (Vol. 1: L–Ya, pp. 339–341). Publishing house “Kyievo-Mohylianska akademiiia” [“Kyiv-Mohyla Academy”] [in Ukrainian].
- Linitckii, P. I. (1884). Otzyv ordinarnogo professora Petra Linitckogo o sochinenii privat-doventa Akademii Feodora Ornatskogo “Uchenie Schleiermachera o religii” [Feedback from Ordinary Professor Pyotr Linitckiy on the Essay by Privatdozent of the Academy Feodor Ornatsky “Schleiermacher’s Teachings on Religion”]. In *Protokoly Soveta Kievskoi dukhovnoi akademii za 1883–1884 uchebnyi god [Minutes of the Council of Kyiv Theological Academy for the 1883–1889 School Year]* (pp. 236–244). Tipografiia G. T. Korchak-Novitskogo [in Russian].
- Ornatskii, F. S. (1884). *Uchenie Schleiermachera o religii* [Schleiermacher’s Doctrine of Religion]. Tipografiia G. T. Korchak-Novitskogo [in Russian].
- Otchet o sostoianii Kievskoi dukhovnoi akademii za 1883/4 uchebnyi god [Report on the State of the Kyiv Theological Academy for the 1883/4 Academic Year]. (1885). *Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii, 1*, 118–175 [in Russian].
- Pравила dlia rassmotreniia sochinenii, predstavliaemykh na soiskanie uchenykh stepenei [Rules for the Review of Works Submitted for the Acquisition of Academic Degrees]. (1889). In *Iz vlechenie iz protokolov Soveta Kievskoi dukhovnoi akademii za 1888–1889 uchebnyi god [Extract from the Minutes of the Council of Kyiv Theological Academy for the 1888–1889 School Year]* (pp. 176–183). Tipografiia G. T. Korchak-Novitskogo [in Russian].
- Schleiermacher, Friedrich (1879). *Friedrich Schleiermacher’s Reden über die Religion. Kritische Ausgabe.* Pünier, G. Ch. Bernhard; C. A. Schwetschke und Sohn (M. Bruhn), Leinen.
- Tkachuk, M. L. (2019). Kandydatski tvory studentiv Ryivskoi dukhovnoi akademii (1819–1924): spetsyfika zhanru [Candidate Works of the Kyiv Theological Academy Students (1819–1924): the Specificity of the Genre]. *Naukovi Zapysky NaUKMA. Filozofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 3, 3–14 [in Ukrainian].

Serhii Holovashchenko

## “SPEECHES ON RELIGION” BY FRIEDRICH SCHLEIERMACHER IN THE VISION OF KYIV ACADEMIC FEDIR ORNATSKYI: AN EXAMPLE OF APOLOGETIC REFLECTION

*In this article, we delve into the religious readings of notable Kyiv academic professors from the late 19th to the early 20th centuries. Their works contain a wealth of empirical evidence and theoretical concepts that are crucial to understanding the development of the “science of religion” within the local intellectual tradition. We’re showcasing the work of Fedir Ornatskyi, a scholar from Kyiv Theological academy. Our analysis focuses on one of Ornatskyi’s notable pieces, which delves into the religious perspectives of Friedrich Schleiermacher, a renowned German theologian. A researcher from Kyiv is updating the accomplishments and ideas of F. Schleiermacher, aiming to find connections between the cultural, intellectual, and ideological situations of the late 18th and late 19th centuries. This includes the crisis of religiosity and the rejection of church institutions. Following this vision, F. Ornatskyi is interested in exploring the limitations of rationalist theology. He aims to understand F. Schleiermacher’s search for arguments supporting religion based on inner experience. However, the Kyiv researcher demonstrated that many of the German theologian’s ideas went beyond traditional orthodox church discourse, despite his apologetic motivation. F. Ornatskyi criticises his opponent’s controversial and odious statements, such as the absolutization of subjectivity and sensuality in religion; pantheism and impersonalism; subjectivism and relativism in religious knowledge; denial of the connection between religion and morality; speculative evaluations of specific religions, especially Christianity. At the same time, the Kyiv academician’s study of Schleiermacher’s stories about the relationship between cognitive and emotional-sensual components of religion demonstrates the elements of religious analysis, which combines historical, structural, psychological and phenomenological approaches; the seeds of the psychology of religion and religious cognitivism are found. The modern interpretation of F. Ornatskyi’s work provides a new perspective on Schleiermacher’s ideas, foreshadowing contemporary trends in religious evolution in the post-secular era.*

**Keywords:** Religion, Science of Religion, Religious Studies, Apologetics, Friedrich Schleiermacher, Fedir Ornatskyi, Kyiv Theological Academy.

Матеріал надійшов 03.07.2023



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)