

**АПОЛОГЕТИЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ В РАБОТАХ  
БИБЛЕИСТОВ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ  
КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX В.  
(К ПРОБЛЕМЕ СОПОСТАВЛЕНИЯ БОГОСЛОВСКОГО  
И НАУЧНОГО ДИСКУРСОВ)**

**С. И. Головащенко**

Статья посвящена проблеме соотношения научного и богословского компонентов в исследованиях ряда известных библеистов Киевской Духовной академии конца 1800-х — начала 1900-х гг. — преподавателей и исследователей Священного Писания: Ф. Я. Покровского, В. П. Рыбинского, Д. И. Богдашевского, свящ. А. А. Глаголева. Впервые введены в научный оборот и проанализированы несколько до сих пор малоизученных произведений киевских библеистов; специально определены духовный, интеллектуальный, идеологический контексты и значение их появления.

На конкретных примерах проанализирована смысловая структура и зафиксированы эвристически ценные моменты полемики между православными библеистами и представителями «отрицательной» критики Библии по ключевым вопросам понимания, исследования и изложения библейской истории, а также оценки догматического и нравственного значения Писания. Показано, что в отечественной религиозно-культурной ситуации киевскими авторами предлагалось апологетическое решение проблемы сопоставления богословского и научного дискурсов на путях супранатуралистического истолкования истории и прочтения Библии как Священного Писания Церкви. Этим определялись и научные исследования, и школьное преподавание Библии, и изложение ее для религиозно-морального просвещения. В то же время намечались пути достижения синергичного синтеза научных и богословских исследовательских практик. Постановка православной библейской апологетики в наитеснейшую связь с научным мышлением и исследованием, поиски адекватного, эффективного взаимодействия науки и богословия на библейской почве стали признаками становления перспективной герменевтической стратегии, актуальной для эволюции православной библеистики в XX в.

Реализован опыт обнаружения и реконструкции киевской библейской апологетики конца XIX — начала XX в. именно как традиции, сформировавшейся на основе транслируемой во времени (посредством связи «учительства-ученичества» прежде всего) преемственности вероисповедных позиций, методологических и герменевтических программ, исследовательских и учебно-преподавательских практик. Раскрыто своеобразие этой апологетики в связи со спецификой общероссийского и киевского культурно-конфессионального контекста. Максимальная включенность проанализированных сюжетов в сферу тогдашнего духовного образования и просвещения и сейчас позволяет проецировать киевский опыт библейской апологетики на решение богословских, учебно-дидактических, идейно-просветительских задач.

Уже в течение XIX в. в отечественной библейской науке возросло осознание необходимости (и со второй половины века — возможности) критически реагировать на идейное и теоретическое влияние западной так называемой негативной критики, чьи «попытки перестройки всей концепции библейской истории, новые датировки священных книг, отрицание их традиционной атрибуции воспринимались как покушения на самые основы христианской веры»<sup>1</sup>. На фоне этого противостояния и развивалась русская апологетическая библеистика — прежде всего в православных духовных школах. Особо отметим, что противостояние «негативной» критике отнюдь не мыслилось как формальное противопоставление богословского и научного подходов, и уж тем более — как представление о принципиальной «ненаучности» богословских исследований. Напротив, становление рационализированной академической богословской культуры уже к 1870-м гг. привело к устоявшемуся применению понятия «богословской науки», в т. ч. и к библейским исследованиям<sup>2</sup>, усвоенного также и уставными документами высшей духовной школы. Но уже к концу 1880-х гг. здесь проявилось «существование двух серьезных проблем в области научно-богословских исследований: определение границ этой области и соотнесение свободы научных исследований и церковной ответственности авторов»<sup>3</sup>. Для отечественных православных исследователей все более актуальным становилось сопоставление научного и богословского компонентов в исследовательской парадигме; соотнесение соответствующих дискурсов высказывания о результатах изучения и толкования Библии; формирование на этой основе единого научно-богословского дискурса.

Эту проблему с начала XX в. усугубило действие ряда дополнительных факторов — духовно-мировоззренческих, политических и моральных: секуляризации и сциентизации сознания тогдашнего образованного российского общества; сопутствующее распространение антиклерикальных идей, снижения авторитета церковной идеологии и морали; распространения социалистических идей и радикальных политических движений<sup>4</sup>; развития сионистского движения (частично даже связанного с социалистическим)<sup>5</sup>. В этой ситуации методологические поиски соотношения научного и богословского компонентов в исследовательской парадигме осуществлялись отечественными библеистами в специфической форме.

<sup>1</sup> *Мень А., прот.* К истории русской православной библеистики // Богословские труды. 1987. Вып. 28. С. 279.

<sup>2</sup> См., напр.: *Троицкий Н. И.* Русская библейская наука и ее современные задачи // ЧОЛДП. 1877. № 10; *Михаил (Лузин), архиеп.* Библейская наука. Тула, 1898, кн. 1; *Никольский М. В.* Наша библейская наука // Православное обозрение. 1875. № 2.

<sup>3</sup> *Сухова Н. Ю.* Несостоявшаяся духовно-учебная реформа 1890-х годов // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2006. Вып. 3 (20). С. 9.

<sup>4</sup> Революция 1905–1907 гг. была тут весьма показательной.

<sup>5</sup> Потребность богословского осмысления места и роли сионизма определялась статусом еврейских общин в культуре и экономике европейских стран и его апелацией к опыту еврейства как в укреплении собственной религиозной идентичности (иудаизм), так и в секулярной эмансипации (гаскала).

Так, анализ исследования и преподавания Священного Писания в КДА в связи с критикой и рецепцией плодов западноевропейской библеистики<sup>6</sup> фокусирует внимание на вопросе, который а) будучи богословским и библеистическим, оказался не менее актуальным и для так называемой позитивной науки; б) как нам представляется, имел весьма своеобразные формы представления и способы решения, родившиеся и возросшие на киевской почве. Проявляясь наиболее всего в ходе идейного и методологического противостояния рационалистической библейской исторической критике, «киевская версия» решения этой проблемы оказалась равным образом причастной и к таким богословским дисциплинам, как библейская или церковная история, и к исторической науке как таковой.

Ведь бесспорной, но до конца не исследованной остается идейно-смысловая связь библейской картины мира с европейским «понятием истории». Эта связь столетиями выявлялась посредством «синоптического» дискурса — рассказа о мировой истории с обязательным включением туда библейской священной истории. Именно эта практика реализовывалась и в православных духовных школах: преподавание библейского нарратива о миротворении и первоистории человечества было метаисторической основой и смысловой доминантой, а относительно надревнейших времен — и альтернативой светской «всемирной истории». Учебный процесс КДА и в течение XIX, и в начале XX в. вполне это демонстрировал статусом предмета «библейская история»<sup>7</sup>.

Рассмотрим проблему соотношения богословского и научного компонентов в исследовании и преподавании Библии, прежде всего библейской истории, как она ставилась и решалась в КДА конца XIX — начала XX в. Источниками для нас станут несколько работ известных киевских библеистов, объединенные критически-апологетическим пафосом и моралистически-дидактической направленностью<sup>8</sup>. Репрезентативность и актуальность выбора именно данных

<sup>6</sup> См., например: Головащенко С. И. Исследование Священного Писания в Киевской Духовной Академии в 1861–1914 годах: основные темы и проблемы (по публикациям в «Трудах КДА») // Труды Київської Духовної Академії. № 14. К., 2011. С. 40–54; *Он же*. Викладання біблійологічних дисциплін в Київській Духовній Академії XIX — початку XX ст.: структура і зміст // Магістеріум. 2012. Вип. 47. Історико-філософські студії. С. 60–67; *Idem*. Recepția europeană a criticii biblice în Academia Kijovskijă. Wymiar hermeneutyczny i ideologiczny // ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich. Nr 7/2007. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski, 2007. S. 191–200.

<sup>7</sup> См.: Головащенко. Викладання біблійологічних дисциплін... С. 65.

<sup>8</sup> См.: Богдашевский Д. И. Исторический характер книги Деяний Апостольских // Труды КДА. 1909. Т. 3. № 11. С. 381–425; *Он же*. О Евангельских чудесах (Заметка против рационалистов и, в частности, против графа Л. Толстого) // Труды КДА. 1900. № 8. С. 473–493; *Он же*. О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение // Труды КДА. 1902. № 2. С. 269–302; *Елаголев А. А., свящ.* Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви (По поводу древних и современных литературных и общественных течений против общепринятого значения и употребления христианами ветхозаветных священных писаний) // Труды КДА. 1909. Т. III. № 11. С. 353–380; № 12. С. 517–550; *Он же*. Непреходящее значение Ветхого Завета. Библиологическая заметка на: Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, von Emil Kautzsch, Tübingen und Leipzig, 1902. § 38 // Труды КДА. 1902. Т. 3. № 11. С. 491–504; *Покровский Ф. Я.* По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь,

персоналий для характеристики киевской библейской науки обосновываем рядом соображений. Во-первых, в указанный период именно они преподавали основные библиологические дисциплины в КДА, охватывая своей педагогической и исследовательской деятельностью дидактическое и проблемное поле киевской библеистики. Во-вторых, именно они на стыке столетий олицетворяли узел идейной и методологической преемственности поколений в этой области, посредством реальной связи «ученик — учитель» объединяя в традицию наследие библеистов второй половины XIX в. с опытом начала 1900-х гг.<sup>9</sup> Наконец, предполагаем, что они как носители определенной герменевтической культуры в этот период именно в киевском контексте завершали-восполняли развитие так называемой «старой» исагогики и основанной на ней экзегезы. И данная тема применительно к их творчеству позволяет фиксировать моменты методологического развития, определившие дальнейшую эволюцию православной библеистики в последующие десятилетия XX в., в радикально новых условиях.

Решая конкретные задачи, прежде всего впервые введем в научный оборот и проанализируем хотя и опубликованные в свое время, но до сих пор малоизученные произведения выдающихся киевских библеистов конца 1800 — начала 1900-х гг. Во-вторых, покажем, как специальные библейско-исагогические, экзегетические и богословские вопросы поднимались и решались киевскими исследователями в связи с их мировоззренческим самоопределением во взглядах на историю — их «персональными версиями историзма». И, наконец, проанализируем идеи киевских академистов в контексте духовного образования и просвещения: тематика рассматриваемых критико-апологетических сюжетов максимально вплетена в канву учебно-дидактической предметности, опирается как на научные источники, так и на учебную литературу.

Базовую и в известном смысле объединяющую все дальнейшие апологетические рассуждения идею высказал киевский профессор библейской истории Ф. Я. Покровский<sup>10</sup>. Казалось бы, специальные вопросы о происхождении и авторстве тех или иных библейских книг, об истории библейского текста, его аутентичности как исторического источника приобретают значение не только научное, но догматическое и духовное, поднимаются не только относительно науки о Библии, но и как вопросы религиозно-исторические. Речь идет о столкновении так называемого «супранатуралистического» объяснения исторических процессов с подходом негативно-рационалистическим, деструктивным в духовном смысле<sup>11</sup>. Критически оценивая взгляды рационалистов на эволюцию Пятикнижия и других частей ветхозаветного канона, киевский библеист указывает

---

произнесенная на годовичном акте Киевской Духовной Академии 15 октября 1889 г.) // ТКДА. 1890. Т. 1. № 1. С. 61–98; *Он же*. Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. професора Богословия в Эрлянгене. Т. 1; Эрлянген, 1875. Т. 2; Эрлянген, 1884. Т. 3; Эрлянген, 1893 // ТКДА. 1894. Т. 2. № 8. С. 630–663; Т. 3. № 9. С. 146–170; *Рыбинский В. П.* Библейская ветхозаветная критика // ТКДА. 1908. Т. 3. № 12. С. 575–613; *Он же*. Вавилон и Библия (по поводу речи Делича «Babel und Bibel») // ТКДА. 1903. № 5. С. 113–144.

<sup>9</sup> См.: *Головащенко*. Викладання біблійних дисциплін... С. 62–64.

<sup>10</sup> *Покровский*. По поводу возражений... С. 61.

<sup>11</sup> Там же. С. 61–62; *Он же*. Учебник библейской истории... С. 630–631.

на доминирование во взглядах оппонентов явного философского и логического схематизма<sup>12</sup>.

Выразительный намек на идейную тенденциозность критиков-рационалистов (в частности, на влияние гегелевской традиции) разворачивается в панорамную демонстрацию философских влияний на исследование Библии, произведенную профессором В. П. Рыбинским в очерке об истории ветхозаветной библейской критики. Рационализм в библеистике еще с конца XVIII в. основывался, с одной стороны, на перенесении опыта изучения светской литературы на литературу сакральную, а с другой — на обусловленном влияниями английского деизма, немецкого рационализма и романтизма отрицании мистического, «супранатурального» фактора истории происхождения библейских текстов. В. П. Рыбинский нарисовал также систематическую картину признаков западноевропейской «негативной» библейской критики второй половины XIX — начала XX в. Тут и применение критического подхода не лишь к Пятикнижию, но и ко всему библейскому тексту, и актуализация, кроме традиционной текстуальной, других видов критики: литературной, археологической, исторической, психологически-антропологической и даже богословской, а также комбинирование разных методов. Среди системных черт критической трансформации религиозной истории человечества и древних евреев, осуществленной на ветхозаветном материале библеистами «графо-вельггаузенской школы», исследователь выделяет:

— утверждение политеизма как первичной формы древнеизраильской религии; рассмотрение библейского монотеизма как результат долгого исторического процесса, проходившего под влиянием соседних культур, в т. ч. вавилонской;

— выделение в этой религии «до-пленного» и «после-пленного» периодов; резкое отмежевание религии древнего Израиля от иудейства так называемой после-пленной эпохи;

— утверждение решающего значения пророков, очистивших эту религию от натуралистических примесей, придавших ей духовный, этический характер и выработавших также внешние формы религии, зафиксированные в так называемом «священническом» кодексе и вообще в Моисеевом Законе.

Результатом стало положение рационалистов о том, что все религиозные установления и обычаи древнееврейского народа получили свое завершение не в начале израильской истории (о чем говорит церковная традиция), а лишь в конце ее<sup>13</sup>.

Отметим эвристически ценные моменты рефлексии обоих киевских библеистов по поводу рационалистической библейской критики. Первый — фиксация и разбор реально слабых мест в аргументации тогдашних критиков-рационалистов. В частности, критика Ф. Я. Покровским тенденций панлогизма (вероятно, гегельянских по происхождению), порождавших логический схематизм и пренебрежение эмпирическими фактами, если эмпирия не укладывается в логическую схему. Такая критика проведена на примерах из истории древнего Израиля и самого библейского текста<sup>14</sup>. В. П. Рыбинский, в свою очередь, обнаружил еще

<sup>12</sup> *Он же*. По поводу возражений... С. 65.

<sup>13</sup> См.: *Рыбинский*. Библейская ветхозаветная критика... С. 598–611.

<sup>14</sup> См., например: *Покровский*. По поводу возражений... С. 67–70.

одно слабое место в теоретических построениях и аргументации западных оппонентов. Это было распространенное среди критиков-рационалистов мнение, что признание близкого сходства изображенных в Библии верований, моральных понятий и религиозных практик с небиблейскими элементами культуры, например вавилонской, содержит «смертельный удар по привычным представлениям о боговдохновенности Ветхого Завета». Киевский библеист в отзыве на выступления известного немецкого пропагандиста «панвавилонизма» Ф. Делича отмечает слабость такой посылки: подобные констатации опасны лишь для обыденных, плоских представлений о боговдохновенности. При правильной постановке это «вопрос не столько догматический, сколько исторический»<sup>15</sup>.

В. П. Рыбинский признает исторический генезис религиозных верований разных народов, но при условии признания примата супранатурального начала религиозной истории человечества, явленного в библейском повествовании. При этом главным является удержание телеологических, провиденциалистских позиций: утверждение особого значения ветхозаветной религии как «религии богооткровенной», очищенной от «языческих примесей и согласной с целью домостроительства нашего спасения», «явлением чрезвычайным, понятным лишь при условии допущения Божественного вмешательства»<sup>16</sup>.

Намного более корректным (и это бесспорное теоретическое достижение киевского библеиста) Рыбинский считает фиксировать именно «существенные отличия», которые часто «являются более важными, нежели черты сходства»<sup>17</sup>. Идя к этому выводу, он выделяет ряд принципиальных моментов. Он обличает еще одну методологическую ошибку тогдашней рационалистической библейской критики: широкое применение безосновательных экстраполяций и обобщений на ограниченном эмпирическом базисе, когда при обнаружении потенциального источника для библейского сюжета или верования вне Палестины «достаточно двух-трех черт сходства, и генезис идеи или установления уже доказан...»<sup>18</sup>. Кроме того, и это наиболее весомо, киевский исследователь указывает на принципиальное отличие небиблейских мифологий от библейского повествования о сотворении мира, последовательно выстроенного в духе персоналистического монотеизма и теократии. Например, «вавилонский миф является не только космологией, но и теогонией... боги вавилонян... не творцы мира, а продукты творения... Идеи чистого творения вавилонский миф не знает... Все вавилонское повествование несет на себе отпечаток грубого политеизма»<sup>19</sup>.

Правда, следует признать: идеи супранатурального характера библейской истории и прамонотеизма<sup>20</sup>, с позиций которых В. П. Рыбинский критикует взгляды библеистов-рационалистов, также дискуссионны с точки зрения сопоставления и различения научного и богословского дискурсов. Тем не менее признание исторического развития религиозности человечества, хоть и трансфор-

<sup>15</sup> Рыбинский. Вавилон и Библия... С. 127–128.

<sup>16</sup> Там же. С. 126, 129.

<sup>17</sup> Там же. С. 140.

<sup>18</sup> Там же. С. 139.

<sup>19</sup> Там же. С. 132.

<sup>20</sup> Там же. С. 140–144.

мированное апологетической установкой провиденциально ориентированного монотеистического супранатурализма, все же создавало предпосылки применения компаративного подхода к анализу эволюции религиозных явлений.

«Супранатуралистический» взгляд на историю, сотериологический провиденциализм и персоналистический монотеизм как доминанты восприятия религиозной истории в целом и библейской истории в частности стали основанием апологетических позиций рассматриваемых тут представителей киевской духовно-академической библеистики. Потому вполне органичным выглядит их стремление перевести эту позицию в практически-дидактическую плоскость. Речь идет о такой рецепции западноевропейской истории, археологии, филологии, литературоведения, других наук в освоении разных аспектов происхождения и функционирования библейского текста, которая, в отличие от «негативной» критики, усиливала бы отмеченный апологетический мотив. Потому неслучайным является поиск и Ф. Я. Покровским, и В. П. Рыбинским идейных и теоретических «союзников» на Западе. Видим обязательную фиксацию так называемого «умеренного» направления в западной библейской науке, которое, признавая необходимость исторической и литературной критики библейских книг, в то же время стремится сохранить согласие с церковной традицией во взглядах на основные пункты библейской истории. Среди черт такой западной апологетики выделяются: защита исторической достоверности содержания библейских повествований; признание «супранатурального» фактора библейской истории; изложение последовательности событий библейской истории, согласной с церковным порядком<sup>21</sup>.

В этой связи понятна солидарность Ф. Я. Покровского с зарубежным опытом создания апологетически ориентированных учебников по библейской истории, «приспособленных к нуждам учащихся в высших учебных заведениях». Анализируя один из таких учебников, киевский библеист отмечает представление библейской истории, «верной своим источникам и вместе с тем защищенной от возражений современной библейской критики, освещенной и подтвержденной новейшими открытиями там, где это возможно»<sup>22</sup>. Идеальный учебник должен научать телеологическому, провиденциальному, супранатуралистическому истолкованию движущих факторов истории; провозглашать синергийный взгляд на взаимодействие в истории сверхъестественного и человеческого<sup>23</sup>. Опираясь на широкий круг научной и богословской литературы, активно используя вспомогательные средства изучения Библии, он должен воспитывать критическое отношение к рационалистической модели презентации библейской истории<sup>24</sup>. Именно апологетический синтез науки и богословия определяет критерий достоверности библейско-исторического изложения, а для самого исследователя — «искреннее желание сказать то, что после всех его исследований считает истинным его ученая христианская совесть»<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> См.: *Рыбинский*. Библейская ветхозаветная критика... С. 612–613.

<sup>22</sup> *Покровский*. Учебник библейской истории... 1894. Т. 2. № 8. С. 632.

<sup>23</sup> Там же // ТКДА. 1894. Т. 3. № 9. С. 161.

<sup>24</sup> Там же // ТКДА. 1894. Т. 2. № 8. С. 632–663; Т. 3. № 9. С. 161, 163–164; 165–169.

<sup>25</sup> Там же // ТКДА. 1894. Т. 3. № 9. С. 169.

Своеобразную версию апологетического сопоставления богословского и научного дискурсов относительно исторического прочтения Библии представил в эти же годы профессор Д. И. Богдашевский (впоследствии архиеп. Василий). В своих работах о евангельских чудесах (1900) и о евангельской истории (1902) он утверждает буквальное (= историческое) понимание евангельского текста, критикуя как рационалистически-натуралистические пояснения, так и чрезмерный аллегоризм и моралистические толкования<sup>26</sup>. Достоверность евангельского повествования в его наиболее «экстремальном» виде — рассказов о чудесах — базируется, по Богдашевскому, на согласовании природных основ исторического процесса с его супранатуральным началом: Библия рассказывает о «сверхразумном, но не о противоразумном»<sup>27</sup>. На этом киевский библеист-апологет зиждет свою критику морализирующего рационализма Л. Н. Толстого, пользовавшуюся известной популярностью в отмеченных выше духовных и культурных условиях тогдашнего российского общества.

Апология «чудесного элемента евангельской истории»<sup>28</sup>, снятие противоположности природного и чудесного, соединены у Д. И. Богдашевского со стремлением очистить толкование от рационализма, от деистического, пантеистического или натуралистического объяснения<sup>29</sup>. Выступал автор также и против такой разновидности рационализации сверхъестественного, как рассмотрение библейских рассказов о чудесах в качестве «простой аккомодации к народным суевериям»<sup>30</sup>. Историческое, биографическое, вообще сугубо нарративное восприятие евангельского текста, этическое или же философское его истолкование не являются самодостаточными и должны быть подчинены сотериологическому, провиденциалистскому видению исторического процесса, его церковному пониманию<sup>31</sup>. Здесь также усматриваем сродство с «супранатуралистическим историзмом» Ф. Я. Покровского и В. П. Рыбинского, как в рассмотрении самого Писания в качестве исторического источника, так и в истолковательном изложении библейской истории как истории спасения.

Говоря об историчности книги Деяний, Д. И. Богдашевский также прямо утверждал доминирование теологического подхода над научно-критическим. Именно засвидетельствованная церковным Преданием аутентичность этой книги является для библеиста неоспоримым основанием признать ее историчность. С этой позицией перекликается откровенно теологическое требование (встречавшееся ранее у Ф. Я. Покровского и В. П. Рыбинского) применять уникальные критерии для исследования библейского текста именно как священного, утверждение о невозможности читать книгу Деяний как «обычный рассказ»<sup>32</sup>.

Критикуя западных рационалистов, Д. И. Богдашевский выступал прежде всего против историософского схематизма Ф. Баура и ново-тюбингенской школы, стоявших на гегельянских философских основаниях. Так, утверждение

<sup>26</sup> *Богдашевский*. О Евангельских чудесах... С. 478, 480–486.

<sup>27</sup> Там же. С. 490, 493; *Он же*. О Евангелиях и евангельской истории... С. 296, 298.

<sup>28</sup> *Богдашевский*. О Евангелиях и евангельской истории.... С. 292, 293–297.

<sup>29</sup> Там же. С. 298–299.

<sup>30</sup> Там же. С. 299.

<sup>31</sup> Там же. С. 287–290, 301.

<sup>32</sup> *Богдашевский*. Исторический характер книги Деяний... С. 381–383, 425.



персонального и идейного тождества фигуры апостола Павла, явленной в книге Деяний и в Павловых Посланиях, основано на аргументах против сторонников теории борьбы «петринизма» и «паулинизма» в эпоху апостольского христианства<sup>33</sup>. Позитивная рецепция позиций и аргументов западных авторов случается лишь тогда, когда они отвечают требованиям церковной апологетики. Так, Богдашевский цитирует А. Гарнака, признававшего исторический характер книги Деяний, или же Г. Эвальда, который критиковал взгляды ново-тюбингенской школы<sup>34</sup>.

Использование ссылок на параллельные места (то есть на внутренний библейский контекст) как наиболее сильного аргумента в пользу достоверности содержания книги Деяний у Д. И. Богдашевского органично связано в единую цепь апологетической логики с рассуждениями о том, что объективность изложения истории раннего христианства фактически утверждается истинностью Евангелия, его божественным происхождением и всемирным значением<sup>35</sup>. Таким образом, автор формирует своеобразный «логический круг», который у него играет роль «круга герменевтического», в котором православный библеист полной мерой реализует свою интенцию апологета.

Аналогичную систему оценок и методологию исследования и изложения, но уже касательно текста Ветхого Завета, предложил преподаватель КДА свящ. А. А. Глаголев в своей библиографической заметке-реферате 1902 г. и на публичном чтении 1909 г., посвященном осмыслению роли и значения этой части Писания. Своеобразие и значимость апологетики А. А. Глаголева усматриваем в акценте на том, что критическое по отношению к «негативным» рационалистическим воззрениям супранатуралистическое прочтение библейского текста именно как Священного Писания, как Откровения Божьего обязательно «свершается» в позитивном усвоении его значения не только как исторического источника, но прежде всего как источника веры и морали. Поэтому, даже основываясь на критическом изложении идей Э. Кауча, представителя скорее «умеренного» крыла в тогдашней европейской библеистике (широко использовавшего историко-критический метод), Глаголев стремился максимально использовать апологетический потенциал западного исследователя. Здесь усилия киевского библеиста сопоставимы с отмеченными выше усилиями Ф. Я. Покровского.

А. А. Глаголев вполне осознает необходимость «доказательства значения Ветхого Завета» «для церкви, школы, общества... как в этическом, так и в специально-религиозном отношениях». Но для начала он призывает отказаться от «несостоятельных апологетических приемов»:

— от «механистической» (т. е. буквалистской) теории богодухновенности Писания, неспособной «беспристрастно различать между духом Откровения и отдельными моментами Писания, где в разной мере отражены мысли Божии; это часто приводило к «искусственным попыткам оправдания» буквалистски

<sup>33</sup> См.: Богдашевский. Исторический характер книги Деяний... С. 384–385, 389, 391–392; Он же. О Евангелиях и евангельской истории... С. 287–288, 292, 300–301.

<sup>34</sup> См.: Богдашевский. Исторический характер книги Деяний... С. 386–387, 388, 396, 397, 398, 399.

<sup>35</sup> Там же. С. 424–425.

прочитанных моральных формул или случаев поведения, изображенных в Ветхом Завете;

— от такой же механистической ссылки на традицию: «...традиция сама по себе не дает объективного масштаба для правильной оценки содержания Откровения»;

— от вызванных «ревностью по Богу, но с неразумием» попыток отрицать наличие изображенных в Ветхом Завете рудиментов элементарных религиозных верований и практик (напр., анимизма), «относительного монотеизма», а также от попыток любой ценой примирить библейские повествования (напр., о миротворении) с естественными науками;

— от вредной «чрезмерной спиритуализации ветхозаветных ожиданий и мессианских надежд», когда пророчество и его исполнение обязательно должны буквально совпадать<sup>36</sup>.

В иерархии познавательных и практических приоритетов исследователя-библеиста, выстраиваемой Глаголевым, явно прослеживается доминирование теологического начала. Так, впереди всего стоит усвоение учительного и морального содержания Ветхого Завета; затем идет восприятие и учет его художественно-эстетической, литературной ценности и, наконец, понимание «его исторического интереса», то есть значения его как исторического источника<sup>37</sup>. Главным же является признание решающей роли христианского Откровения для верной оценки смысла ветхозаветного повествования: именно «Господь Иисус Христос дает нам начало для этой оценки»<sup>38</sup>. Причем именно на этом основании возможна и критика традиции — именно в масштабе этой абсолютной, сакральной меры. Всякая «свобода суждения», признание наличия «неточных, несовершенных мнений», «подготовительного характера» и «несовершенства религиозного ведения в Ветхом Завете по разным вопросам» перестают быть проблемой именно благодаря подлинно богословской позиции, искреннему усвоению, принятию того факта, что все противоречия снимаются путем действия «Духа Божия, Слова Божия, вечного и непреходящего». А познание «живого Бога» посредством Ветхого Завета осмысливает его прочтение и должно воплотиться в «проповедь, свободную от схоластики, понятную сердцу и совести»<sup>39</sup>.

В согласии с этой методологической доминантой находится лейтмотив другой работы А. А. Глаголева — «Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви»: раскрытие и утверждение вечного священного смысла и непреходящего исторического значения Священного Писания сквозь призму единства Ветхого и Нового Заветов, единства самого процесса Священной истории как провиденциальной истории спасения. Несомненна апологетическая направленность критики А. А. Глаголевым западного рационализма за его отрицание аутентичности Ветхого Завета. Также апологетическим приемом является риторическое приравнение / приравнивание протестантского либерального богословия к древним ересям, когда-то отрицавшим значение Ветхого Завета

<sup>36</sup> Глаголев. Непреходящее значение Ветхого Завета... С. 493–495.

<sup>37</sup> Там же. С. 493, 497–498, 504.

<sup>38</sup> Там же. С. 494.

<sup>39</sup> Там же. С. 495, 501.

для христианской Церкви<sup>40</sup>. Однако, кроме традиционных, А. А. Глаголев анализирует и ряд новейших, современных ему и его слушателям причин отрицания Ветхого Завета в российском обществе. В эпицентре тогда идейно находились атеистическая и рационалистическая критика христианства, критика Библии как «первый шаг в борьбе с религией вообще», соединенная к тому же с социалистическим движением; антисемитизм, активизированный в Российской империи во время событий 1905–1907 гг.; по мнению Глаголева, он является «полностью неприемлемым для православного христианина эксцессом»; связанный с этим религиозно окрашенный «православный» национализм, когда отрицание боговдохновенности Ветхого Завета основано на призывах к борьбе с «внутренним еврейством в нас самих»<sup>41</sup>.

А. А. Глаголев, хорошо знакомый с религиозными и политическими аспектами еврейского вопроса, как в мировом, так и в российском масштабе<sup>42</sup>, считал нужным резко и принципиально выступить против «недоброго примера сведения счетов с теперешними евреями на ветхозаветно-библейской почве». Он считал: «Церковь не может благословлять никаких посягательств на свои святыни, одной из которых является Ветхий Завет, хотя бы эти посягательства и мотивировались благороднейшей, например патриотической, целью; спасение родины не может достигаться богохульными вылазками против святых Писаний и священных личностей Ветхого Завета»<sup>43</sup>.

Своеобразную «деполитизацию» вопросов о святости Ветхого Завета и его важности для жизни Церкви Глаголев усматривает в радикальном введении этих вопросов в лоно богословского дискурса: «Вопрос о значении Ветхого Завета... нужно изъять из чуждой для него сферы национальной политики и перенести в родную ему стихию религии, вероучения и богословия, содержащихся Церковью»<sup>44</sup>. Эмансипация вопроса о значении Ветхого Завета от тогдашней рационалистической научной и моральной критики, а также от влияний тогдашней текущей политики для А. А. Глаголева становится возможной путем принципиального утверждения единства Ветхого и Нового Заветов, единства Священной истории спасения как основы христианской историософии и сотериологии. Ветхозаветное Откровение, будучи «первичной формой сверхъестественного Откровения вообще», придает новозаветному Откровению онтологическую и сотериологическую целостность и завершенность<sup>45</sup>. Сильным апологетическим аккордом у Глаголева стала аргументация, основанная на текстах Священного Писания и на изложении позиций отцов и учителей Церкви<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> *Глаголев*. Непреходящее значение Ветхого Завета... С. 354, 360–361.

<sup>41</sup> Там же. С. 357–359.

<sup>42</sup> См.: *Глаголев*. Седьмой всемирный сионистский конгресс в еврействе // Труды КДА. 1906. Т. 1. № 2. С. 328–341; *Он же*. Сионистское движение в современном еврействе и отношении этого движения ко всемирно-исторической задаче библейского Израиля // Труды КДА. 1905. Т. 1. № 4. С. 513–565.

<sup>43</sup> *Глаголев*. Ветхий Завет и его непреходящее значение... С. 362–363.

<sup>44</sup> Там же. С. 364.

<sup>45</sup> Там же. С. 366–367.

<sup>46</sup> Там же. С. 368–380.

Далее обратим внимание на некоторые показательные моменты обоснования им практического значения Ветхого Завета для религиозной и моральной жизни и христианской Церкви, и общества, декларирующего свои христианские основы. Наивысшая черта Ветхого Завета апологетически определяется Глаголевым с точки зрения теологизированного компаративного взгляда на религиозную историю человечества. Это — «чистый монотеизм ветхозаветной религии, ...который не имел аналогов в древнем мире». Монотеизм Ветхого Завета противопоставлен как пантеизму и деизму «натуральных» религий, так и «теологическим абстракциям» слепого иудейства и средневековой схоластики. Он выражает «живую религиозную веру»; недоступные метафизическому разуму абсолютные свойства Божии получают тут «понятное выражение и разъяснение для религиозного чувства»<sup>47</sup>.

А. А. Глаголев подчеркивает важность явленных в Ветхом Завете «субъективных форм выражения религиозной жизни», «благочестия и праведности». Он подчеркивает сущностное тождество веры ветхозаветной и новозаветной<sup>48</sup>. Причем киевский библеист-богослов выделяет и исследует прежде всего не «натуральную» (в т. ч. эмоционально-психологическую) природу этой веры, а ее «истинно-религиозную», персоналистическую и теократическую сущность<sup>49</sup>. Ценность ветхозаветного мировоззрения и веры неотъемлема от ветхозаветной молитвы; А. А. Глаголев отнюдь не случайно подчеркивает онтологический смысл молитвы как уникального пути общения с личностным Богом; большое место занимает апологетическая похвала Псалтыри и критика попыток ограничить ее богослужбное использование<sup>50</sup>.

Наконец, апологетически сильным аргументом у Глаголева остается утверждение непреходящей ценности морально-этического потенциала Ветхого Завета, связанного с персоналистическим монотеизмом и нашедшего свое полное воплощение в сотериологическом и моральном учении христианства<sup>51</sup>. Отсюда и апологетический акцент на библейской дидактике в школьном религиозно-моральном воспитании «долга каждого христианина»: «вместо необоснованных, бесплодных и преступных вылазок против святыни библейской поучаться в Законе Господнем день и ночь!»<sup>52</sup>.

Итак, ряд мировоззренческих и общественных вызовов в начале XX в. породил новый импульс развития библейской апологетики. Актуализированное еще с середины и особенно с последней трети XIX в. под влиянием западной рационалистической библеистики сопоставление научного и богословского дискурсов на этом этапе вылилось в усиление супранатурализма и апологетических мотивов прочтения и толкования Библии — именно как Священного Писания христианской Церкви. Этим определялись и научные исследования, и школьное преподавание Библии, и изложение ее для религиозно-морального

<sup>47</sup> Глаголев. Ветхий Завет и его непреходящее значение... С. 517–521.

<sup>48</sup> Там же. С. 524–529.

<sup>49</sup> Там же. С. 527.

<sup>50</sup> Там же. С. 530–534.

<sup>51</sup> Там же. С. 536–546.

<sup>52</sup> Там же. С. 547–548, 550.

просвещения. Кроме того, здесь впервые обнаруживается и реконструируется киевская библейская апологетика именно как традиция — транслируемое во времени системное единство, возникающее на основе реальной преемственности вероучительных позиций, методологических и герменевтических программ, исследовательских и учебно-преподавательских практик (связь «учительства—ученичества» прежде всего).

Своеобразие этой апологетики раскрывается в связи с несколькими обстоятельствами. Это, во-первых, специфика культурно-конфессионального контекста как всероссийского (позиция Д. И. Богдашевского против Л. Толстого), так и собственно киевского (библейское осмысление «еврейского вопроса» или «деполитизация» религиозно-догматических вопросов у А. А. Глаголева). Далее, это максимальная включенность проанализированных сюжетов в сферу духовного образования и просвещения, что и тогда, и сейчас позволяет проецировать опыт библейской апологетики на решение как богословских, так и учебно-дидактических и идейно-просветительских задач. И, наконец, опыт постановки православной библейской апологетики в наитеснейшую связь с научным мышлением и исследованием, поиски адекватного, эффективного взаимодействия, синергичного взаимоусиления науки и богословия на библейской почве (персонально выявленные наиболее всего у В. П. Рыбинского), стали признаками становления перспективной герменевтической стратегии, актуальной для эволюции православной библеистики в XX в.

*Ключевые слова:* библейские исследования, Киевская Духовная академия, богословие и наука, библейская история, библейская религия, библейская апологетика.

THE APOLOGETIC CONCERN IN THE WORK  
OF BIBLICAL THEOLOGIANS OF THE KIEV THEOLOGICAL  
ACADEMY FROM THE END OF THE NINETEENTH  
TO THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY  
(THE PROBLEM OF FINDING COMMON GROUND  
FOR THEOLOGICAL AND SCIENTIFIC THOUGHT)

S. I. GOLOVASHCHENKO

(National University of Kyiv-Mohyla Academy)

The author examines the relationship between scientific and theological components in a selection of the works of well-known Biblical scholars active at the Kiev Theological Academy around the turn of the nineteenth century and the beginning of the twentieth. Among them figure the names of F. J. Pokrovsky, V. P. Rybinsky, D. I. Bog-

dashevsky, and Father A. A. Glagolev. The work of these experts has been little studied until today. The spiritual, intellectual, and ideological context of the time has been taken into account by the author.

The author of this article pays special attention to the ideological background surrounding the polemic between Russian Orthodox biblical scholars and those proponents of the *negative* school of biblical exegesis. The focus is on several key elements of understanding the Bible, the research and exposition of biblical history, as well as points of dogmatic and moral import stemming from an interpretation of the scriptures. The author demonstrates that the position of the Kievan biblical scholars was apologetic, contrasting the theological and scientific schools against the background of a more than positivistic understanding of history and the Bible seen as the sacred scripture of the Church. In this way, they contributed to academic research, and the way of teaching the scriptures of the schools, as well as the exposition of the scriptures for the purpose of dogmatic and moral enlightenment. At the same time, they began the process of working towards a synthesis as an approach for further scientific and theological research. Important for the continuing development of Russian Orthodox biblical studies during the twentieth century was finding a balance between Orthodox biblical apologetics and scientific thought.

This attempt at re-discovering and reconstructing the apologetic atmosphere of the Kievan biblical scholars was made possible through a combination of several factors — one of the most important being the handing down of their methods by teachers to their students. Thus we can have an idea of the importance which these teachers assigned above all to their own personal faith, as well as to their methodological and hermeneutic concerns. The author has attempted to elucidate the work of these biblical apologists against the general cultural and religious background of the Russian Empire of the time as well as the specific atmosphere particular to Kiev. Through a thorough analysis of their work, we are able today to make use of their experience in biblical apologetics to solve contemporary problems of teaching and explaining to students the Sacred Scriptures.

*Keywords:* Biblical Studies, Kiev Theological Academy, Theology and Science, Biblical History, Biblical Religion, Biblical Apologetics.

#### Список литературы

1. Bogdashevskij D. I. 1909. *Trudy KDA*, vol. 3.11, pp. 381–425.
2. Bogdashevskij D. I. 1900. *Trudy KDA*, vol. 8, pp. 473–493.
3. Bogdashevskij D. I. 1902. *Trudy KDA*, vol. 2, pp. 269–302.
4. Glagolev A. A. 1909. *Trudy KDA*, vol. 3.11, pp. 353–380; vol. 3.12, pp. 517–550.
5. Glagolev A. A. 1902. *Trudy KDA*, vol. 3.11, pp. 491–504.
6. Glagolev A. A. 1906. *Trudy KDA*, vol. 1.2, pp. 328–341.
7. Glagolev A. A. 1905. *Trudy KDA*, vol. 1.4, pp. 513–565.
8. Golovashhenko S. I. 2012. *Magisterium*, vol. 47, pp. 60–67.
9. Golovashhenko S. I. 1987. *Trudy KDA*, vol. 14, pp. 40–54.
10. Golovashhenko S. I. 2007. *ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich*, vol. 7, pp. 191–200.
11. Luzin M. *Biblejskaja nauka* (Biblical studies). Tula, 1898, vol. 1.

12. Men' A. 1987. *Bogoslovskie trudy*, vol. 28, pp. 272–289.
13. Nikol'skij M. V. 1875. *Pravoslavnoe obozrenie*, vol. 2.2, pp. 84–196.
14. Pokrovskij F. Ja. 1890. *Trudy KDA*, vol. 1.1, pp. 61–98.
15. Pokrovskij F. Ja. 1894. *Trudy KDA*, vol. 2.8, pp. 630–663; vol. 3.9, pp. 146–170.
16. Rybinskij V. P. 1908. *Trudy KDA*, vol. 3.12, pp. 575–613.
17. Rybinskij V. P. 1903. *Trudy KDA*, vol. 5, pp. 113–144.
18. Suhova N. Ju. 2006. *Bulletin of St Tikhon's University II*, vol. 3 (20), pp. 7–26.
19. Troickij N. I. 1877. *Chtenija v Obshhestve ljubitelej duhovnogo prosveshhenija*, vol. 10, pp. 351–412.