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

На правах рукопису

ПАЛЬЧИК Андрій Олександрович

УДК 2–285.2:272/273

ТРАНСФОРМАЦІЯ ТЕОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЧУДА В СУЧАСНОМУ КАТОЛИЦИЗМІ

09.00.11 – релігієзнавство

ДИСЕРТАЦІЯ
на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
МОЗГОВИЙ Іван Павлович,
доктор філософських наук,
професор

Київ 2015

ЗМІСТ

ВСТУП……..... 3
РОЗДІЛ 1 КАТОЛИЦЬКА ТЕОЛОГІЯ ЧУДА ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ..... 12
Висновки до розділу 1……... 36
РОЗДІЛ 2 КОНЦЕПТ ЧУДА В КАТОЛИЦЬКІЙ ТРАДИЦІЇ…… 38
2.1 Євангельські чудеса в історико-релігійному контексті…… 38
2.2 Чудо в філософсько-богословській думці Августина та томістській традиції…….……..... 65
2.3 Католицький модернізм і постання нетрадиційних поглядів на чудо.. 90
Висновки до розділу 2……..…….. 111
РОЗДІЛ 3 ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО КОНЦЕПТУ ЧУДА В БОГОСЛОВСЬКИХ І БІБЛІЙНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ……. 113
3.1 Трансформація апологетики і нові тенденції в теології чуда у XX ст. 113
3.2 Застосування семіотичних категорій у сучасній католицькій теорії чуда……. 137
3.3 Дискусія навколо біблійних чудес: історичність і деміфологізація……..... 159
Висновки до розділу 3……... 185
ВИСНОВКИ……..... 187
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ……..…… 191

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасна теологія як теоретичний вираз релігійного світогляду зазнає парадигмальних змін. Змінюється не лише ставлення до екуменізму, релігійної свободи, прав людини, демократії, але й певною мірою трансформується розуміння природи церкви, в новій, екзистенціалістській термінології переосмислюються окремі положення віровчення про Бога, людину, гріх, спасіння, благодать. Найдовше католицька теологія намагалася зберегти в депозиті доктрини віри метафізичні концепції щодо віри і розуму, теології та філософії, чому свідченням є енцикліка “Fides et ratio” папи Івана Павла ІІ. Але, водночас, загальну еволюцію католицької думки не спинити, і перехід від метафізично-схоластичного до аналітично-персоналістського й аналітично-семіотичного дискурсу відбувається вже хоча б тому, що католицькі теологи не бажають ставати на позиції постмодернізму (за окремими виключеннями, найбільш характерним із яких є А. Хаутепен). Сферою, в якій найважче досягнути згоди віри та розуму, є теологія чуда. Раціоналісти відмовляються визнавати чудеса, у відповідь католицькі теологи в другій половині XIX і на початку XX століть активно намагалися сформувати концепти чуда, прийнятні для метафізичного типу раціоналізму. Але у другій половині XX століття відбувається повна трансформація теологічного осмислення чуда в католицизмі завдяки утвердженню нової теології чуда в рамках семіотичної парадигми, пристосованої до вимог постметафізичної раціональності.

Науковий інтерес до обраної теми дослідження обумовлюється місцем, яке завжди займали чудесні явища в свідомості віруючої людини та в житті церкви. Хоча віра в чудо не належала до головних положень католицького віровчення, проте, будучи інтегральною частиною християнського одкровення, вона ніколи не втрачала свого важливого значення. Упродовж століть існує практика канонізаційних процесів, у яких наявність чудес за

заступництвом кандидатів на визнання святими є вирішальною; також час від часу в історії церкви з'являються повідомлення про різного роду незвичні явища, які потребували авторитетної інтерпретації. Врешті, чудо було важливим аргументом католицької апологетики, за допомогою якого підтверджувалося церковне вчення. Звідси виникала необхідність створення якихось систематизованих концепцій чуда, які б пояснювали сутність, елементи і функції чудесного явища, встановлювали певні критерії тощо.

Трансформації, які відбулися в католицькій богословській думці упродовж минулого століття, не могли не відобразитися на вченні про чудо. Теологи XX ст. були вимушені по-новому відповісти на дражливі питання, пов'язані з проблематикою інтерпретації біблійних чудес, узгодження віри в чудо з ментальністю сучасної людини, досягненнями науки тощо. Тому постає завдання з'ясувати специфіку і характерні риси власне сучасного католицького розуміння чуда в контексті загальних процесів, які відбувалися у богослов'ї (у нашому дисертаційному дослідженні терміни "богослов'я" і "теологія" вживаються як синоніми). Парадигмальні зсуви у теології чуда розкривають і загальний характер сучасної католицької теології, яка змінює захоплення екзистенціалізмом на зацікавленість аналітичною філософією (як "новою філософською схоластикою", із додаванням елементів семіотики та когнітивістики).

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

Мета дослідження полягає у комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі трансформації сучасної католицької богословської концепції чуда.

Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити наступні **завдання**:

- проаналізувати джерельну базу дослідження;
- представити специфіку євангельських описів чудес у контексті старозавітних, юдаїстських та античних аналогів;
- дослідити головні концепції чуда у західнохристиянській філософсько-богословській традиції від її виникнення до метафізичної апологетики доби І Ватиканського собору;
- простежити зміни розуміння чуда від метафізичного до постметафізичного та процес формування сучасного католицького розуміння чуда як знаку;
- виділити основні етапи становлення та зміст семіотичної концепції чуда в сучасному католицькому богослов'ї;
- окреслити магістральні тенденції в новітній католицькій рефлексії щодо чуда;
- охарактеризувати проблематику історичності біблійних чудес у дослідженнях сучасних католицьких авторів;
- визначити ставлення католицьких дослідників до спроби деміфологізації чудес у концепції Р. Бультмана.

Об'єктом дослідження є католицька теологія чуда.

Предметом дослідження є парадигмальні зміни у сучасній католицькій теології чуда.

Методологічна основа дослідження включає в себе як загальнонаукові, так і спеціальні методи. За допомогою діалектичного методу стало можливим вивчення концепції чуда в католицизмі, яка проходить розвиток у взаємозв'язку з історичними, суспільними і культурними процесами й явищами. Так, у дослідженні трансформацій, які

відбувалися в сучасній католицькій апологетиці, не можна оминути проблематику співвідношення поняття чуда з досягненнями науки, сучасними філософськими течіями, особливостями змін богословської доктрини.

У з'ясуванні витоків християнської ідеї чуда, яка у західній (католицькій) традиції трансформувалася в окремі концепції, були використані генетичний, порівняльно-історичний та герменевтичний методи. Простеження генези концепції чуда в католицизмі дало можливість віднайти його корені у євангельській традиції, яка у свою чергу була безпосередньо пов'язана з релігійним середовищем давньої Палестини. Застосування компаративного методу до співставлення євангельських описів чудес із подібними античними свідоцтвами дало змогу ширше окреслити специфіку християнського розуміння чуда. Герменевтичний метод використовувався в аналізі літературних жанрів, термінології, структури фрагментів біблійних чудес тощо. Католицька теологія, а особливо сучасна, розвивається шляхом зміни парадигм, що довели як самі теологи (Г. Кюнг, А. Хаутепен, К. Пікстоκ), так і релігієзнавці (А. Колодний, П. Яроцький, Ю. Чорноморець, Г. Христокін). При цьому старі концептуальні моделі залишаються актуальними і мають своїх прихильників, навіть коли нові парадигмальні підходи визначають загальний характер сучасної теології (Г. Кюнг, М. Черенков). У зв'язку із цим використовувався методологічний інструментарій сучасної філософії науки (Т. Кун, І. Лакатос) у його пристосуванні до історії теології (Г. Кюнг) та релігієзнавства (А. Колодний та ін.). Сучасна семіотична концепція чуда зумовила наше звертання до методів лінгвістичного релігієзнаства (І. Богачевська, Н. Мечковська) та аналітичної філософії релігії (Р. Свінберн, А. Плантінга).

Наукова новизна роботи. На основі комплексного аналізу праць провідних католицьких теологів, переважна більшість із яких аналізується в українській науковій думці вперше, здійснено релігієзнавче дослідження становлення сучасної концепції чуда в католицизмі, якому передувала

багатовікова традиція, що охоплювала в своїй історії біблійну, патристичну, схоластичну і новочасну релігійну думку. Це дало можливість осмислити парадигмальні зміни в католицькій теології чуда та виявити загальну специфіку метафізичного і постметафізичного розуміння тлумачень чуда. В дисертації проаналізовано як специфічне для сучасної католицької семіотичної концепції чуда, так і константне у загальному тлумаченні чуда та в контексті окремих актуальних проблем теології – історичності біблійних чудес, критики проекту деміфологізації. В синтезі з постметафізичною раціональністю через розвиток семіотичної концепції чуда католицька теологія шукає способу уникнути деконструкції наративів про чудеса і творення нового типу апологетики за допомогою творчого використання досягнень сучасної філософії та біблеїстики.

Здійснене дослідження дало можливість обґрунтувати низку положень, що вирізняються науковою новизною і виносяться на захист:

Уперше:

– доведено, що сучасна католицька концепція чуда пережила три етапи розвитку: 1) зародження концепції в працях Дж. Г. Ньюмена і М. Блонделя, спроби розвитку окремих елементів теорії чуда як знаку представниками “католицького модернізму” (кін. XIX – поч. XX ст.); 2) розвиток головних ідей концепції, пов’язаний зі зміною філософсько-богословської домінанти під впливом біблійних досліджень та сучасних філософських ідей (20-ті – поч. 60-х рр. XX ст.); 3) становлення цілісної теорії, яка ґрунтується на сучасних семіотичних дослідженнях, філософській та теологічній герменевтиці (від 60-х рр. XX ст. до сьогодення). Сучасна католицька концепція чуда як постметафізична рефлексія радикально відрізняється як від біблійного, так і традиційного об’єктивістського метафізичного розуміння чуда у патристиці та схоластиці, породжена не лише намаганням католицьких теологів пристосуватися до інтелектуального клімату сьогодення, але і спричинена внутрішньою логікою

трансформацій католицької теології від метафізичної до постметафізичної, від модерної до постмодерної, від філософсько-центричної до бібліоцентричної.

– з'ясовано, що трансформація богословської концепції чуда у XX ст. відбувалася завдяки ряду чинників, які поставили під сумнів окремі положення об'єктивістської теорії чуда, представленої традиційною томістською апологетикою, та сприяли розвитку семіотичної концепції: а) розвиток біблійних наук і патристики, внаслідок чого було наново відкрито біблійний знаковий сенс чуда в контексті історії спасіння; б) вплив сучасних філософських напрямків (персоналізм, феноменологія, екзистенціалізм), що дали можливість проаналізувати чудо в категоріях інтерперсонального діалогу між Богом і людиною; в) спроби примирення даних сучасних емпіричних наук із церковним вченням; г) застосування семіотичних досліджень до аналізу чуда як знаку і символу.

– встановлено, що семіотична концепція чуда, яка постала у католицькому богослов'ї в XX ст., є синтезом біблійного розуміння чуда, окремих елементів католицької теологічної традиції тлумачення чуда (із "лінії Августина"), а також сучасних філософських і теологічних теорій. Разом із поверненням до біблійного розуміння чуда як знаку Божого, поглибленого спробами застосування до нього сучасних філософських ідей, у ній також збереглися елементи попередньої томістської концепції. Але якщо сучасне семіотичне дослідження чуда як знаку (або символу) стосується передусім поняття, сутності цього феномена, то дослідження емпіричного елемента феномена, особливо значущого в традиційній теорії, зберігає важливу роль у розпізнанні чуда.

– визначено, що сучасна концепція чуда як знаку Божого в католицькій теології є досить чіткою і вужчою у порівнянні з попередніми концепціями, у тому числі й біблійним розумінням чуда.

Використовуючи певні критерії, вона дає можливість встановити, чи можна певне явище визначити чудесним. Встановлено, що згідно з даною концепцією, не кожне надзвичайне явище, навіть релігійного характеру (наприклад, таїнство євхаристії), є чудом. Також визначено різницю між чудом (у розумінні знаку) і літургійним знаком.

Уточнено:

– твердження про те, що сучасна католицька концепція чуда, як синтез ідей різних світоглядних концепцій, поставала у боротьбі між традиційними і сучасними поглядами на Божественне об'явлення, світ і людину, що виявилося в конфронтації томізму і "католицького модернізму", старої апологетичної методології і новаторських підходів, традиційної біблійної екзегетики і нових досліджень у галузі біблеїстики тощо. Вже у виокремленій в II пол. XX ст. сучасній католицькій концепції чуда виразно помічається неодностайність в розумінні фундаментальних її положень всередині богословського середовища. Це свідчить про недостатнє оформлення методологічної бази концепції, що, у свою чергу, призводить до інтерпретаційної багатоваріантності.

Набуло подальшого розвитку:

– розуміння того, що у сучасних католицьких дослідженнях, пов'язаних із питанням історичності біблійних чудес, найбільш актуальною проблемою залишається тлумачення євангельських чудесних подій. З одного боку, католицькі біблеїсти і теологи намагаються визначити критерії для встановлення історичності чудес як фактів, що справді мали місце в земному житті Ісуса (Historie), а з іншого, – наголошують на цінності усіх євангельських чудес у значенні суттєвих елементів наративної історії (Geschichte). При цьому вартість міфологічної, символічної мови біблійних текстів зберігається, а спроби деміфологізації наративів про новозавітні чудеса піддаються у католицькому теологічному середовищі поважній критиці.

Теоретичне значення роботи полягає в комплексному філософсько-релігієзнавчому дослідженні сучасного католицького розуміння чуда, що забезпечує відповідний приріст наукового знання, і дає змогу активізувати подальші наукові розробки, які стосуються дослідження складних проблем католицької теології.

Практичне значення роботи. Результати, отримані у ході дослідження, можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих та філософських курсів у вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідної навчально-методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою. Висновки та положення наукової новизни автор одержав особисто.

Апробація результатів дослідження. Основні положення і висновки дослідження представлені під час виступів на наступних наукових та науково-практичних конференціях: ІІ Міжнародній науковій конференції "Теоретичні та методичні засади розвитку мистецької освіти в контексті європейської інтеграції" (Суми, 28–30 вересня 2010); ІІ–V Міжнародних наукових конференціях "Нові виміри духовності на початку XXI століття" (Суми, жовтень 2011; листопад–грудень 2012; листопад 2013; листопад 2014); XXV Міжнародних людинознавчих філософських читаннях (постійно діючий філософський семінар) "Гуманізм. Людина. Особистість" (Дрогобич, жовтень 2014); Всеукраїнській науковій конференції "Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії" (Рівне, грудень 2011); Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю "Філософія і релігія в просторі сучасної культури" (Київ, 7–8 листопада 2014).

Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Публікації. Результати дослідження представлено в шести наукових публікаціях, зокрема: п'яти статтях, чотири з яких розміщенні в українських

фахових виданнях, а одна – в іноземній, а також тезах виступу, опублікованих у матеріалах наукової конференції.

Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що випливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів (представлених в 11 підрозділах), висновків та списку використаних джерел.

Загальний обсяг дисертації становить 218 сторінок машинописного тексту українською мовою, з них 190 сторінок основного тексту. Список використаних джерел містить 325 найменувань, зокрема близько 80 відсотків – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1 КАТОЛИЦЬКА ТЕОЛОГІЯ ЧУДА ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Феномен чуда, поруч із феноменом священного, належить до центральних у релігійному світогляді. Теологічне осмислення чуда є складним завданням, при вирішенні якого теологічний тип мислення, як системне рефлесивне теоретичне вираження релігійного світогляду, виявляє свої основні суттєві риси. Теологія чуда – це область, у якій релігія не пристосовується до сучасного контексту, але найбільше намагається зберегти власну специфіку. Тому парадигмальні зміни у цій найконсервативнішій сфері католицького богослов'я є особливо показовими для розуміння еволюції католицької думки.

Представлене дослідження виходить із того, що "чудо" є феноменом, який сьогодні з загальнонаукового погляду розглядається як "подія, що не узгоджується з відомими законами природи і що відбулася не під впливом природних людських сил і закономірностей природи, а обумовлена впливом чого-небудь надприродного" [70]. Об'єктивне значення поняття "чудо" визначається загальним філософським світоглядом, переважно – теорією причинності. Вважається, що всякого роду надзвичайні та незрозумілі явища самі по собі чудесами не є і отримують характер чудесного лише при певному способі їх тлумачення.

При скептичній чи атеїстичній оцінці з позиції "критичного" мислення будь-яке чудо завжди можна пояснити (а не довести) "раціональним" способом. Причини для визначення якого-небудь чуда людьми, які керуються антирелігійним світоглядом, можуть бути різними, а саме: а) помилкове тлумачення незвичайних (для спостерігача), рідкісних, і, як правило, невивчених явищ; б) галюцинації; в) фальсифікація фактів тощо.

Так, укладачі виданого в добу СРСР “Атеистического словаря” зазначали, що “чудо – в релігії надприродна, незбагненна подія, яка викликана волею Божою і яка порушує закони природи”, тому, мовляв, легенди про чудеса використовувалися релігійними ідеологами для маніпулювання свідомістю віруючих мас [8, с. 536]. Що стосується теології (звичайно, в кожній її системі є свої особливості підходу до цього феномену), то визнання чудесного завжди витікало безпосередньо з релігійного поняття про Бога як творця й промислителя світу, що й є предметом дослідження в дисертації (в нинішньому католицькому варіанті).

Особливістю аналізу літератури, яка стосується сучасної католицької концепції чуда є те, що частина авторів фундаментальних праць, у яких розглядається тематика (наприклад, М. Блондель, Р. Лятурель, Л. Монден та ін.), є одночасно творцями найважливіших ідей, на які спирається більшість дослідників нашої проблематики. Тематичний поділ представленої нижче літератури на історичну, біблеїстичну богословсько-фундаментальну та канонічно-юридичну можна вважати досить умовним, оскільки у більшості праць тією чи іншою мірою підіймаються питання ґенези концепції чуда, апологетичної цінності чудес, екзегези і теології біблійних чудес, проблематики розпізнання чуда тощо. Фахівці з фундаментальної теології, авторству яких належить більшість синтетичних праць, для обґрунтування своїх тез користуються даними біблеїстів. Тому їх розділення на дві категорії буде визначатися головною ідеєю і намірами їхніх творів. Окремо буде розглянуто праці радянських і пострадянських дослідників.

Нові ідеї, пов’язані з переглядом традиційної богословської концепції чуда в кін. XIX – поч. XX ст., були представлені у дослідженні Ф. Роде, присвяченому дискусіям навколо проблематики чуда серед представників католицького модернізму (М. Блондель, А. Луазі, Л. Лабертоньєр, Е. Леруа та ін.) у контексті того, як вони розуміли божественне одкровення [218]. Розвиток ідей, пов’язаних із розумінням чуда в католицькій апологетиці І пол. XX ст., представив Т. Мікса [196]. Проблему розуміння чуда в контексті

Божого одкровення в працях французьких апологетів XIX і XX ст. підіймає С. Зєлінський [324].

Етапи розвитку концепції чуда в католицькому богослов'ї виділив єзуїт Дж. А. Гардон у статті "Концепція чуда від св. Августина до сучасної апологетики", де він представляє теорії Августина, Томи Аквінського, папи Бенедикта XIV, канони про чудо в догматичній конституції "Dei Filius" I Ватиканського собору, а також нові тенденції в сучасній апологетиці. Автор концентрується на питанні трансцендентності чуда, порівнюючи рефлексію Бенедикта XIV з новими теоріями у богослов'ї, торкається питання знакового характеру чуда [140].

Приступаючи до аналізу праць, Х. Моралес [199] спершу виділяє декілька основних напрямків дослідження чуда в сучасній теології: 1) проблема об'єктивності чуда, його зв'язок із вірою, а також знаковий характер чуда; 2) трансцендентність чуда, зв'язок чуда з благодаттю, природою, історією й есхатологією; 3) проблематика чудес у Біблії (герменевтика оповідей про чудеса, проблема літературних жанрів); 4) чудеса Ісуса (питання історичності чудес, інтерпретації євангельських текстів, використання методу історії форм, проблема воскресіння Христа); 5) пасторальний напрямок досліджень. Відповідно до цього поділу, в праці послідовно представлена панорама богословських досліджень чуда, яка, однак, обмежується 50–60-ми рр. XX ст.

Питання трансформації розуміння чуда було представлено в статті Я. Павліковського. Актуальність своєї проблематики він пов'язує з необхідністю духовної підтримки важко хворих людей та їх родичів, що очікують чуда зцілення. Автор представляє розвиток ідеї чуда на тлі історії культур стародавнього світу, середньовіччя, Нового часу та сучасності. Стародавній світ представлений античністю (боги, герої, божественні імператори та філософи; юдаїзму ("створений світ, повний чудес") та першими століттями християнства (ідеї Августина і Григорія Великого). У середньовіччі Я. Павліковський виділяє ранній період, пов'язуючи чудеса

передусім із культом Марії та святих, а також набуття ними більш світського і розважального характеру. Згадані тенденції, на його думку, вплинули на появу об'єктивістської концепції чуда у схоластиці XIII ст. (Тома Аквінський). Проблематика чуда у Новому часі характеризується, з одного боку, ідеями М. Лютера, Б. Паскаля і Б. Спінози (XVI–XVII ст.); Д. Юма, деїстів (Дж. Толанд, Б. Франклін) та І. Канта (XVIII ст.); позитивізмом, сцієнтизмом, біблійним міфологізмом, атеїстичним матеріалізмом, а з іншого – живим зацікавленням спіритичними практиками, явленнями Діви Марії у м. Лурді в XIX ст. У XX ст. знаменною подією в розвитку проблематики стала "квантова революція", яка дала поштовх до нових теорій чуда. В статті також показується роль нових філософських напрямів (екзистенціалізм, феноменологія та персоналізм) на богословське розуміння чуда, знакову концепцію чуда тощо [213].

Інтенсивний розвиток біблійних наук у XX ст. сприяв появі великої кількості публікацій, присвячених питанням біблійної історії, археології, літератури, екзегези текстів та біблійного богослов'я. Серед тем, які розглядалися, не можна було оминути також чисельних оповідей про чудеса. Необхідність таких досліджень була викликана не тільки науковим інтересом, але й, не в останню чергу, апологетичними потребами Католицької церкви.

Напрямок біблійних досліджень надавався Вчительським урядом Церкви, що виразилося в публікації багатьох церковних документів. Останній церковний догматичний документ XIX ст., в якому містилися канони, що стосувалися віри в чудеса, була конституція I Ватиканського собору "Dei Filius" (1870). Однак тези, які були у ній представлені, не могли задовольнити дослідників Писання з приводу їх тенденційного апологетичного характеру. Тільки поява енцикліки папи Лева XIII (1878–1903) "Providentissimus Deus" (1893) дала поштовх до наукового вивчення біблійних текстів.

У кінці XIX ст. в Єрусалимі та Римі відкриваються біблійні інститути, програма яких передбачала дослідження критики тексту, Старого Завіту та історії. В процесі боротьби церковних діячів проти модернізму з'явилася низка офіційних документів Папської біблійної комісії (1905–1915), які захищали консервативні принципи підходу до тлумачення Писання. Через це багато дослідників не могло опублікувати власних праць. Тому видана у 1943р. енцикліка папи Пія XII (1939–1958) "Divino afflante Spiritu", в якій було висловлено необхідність приймати до уваги літературні жанри в дослідженні Старого Завіту, та інструкція Папської біблійної комісії "Про історичну істинність євангелій" (21.04.1964) стали вирішальними факторами, що відкрили дорогу для нових біблійних досліджень.

II Ватиканський собор (1962–1965), який скликав папа Іоанн XXIII (1958–1963) і закінчив папа Павло VI (1963–1978), започаткував "весну Церкви", зробивши її більш відкритою для світу. Серед багатьох нововведень, якими характеризуються постанови собору, важливо виділити намагання відновити біблійну свідомість віруючих. У цьому сенсі видатною подією стало видання "Догматичної конституції про Боже Об'явлення" (Dei verbum, 18.11.1965). Окрім цього, варто зауважити, що змінився й стиль церковних документів: конституції, декларації та декрети переповнені цитатами з Писання та посиланнями на біблійні книги.

У дусі рішень Собору в 1992 р. був виданий Катехизм Католицької церкви, який зберіг структуру "Катехизму св. Пія V" (1566), але по-новому викладав зміст доктрини, намагаючись "відповісти на питання, які виникають у нашу епоху" [27, с. 10]. В новому Катехизмі чудеса Ісуса представлені як "знаки Царства Божого". Вони є свідоцтвом Ісусового послання, закликають до віри у Сина Божого та зміцнюють вже отриману віру, звільняють багатьох людей від лих. Водночас, ці знамення свідчать про поразку царства диявола [29, с. 138]. У документі, який синтезує католицьке віровчення, не було представлено ані якоїсь певної концепції чуда, ані розв'язання питань, які турбували чисельні покоління богословів і філософів.

Як і в багатьох інших документах Церкви, в Катехизмі більш присутній біблійний акцент. З іншого боку, не намагаючись нав'язати таке, а не інше бачення проблематики, автори документу залишили місце для вільних богословських досліджень.

Йоахим Гнілка, німецький професор екзегетики Нового Завіту і біблійної герменевтики факультету католицької теології Університету в Мюнхені, аналізує новозавітне розуміння чуда у праці "Ісус із Назарету" [130]. Він вказує на неможливість ігнорування проблематики чудес Ісуса, приділяючи увагу тільки проголошенню вчення, відпущенню гріхів і згромадження учнів, оскільки велика частина матеріалу Євангелій присвячена власне цій частині його публічної діяльності. Й. Гнілка порівнює євангельські чудеса з античними феноменами зцілення, піднімає питання ідентифікації хвороб зцілених Ісусом людей, аналізує описи екзорцизмів, співвідношення біблійного чуда з категоріями знаку, слів Ісуса, віри тощо. Теологічну інтерпретацію чуда автор вміщує в контекст істини про панування Бога і наближення його царства. Окремо він розглядає євангельські оповіді про чудеса, що з'явилися у християнській спільноті в післяпасхальному періоді.

Біблійне розуміння чуда досліджували багато польських авторів: Ю. Кудасевич, М. Чайковський, Я. Черський, С. Випих, Л. Стахов'як, Я.Шляга, С. Гондецький, М. Росік, З. Ярошек [114; 116; 148; 202; 257; 260; 321].

Серед біблеїстів, які звернули увагу на проблематику сучасного розуміння чуда, слід назвати відомого польського вченого Юзефа Кудасевича. Він висвітлює питання чудес у контексті сучасних біблійних студій, критикує об'єктивну концепцію чуда в томізмі, намагається пристосувати нові теоретичні дослідження до пастирської діяльності Церкви.

Біблійне розуміння чуда Ю. Кудасевич представляє так: "В обох завітах чудеса були включені в божественний план спасіння. Бог

об’являється і реалізує своє спасіння в словах і діяннях; вони є творчими діями та великими інтервенціями Бога в історію” [167, с. 90].

У своїй науково-популярній монографії “Біблія – Історія – Наука”, що стала плодом полеміки з польськими світськими релігієзнавцями З. Понятовським і З. Косідовським (котрі відомі вітчизняному читачеві за перекладами українською мовою “Біблійних оповідей” та “Оповідей євангелістів”), Ю. Кудасевич присвячує тематиці чуда розділ під назвою “Знаки Ісуса на тлі біблійної і схоластичної концепції чуда” [158, с. 342–372]. Автор вказує на схоластичне походження сучасного повсякденного розуміння чуда як суперечного законам природи явища, що не відповідає біблійному його представленню. Різниця у розумінні чуда корініться у відмінності між біблійним і схоластичним світоглядами. На думку теолога, аби віднайти істинне розуміння біблійних чудес, необхідно повернутися до біблійного мислення, застосувавши нові досягнення герменевтики. Ю.Кудасевич аналізує проблему критеріїв історичності євангельських чудес, дискусію навколо цієї проблеми в католицьких теологічних осередках, порівнює чудеса Ісуса з їх аналогами періоду античності. Критикуючи сучасне йому католицьке вчення про чудеса, виражене в катехезі і проповідництві, що здебільшого мали апологетичну мету, він стверджує необхідність повернення до біблійних джерел та їх актуалізацію в пасторальній практиці (проповідь, урок, біблійна медитація), наводить їх засади і пропонує приклади до їхнього застосування.

Іншою монографією Ю. Кудасевича, що також має полемічний і апологетичний характер, є праця “Ісус історії та Христос віри” [164]. Проблема чудес у цьому творі з’являється в контексті пошуків автентичних слів і діянь Ісуса Христа. Намагаючись спростувати різноманітні тези, що заперечували історичність особи, вчення і діянь засновника християнства, автор представляє аргументи на користь католицького вчення, стверджуючи існування “мосту” між історичним Ісусом і вірою у воскреслого Христа у первісній спільноті християн, а як наслідок – й існування історичних чудес.

Він пропонує скорегувати засади деміфологізації (Р. Бультмана) та соціологічного постулату школи "історії форм" (М. Дібеліуса), уникаючи їхніх категоричних крайнощів.

У книзі "Синоптичні євангелія сьогодні" [162] Ю. Кудасевич наводить проблеми, пов'язані з упередженим сприйняттям євангельських чудес у сучасному світі. По-перше, він згадує негативні наслідки панування у повсякденній ментальності схоластичного (апологетичного і філософсько-природничого) розуміння чудес, засади якого нав'язувалися біблеїстиці до XIX ст. включно, позбавляючи їх властивого сенсу. По-друге, упереджене сприйняття чуда пов'язане з неадекватним висвітленням цієї проблеми в літературі. Католицький дослідник критикує свого світського опонента З. Понятовського, оскільки той не розпочав своє дослідження питанням про те, як самі автори євангелій розуміли чудеса, і обмежився лише методом порівняння з чудесними явищами в інших віруваннях. На думку Ю. Кудасевича, такий упереджений і ненауковий підхід, що зводить чудеса до примітивних і смішних забобонів, не може претендувати на авторитетність. У відповідь він розкриває тему євангельського розуміння чуда, історичності чудес Ісуса, теології чуда, поняття чуда як знаку тощо.

Досягнення сучасної католицької біблеїстики щодо проблематики чуда Ю. Кудасевич представляє також у наукових та енциклопедичних статтях [159–161; 163; 165; 166].

Натомість, окрема глава книги К. Гальбіаті і А. Пьяцци "Важкі сторінки Біблії" [18, с. 209–226] присвячена чудесам у Старому Завіті. У своєму аналізі автори опираються на дані католицької екзегетики, яка, у свою чергу, орієнтується на всю церковну традицію. На прикладі ряду біблійних подій (єгипетські кари (Вих. 7–11), перехід через Червоне море (Вих. 14), манна (Вих. 16, 1–36), чудо затримання сонця (Нав. 10) показуються проблеми інтерпретації конкретних чудес.

Дані екзегетичних досліджень, пов'язаних із чудесами в історичних книгах Старого Завіту, подає Т. Бжеговий. Використовуючи численні

археологічні та філологічні матеріали, він намагається реконструювати відповідні історичні події (головним чином у Книзі Ісуса Навина) та надати чудесним описам властиву інтерпретацію [105]. Я. Леманський на прикладі історії чудесної переправи євреїв через Червоне море ілюструє наявність у деяких біблійних текстах дублетів, тобто подвійного опису всередині того самого оповідання [177, с. 82–86].

Спробу представити біблійну історію як послідовний розвиток історії спасіння здійснює М. Беднаж. В аналізі подій, пов'язаних із виходом єврейського народу з єгипетської неволі, автор підкреслює необхідність визначити біблійне поняття чуда як події, що свідчить про Божу силу. Наводячи приклади з історії єврейського монотеїзму, М. Беднаж показує перевагу біблійної релігії, яка підтримувалася божественним провидінням завдяки надзвичайним подіям у життя ізраїльського народу. Аби встановити, чи дійсно певне явище можна назвати чудесним, необхідно піддати описи надзвичайних подій літературній та історичній критиці. Результати біблійної критики автор представляє на прикладі декількох сюжетів біблійної історії: єгипетських кар, переходу через Червоне море, чудес у пустелі, згадує проблему інтерпретації чуда "затримання сонця" [98, с. 90–94, 103–105, 114–115, 121–123, 180–181]. Натомість, пропорційно мало місця він приділяє новозавітним подіям і чомусь загалом не торкається теми чудотворної діяльності Ісуса в Євангелії. Проблематику євангельських чудес М. Беднаж підіймає в іншій праці, присвяченій синоптичним Євангеліям, основну увагу приділяючи значенню чудесних знаків у наративі Марка [88, с. 160–164].

У двох окремих монографіях іншого польського біблеїста А. Пацьорека досліджуються Євангелії Марка і Матвія. Серед чудес, окреслених як "потужні діяння" Ісуса, у творі євангеліста Марка виділяються зцілення. А.Пацьорек називає усі події, які свідчать про віру в прославленого Христа, епіфаніями: хрещення в Йордані, преображення, ходіння Ісуса по морю та дві згадки про насичення хлібом [205, с. 78–82]. Теми чудес в Євангелії від Матвія біблеїст торкається у зв'язку зі структурою цього твору: воно

складається з п’ятьох частин, кожна з яких містить опис певних подій і промову Ісуса. Опис чудес (зцілення й екзорцизми, втихомирення бурі) у другій частині Євангелії (Мт. 8, 1–10, 42), котра веде мову про брак “робітників” на “жнивах” і таким чином готує місійну промову Ісуса (Мт. 10, 1–42). Чудо втихомирення бурі Ісусом науковець згадує також у контексті аналізу христологічного титулу “Господь” (kyrios) [206, с. 18–19, 94–95].

Приступаючи до обговорення проблеми значення чудесних знаків Ісуса в проголошенні Євангелія, С. Випих насамперед представляє історичний контекст проблематики, згадуючи найважливіші концепції чуда в історії Церкви. Протиставляючи біблійне розуміння чуда традиційним філософсько-богословським концепціям, автор концентрується на понятті знаку. Під таким кутом зору він аналізує біблійну історію, показує місце знаків (чудес) у Євангеліях, відповідає на критику, скеровану проти історичної автентичності чудес Ісуса. Далі С. Випих розглядає інтерпретацію знаків Ісуса окремими євангелістами, проблему сприйняття чудес зі сторони людей, необхідність їх розглядання в контексті усього християнського об’явлення, пропонує використання в богословській термінології поняття символу для визначення чуда [321].

Проблематику чудес Ісуса в сучасних екзегетичних дослідженнях представив Р. Бартницький. Він порівнює сучасне розуміння чудес з їх біблійним значенням, аналізує біблійну термінологію чуда, подає класифікацію чудес, зіставляючи окремі події в Євангеліях у формі таблиці. Розглядає також питання літературного і богословського характеру, представляє нецерковні інтерпретації чудес Ісуса й аналогічні за сюжетом чудеса в античному світі, а також головні тези католицьких дослідників щодо історичності євангельських чудес [93].

Сучасні досягнення католицької біблійної екзегетики у дослідженні синоптичних Євангелій знайшли своє місце в праці М. Росіка [221, с. 154–251]. Темі чудотворної діяльності Ісуса він присвячує розділ, в якому розглядає біблійну термінологію чудес, генеалогію євангельських чудес в їх

порівнянні до чудес у Старому Завіті, юдаїзмі й античному світі. На підставі праць католицьких авторів М. Росік представляє теологію, а також екзегетичний аналіз вибраних фрагментів Євангелія.

Католицьку теологію чудес Ісуса представив Р. Томчак, проаналізувавши найбільш поширену їх типологію, а також функції чудес, що містяться в євангельських оповіданнях [303–304]. Чудеса Ісуса як знаки царства Божого, яке наближається, представив кардинал К. Шенборн [66, с. 240–243]. Співвідношення категорій християнського одкровення, віри та чуда розглядає Б. Антоніні [5, с. 35–36].

Серед питань, які обговорює Я. Кремер у посібнику до вивчення Писання, розглядається проблема чудес Ісуса в контексті віри у Його воскресіння. Автор звертає увагу на труднощі, які виникають у зв'язку з реконструкцією зовнішньої канви чудесних подій, специфіку давньої мови та способу представлення матеріалу [33, с. 42–43].

У "Словнику біблійного богослов'я", який написала група католицьких франкомовних біблеїстів і видано під редакцією К. Леон-Дюфура, на увагу заслуговують дві статті П. Тернанта "Знамення / знак" і "Чудо" [55, с. 398–404, 1264–1272]. В першій статті чудеса представляються важливими в силу їх дієвості та виключності знаменнями. Завдяки знаменням (зокрема чудесам) Бог підтримував віру ізраїльтян нагадуванням минулих спасенних подій, дарував блага у сьогоденні та викликав надію надходження нових знамень у майбутньому. Автор ділить знамення на ті, які відбувалися в житті Ісуса Христа, і ті, які супроводжували часи Церкви. Розглядаючи чудеса у Біблії в окремій статті, П. Тернант показує їх специфіку і відмінність від стереотипних уявлень про чудеса. Далі він представляє богословський аналіз чудес Старого Завіту, чудес у житті Ісуса та Церкви. Серед чудес, які відбуваються в наші часи, автор згадує "моральне чудо Церкви", яке можна виразно помітити особливо "в сіянні її святих, жертовна й об'єднуюча любов яких є найбільш достовірним і знаменням присутності Бога" [55, с. 1272].

Висновки, котрі зробили дослідники Писання, використали представники інших богословських дисциплін, особливим чином теологи в галузі апологетики (фундаментального богослов'я), оскільки тема чуда, тісно пов'язана з проблематикою християнського об'явлення, є властивим предметом дослідження їхньої галузі.

У 1958 р. з'явилася праця голландського автора Л. Мондена "Le miracle signe de salut" ("Чудо як знак спасіння") [198], яка дала поштовх до нових богословських досліджень феномену чуда. Книга стала першим сучасним систематичним дослідженням, у якій автор зробив спроби вийти за межі суто апологетичного підходу до проблеми чуда. Не претендуючи на оригінальність своїх думок, Л. Монден викладає загальні тези богословської спадщини. Водночас, представляючи чудо як трансцендентне і незвичне явище, він підкреслює його знаковий характер. Автор намагається повернути концепції чуда її біблійну основу, звертаючись до аналізу чудес Ісуса, хоча й не цікавиться подробицями історичної критики. Концепцію чуда як знаку Божого підтримали й інші дослідники, праці яких вплинули на подальший розвиток його семіотичної концепції: Р. Лятурель, Ж. Муру, К. Леон-Дюфур тощо.

У праці німецького кардинала Вальтера Каспера "Ісус Христос", що "значною мірою завдячує методології, випрацюваній Тюбінгенською католицькою школою" [28], підіймається декілька питань, пов'язаних із сучасною католицькою інтерпретацією євангельських чудес. В. Каспер аналізує проблематику на біблійній, філософсько-природничій і теологічній площинах. На рівні біблійної герменевтики питання зводиться до визначення критеріїв історичності чудес Ісуса. Хоча низку євангельських чудес, на думку кардинала, треба визнати легендарними, не можна говорити про відсутність історичних чудес загалом. Він переконаний, що розглядання проблеми чуда на суто науково-природничому рівні позбавлене сенсу. Натомість, "зустріч природознавчих наук і теології відбувається в результаті не там, де йдеться про факти, котрі можна перевірити самі по собі, а там, де мова торкається

фундаментальних засад природничих наук, трансцендентального способу ставити запитання про цілість дійсності, тобто там, де йдеться також про сенс того, чим займаються природничі науки" [28, с. 121]. Головною проблемою теологічної теорії чуда В. Каспер вважає з'ясування відношення між Богом і світом, статусу чуда як спасенної дії, яку Бог робить "незалежною від ототожнення з собою, надаючи [їй – *А. П.*] автономних ознак" [28, с. 122]. Навівши деякі тези власної рефлексії, автор скептично ставиться до можливості побудови богословської теорії чуда, яка б відповідала сучасним вимогам.

Інший німецькомовний автор кардинал Крістоф Шенборн у своїй "Христології" представляє чудеса Ісуса як знамення царства Божого, яке надходить. На відміну від В. Каспера, він не робить жодної філософської рефлексії про сучасний контекст віри в чудеса, а також посилається виключно на біблійні джерела і I Ватиканський собор [72, с. 240–242].

Д. Лоріціо, автор статті про чудо в теологічно-фундаментальній перспективі [183], поділив свої міркування на дві частини. У першій, основній, він представляє теологічні аспекти проблематики, натомість, друга присвячена теоретико-пізнавальним питанням. Як вказує сам автор, у деяких місцях розвідки тон його рефлексії має навмисно провокаційний характер, чим він хоче викликати живу дискусію щодо представлених питань. Для цього він використовує не тільки матеріали католицьких дослідників (передусім М. Блонделя, Р. Ґвардіні і Р. Лятуреля), але також думки представників юдаїзму, протестантських мислителів і світських релігієзнавців.

Люсьєн Моррен, богослов і інженер-енергетик, який тривалий час викладав у Лувенському католицькому університеті, намагався примирити протистояння між наукою та богослов'ям. Свої думки він виклав у невеликій монографії, де звертається до рефлексії одного з творців семіотичної концепції чуда – вже згадуваного Л. Мондена, – підкреслюючи актуальність знакового розуміння чуда. У своїх роздумах автор також посилається на ідеї

О. Клемана і М. Бердяєва, підмічаючи слушність їхнього духовного розуміння чуда, акцентування есхатологічної перспективи тощо. Теоретичну відповідність поняття чуда до реальності Л. Моррен підкріплює фактами чудесних зцілень у Лурді [41, с. 100–126].

Прикладом сучасної апологетичної праці може слугувати монографія Скота Хана [137]. Серед підстав, які обґрунтовують істинність католицької доктрини і які він ділить на три групи (природні, біблійні та "царські", тобто пов'язані з пришестям царства Божого), чудеса належать до природних (натуральних). При цьому С. Хан розглядає проблематику, використовуючи традиційну схему "свідоцтва на підставі чудес і пророцтв", від якої багато богословів уже відійшли. Проте новим для сучасної апологетики є акцент на знаковому розумінні чуда; говориться про "мову знаків". Автор також відзначає зв'язок євангельських чудес із таїнствами Церкви (євхаристії, хрещення), у якому видимі, матеріальні, історичні чудеса Ісуса вказують на більш величну, духовну і невидиму реальність таїнств [137, с. 62–63].

Так само зберігається традиційна схема обґрунтування істин об'явлення за допомогою чудес і пророцтв в "Апологетиці" С. Кияка: "Господь Бог чудами і пророцтвами зробив своє об'явлення до того рівня гідним віри, що у його правдивості не можна сумніватися". Український греко-католицький богослов обґрунтовує розумність і навіть логічність віри в чудеса на підставі аргументів Е. Ренана і Ж. Руссо, стверджує несуперечність природних законів і чудес, відповідає на закиди противників віри в чудо. Подає також низку прикладів чудесних явищ та їх підтвердження науковцями [30, с. 261–282]. Чудеса Ісуса Христа розглядаються окремо, в христологічній частині монографії, як докази його Божества [30, с. 335–337].

Варто звернути особливу увагу на творчість польських католицьких авторів, у працях яких проблематика чуда була особливо розвинена. Перш за все необхідно згадати Е. Копеча (1918–1999), який став прибічником нової, семіотичної концепції чуда в католицькій теології, присвятивши цій проблематиці декілька праць [152; 153; 155; 156]. Одночасно він провів

ревізію традиційного поняття чуда, яким він називає “знак, за допомогою якого Бог нав’язує з людиною особовий контакт і звіщає їй Свої спасенні наміри” [155, с. 72]. Представляючи сучасне розуміння чуда в теології, Е. Копеч основну увагу приділяє проблемі релігійного і наукового розпізнання чудесного феномену [152; 154].

Нові тенденції в теорії чуда з перспективи фундаментального богослов’я продовжували висвітлювати такі теологи, як М. Русецький, К.Панасюк, Р. Томчак, Х. Севериняк, А. Андервальд, А. Свєжинський та ін.

Серед польських авторів, які займалися проблематикою чуда, особливе місце займає Мар’ян Русецький (1942–2012), польський богослов і релігієзнавець, професор Люблінського католицького університету. Велика частина його праць, що стосуються питань фундаментальної теології, присвячена тематиці чуда, яке він розглядає з перспективи католицького віровчення. До найбільш важливих монографій М. Русецького, де він представляє сучасний стан католицьких досліджень проблеми чуда, належать наступні: “Вірте моїм діянням. Мотиваційна функція чуда у XX столітті” [262] (у пізнішому виданні цей матеріал у дещо зміненій формі вийшов під назвою “Функції чуда”, [237]), “Чудо в християнській думці” [232] (друге видання називалося “Чудо в християнстві”, [231]), а також “Проблема чуда в нехристиянських релігіях”. Зважаючи на потребу читачів, які бажали отримати синтетичне опрацювання проблематики чуда, М. Русецький об’єднав згадані монографії в одну книгу, яка отримала назву “Трактат про чудо” [258].

Перша частина роботи є історичним нарисом розвитку християнської рефлексії над проблемою чуда. Починаючи від стародавнього світу і закінчуючи періодом I Ватиканського собору (1869–1870), польський богослов аналізує різноманітні концепції чуда у контексті думки того чи іншого мислителя, піддаючи їх власній теологічній критиці. Друга частина носить назву “Теологія чуда”, де висвітлюється становлення і зміст семіотичної концепції чуда, розглядаються його функції, проблематика

розпізнання чудесного феномену тощо. В цій частині автор розкриває власне розуміння чуда як символу. Врешті, третя частина “Трактату” присвячена аналізу чудесних явищ у нехристиянських релігіях, де особлива увага приділяється чудесам у буддизмі й ісламі. Намагаючись відповісти на питання, чи дійсно у цих релігіях можна визнати існування чудес, М. Русецький використовує критерії, які застосовуються в сучасній католицькій апологетиці [46].

Велика низка статей М. Русецького загального змісту [224–126], а також присвячених теології чуда [223; 227; 236; 236; 242; 247; 254], сучасній семіотичній концепції чуда [228; 238] та іншим проблемам (концепції чуда в історії богословсько-філософської думки [222; 229; 230; 233; 239; 240; 248; 231; 250–252], чудо в нехристиянських релігіях [234; 249; 253], чудо і паранормальні явища [257], критерії історичності чудес Ісуса [241]), носять виразний теологічний характер. У висвітленні ідей філософів, богословів, в аналізі нехристиянських вірувань вчений виступає не стільки релігієзнавцем, скільки апологетом, захисником католицької точки зору. М. Русецький став також редактором і співавтором підручника з теології для середніх шкіл, в якому стисло висвітлив сучасну католицьку теологію чуда [247, с. 151–156], написав ряд статей до “Католицької енциклопедії”, де представив ідеї таких сучасних католицьких теоретиків чуда, як Дж. Г. Ньюмен, М. Блондель, Ж. Муру і Е. Мазюр [222; 243; 244; 245]. Головні ідеї сучасної католицької теології чуда знайшли своє місце також в інших монографіях М. Русецького [259; 260].

Інший польський богослов Кшиштоф Панасюк у своїй статті “Еволюція поняття чуда в сучасній фундаментальній теології” [210] досліджує етапи трансформації теологічного розуміння чуда. Актуальність свого дослідження автор пов’язує з необхідністю правильного теологічного розуміння чуда віруючими, які часто отримують через засоби масової інформації спрощені й теологічно некоректні відомості про чудеса.

У першій частині статті він представляє об'єктивну концепцію чуда Томи Аквінського, його специфіку та вплив на подальший розвиток католицького вчення, а також її слабкі місця. Друга частина праці присвячена сучасній, "семіологічній" концепції чуда. Автор описує її ґенезу, фактори, що сприяли її появі (головним чином, розвиток біблійних наук), спроби застосування семіотичних досліджень у богословській проблематиці чуда, концепцію чуда як символу в думці М. Русецького. Підсумовуючи, Панасюк однозначно схиляється до визнання знакової концепції чуда як більш прийнятної. У своїй статті він посилається здебільшого на польських авторів (М. Русецький, Е. Копеч, Х. Севериняк, С. Гжехов'як, М. Чайковський, С. Гондецький та ін.), точку зору яких він підтримує.

Богословська рефлексія католицьких дослідників відобразилася у підручниках із фундаментальної теології, прикладом чого є монографії С. Роси [220] і Х. Севериняка [268, с. 279–304].

С. Роса у першій частині своєї "Фундаментальної теології", яку присвячує христологічній проблематиці, розглядає чудо як критерій Божого об'явлення (таким він називає натуральний або умовний знак, який дозволяє ідентифікувати істинне Боже об'явлення). На думку автора, всі критерії об'явлення – як негативні, так і позитивні – остаточно ведуть до чуда. Для С. Роси чудо і Боже об'явлення загалом є поняттями тісно спорідненими, оскільки вони обумовлюють безпосереднє втручання Бога в земну історію людини, "отже не містяться в межах натуральної еволюції світу і людини" [220, с. 41]. Автор розпочинає від представлення двох головних концепцій чуда (августинівську та томістську). Він розглядає причини відходу від концепції Томи Аквінського в сучасній католицькій теології, потім переходить до представлення нової концепції, її знакового і персоналістичного характеру, засад релігійного та наукового розпізнання чудесного явища. Підручник С. Роси має більш синтетичний і конспективний характер. Слідуючи встановленій церковною владою програмі, проблематику чудес Ісуса С. Роса розглядає окремо від проблематики сучасної концепції

чуда [220, с. 108–111], тим самим включаючи тему чудес не тільки у фундаментальну христологію, але також і в теорію об'явлення.

Основний матеріал підручника Х. Свервиняка "Свідоцтво і сенс", який стосувався питання чуда, спочатку був опублікований у статті, де автор пропонує відійти від прийнятого у польському "ratio studiorum" (програмі інтелектуальної підготовки семінаристів) подвійного розгляду проблематики у фундаментальній христології (чудеса Ісуса та їх мотиваційна цінність) та аналіз критеріїв об'явлення (також питання розпізнання чудес), пропонуючи злити їх воєдино як окрему тему в програмі навчання. Впроваджуючи нові акценти, Х. Свервиняк намагається синтезувати їх із класичним способом представлення проблематики. Він показує значення і місце питання про чудо в програмі богословського навчання, обговорює найважливіші проблеми, пов'язані з ним: представлення чудес в Євангеліях, історичність чудес Ісуса, теологія чуда, проблема наукового і богословського розпізнання чудесних явищ (головним чином, на прикладі зцілень у Лурді) тощо [266].

Втілюючи свої ідеї в підручнику, Х. Свервиняк спершу представляє головні тези найбільш впливових богословських концепцій чуда (Августина і Томи Аквінського), піддає їх критиці, після чого переходить до розгляду сучасної концепції, яку передусім пов'язує з її знаковим характером та зв'язком з історією спасіння. Особливу увагу автор підручника приділяє аналізу біблійної термінології чудес, класифікації чудес Ісуса, питанню редакції Євангелій, критеріям історичності чудес у них. Окремо Х. Свервиняк розглядає питання верифікації чудес, а також застосування її у випадках беатифікаційних та канонізаційних процесів, приватних об'явлень, харизматичних оздоровлень тощо. Особливістю представлення матеріалу є критичність щодо попередніх концепцій, ставлення проблемних питань, наведення прикладів і статистичних даних. В кінці розділу, присвяченому чудесам, він подає низку теологічних вправ, скерованих на розвиток апологетичного мислення студента-теолога.

Різноманітні філософські і богословські підходи у дослідженні чуда були висвітлені у статті індійського теолога з ордену салезіанців І. Коельхо. Він аналізує визначення чуда у богословських словниках, представляє новочасну критику чудес, тенденції в сучасному богослов'ї, після чого коротко висвітлює концепцію Августина, тему розуміння чуда в нехристиянських релігіях (на прикладі буддизму), робить висновки про можливість, корисність та розпізнання чудес. Цікавим є те, що індійський богослов загалом оминає традиційну для католицької теології концепцію чуда Томи Аквінського, а також намагається порівняти західне (європейське раціональне) та східне (буддійське) розуміння чуда. У своїх розважаннях, звертаючись до сучасного католицького розуміння чуда, автор найчастіше посилається на Р. Лятуреля [110].

А. Свєжиньський сконцентрував увагу на дослідженні феномену чуда як предмету філософії природи й емпіричних наук. Його цікавить проблема співвідношення поняття чудесного явища з законами природи, категоріями випадку і необхідності, можливості раціонального пізнання чуда. Варшавський дослідник порівнює цінність емпіричного елементу феномена чуда в головних теоріях, особливо відзначаючи знаково-символічну концепцію чуда [284–300]. А. Свєжиньський наводить різні визначення чуда в католицьких богословських словниках і енциклопедіях, помічаючи різноманітність у постановці смислових акцентів. Відсутність одностайності серед теологів, на його думку, свідчить про дискусійний характер проблематики чуда. Польський автор вважає, що найбільш значущими концепціями чуда в історії філософсько-богословської думки були теорії Августина, Томи Аквінського і Канта. Сучасне розуміння чуда в католицькій теології він передусім пов'язує з концепцією чуда як знаку і символу, в зв'язку з чим його можна назвати послідовником М. Русецького.

Подібні питання підіймає А. Андервальд, головним предметом наукових зацікавлень якого є синтез теології (головним чином фундаментальної) з природничими науками, що виразилося у багатьох

публікаціях, зокрема у докторській і габілітаційній працях. Він є автором робіт, присвячених проблемі наукового розпізнання чуда. Аналізуючи методологію природничих наук, А. Андервальд вказує на межі їх компетенції у дослідженні чудесних феноменів та інших "паранормальних" явищ, пропонує засади, необхідні для плідного інтердисциплінарного їх вивчення. Також представляє знакову теорію чуда в сучасній фундаментальній теології [78–86].

Серед інших польських авторів, що досліджували феномен чуда у зв'язку з природознавством, слід назвати Л. Куровського і Ю. Жицінського [168; 325]. Я. Войтисяк повертається до проблематики чудес у філософії Д. Юма, намагаючись спростувати його аргументи проти можливості чудес за допомогою томістських аргументів [318].

У зв'язку з частою в останніх десятиліттях практикою беатифікаційних та канонізаційних процесів з'явилася потреба висвітлення канонічних аспектів оголошення блаженних і святих Католицької церкви. Оскільки у ході процесу підтвердження святості осіб надзвичайно важливою справою є доведення чудес, здійснених за їх посередництвом, ряд церковних юристів зайнялося цією проблематикою. М. Буковський підняв питання канонічного статусу чуда, поступово розкриваючи окремі етапи доведення святості особи на підставі чудес [106]. Визначення чуда, згідно з католицьким канонізаційним правом, розглядають Х. Мішталь [197], В. Бар і Д. Бліхаж [91], а Г. Бартошевський, спеціаліст з канонічного права, показує його застосування на прикладі [95] і представляє проблематику надзвичайних явищ, які супроводжували діяльність окремих сучасних католицьких святих [94].

Найбільш значущим дослідженням радянського періоду на тему богослов'я чуда є праця Г. Габінського "Теологія і чудо. Критика богословських концепцій". Написана з позиції діалектико-матеріалістичного світогляду, монографія має популярно-науковий характер. Як пише сам автор, "предметом критики виступає фундаментальна теологія (апологетика).

Водночас критика християнської апологетики концентрується навколо теологічної доктрини чуда. Це дозволяє конкретизувати критичний аналіз і в той же час більш глибоко дослідити особливості сучасного богослов'я в цілому" [16, с. 8]. У своїй роботі дослідник намагається охопити богословську думку церковних "ідеологів" православ'я, католицизму та протестантизму.

Проаналізувавши стан сучасного християнського богослов'я з точки зору наукового атеїзму, Г. Габінський переходить до проблематики чуда. Невелике історичне впровадження в тематику зводиться до критичних теорій античних авторів (Лукіан, Цельс), представників новочасного раціоналізму (Т. Гоббс і Б. Спіноза), емпіризму (деїсти Д. Юм, Г.-В. Ляйбніц), Ж. Мельє і Вольтера, матеріалістичного атеїзму Просвітництва (Д. Дідро, П. Гольбах і К. Гельвецій), біблійної критики (Д. Штраус і Б. Бауер); згадується думка Л. Фоєрбаха тощо [16, с. 48]. Філософська рефлексія автора про співвідношення категорій віри і чуда в християнстві має занадто узагальнений характер. Представлені Г. Габінським складові елементи поняття чуда, а також класифікація чудес нав'язуються усім богословським теоріям і недостатньо підкріплені відповідними посиланнями на джерела. Автор монографії показує, як християнські теологи в сучасних умовах намагаються спасти значущість вчення про чудо (особливо такі його характеристики, як реальність, спасительність та надприродність), примиривши його з наукою. Такий процес, на його думку, зумовлений кризою релігійного світосприйняття та традиційного християнського богослов'я. Проте Г. Габінський у своєму аналізі не дотримується одного чіткого визначення чуда, внаслідок чого його суб'єктивістська критика поширюється на широке коло релігійних явищ, таких як таїнства чи екзорцизми. Автор монографії підіймає ряд питань, пов'язаних із такою проблематикою: чудо і наука, богословська термінологія, логіка богослов'я, психологічні, гносеологічні й соціальні аспекти вчення про чудо, відображення віри в чудеса у мистецтві.

Характеризуючи сучасну католицьку теологію чуда, Г. Габінський часто посилається на документи I Ватиканського собору, що у 1870 р. сформулював офіційну позицію щодо вчення про чудо як зовнішнього аргументу і достовірного знаку об'явлення. Серед католицьких богословів, які дають визначення чуда, згадує Р. Керіша й Е. Леруа.

Доктрина про чудо для Католицької церкви, на думку Г. Габінського, має особливу актуальність у зв'язку з таким "перевіреним засобом впливу на маси", як практика канонізації. Реальність чудес, які є суттєвим аргументом на користь святості людини, має бути доведена. Прикладом такого явища, свідком якого мав стати папа Пій XII, автором наводиться "сонячне чудо" і з'явлення Божої Матері у 1949 р., засвідчене експертами. Г. Габінський бачить безпосередній зв'язок між свідоцтвом про чудо та підготовкою канонізації папи римського. Так само "широка пропаганда" чудес зцілення в Лурді та Фатимі, на думку автора, слугує підкріпленню авторитету Церкви серед віруючих [16, с. 70–71].

Католицьку доктрину Г. Габінський протиставляє ірраціоналістичним тенденціям у протестантизмі та православ'ї. На відміну від протестантської рефлексії, в католицизмі чітко простежується вищість чуда над звичайними, природними явищами, підкреслюється його надприродний характер. Автор наводить думку К. Ранера, який для пояснення можливості чуда використовує томістську теорію про східчасту структуру буття, згадує М. Блонделя у зв'язку з його теорією чуда як аналога (або недосконалої моделі) надприродного буття, думку Леруа, який називає чудо "стрибком" у звичайному розвитку тощо. Водночас, радянський релігієзнавець вказує на зближення католицької доктрини про чудо з протестантською рефлексією в антропологічному аспекті (К. Ранер, М. Блондель, І. Гессен, М. Шакк, Р. Ґвардіні, А. Анвандер та ін.). Це, на думку вченого, свідчить про "принципову спільність світоглядних основ різних напрямків християнства, а також подібності їх стану в сучасному суспільстві" [16, с. 86–88].

Покликаючись на думку іншого католицького автора, А. Анвандера, Г. Габінський вказує на спробу синтезу зовнішніх, об'єктивних критеріїв чуда з критеріями суб'єктивними. Радянський дослідник також аналізує думку таких католицьких богословів, як А. Кольпінг, єзуїт І. Боймер; розглядає негативну реакцію представників католицької теології відносно теорії деміфологізації Р. Бультмана (домініканець Ж. Робер), проблему наукового обґрунтування чуда за допомогою категорій випадковості, необхідності, причинності й вірогідності, а також спроби ряду католицьких богословів (Х. Дольх, І. Б. Лотц, Е. Юан, Ф. Сельваджи, Р. Каріш та ін.) примирити дані природознавства з теологією чуда.

Натомість, автор не намагається розглянути католицьку доктрину чуда окремо, простежити розвиток і головні ідеї в сучасній теології чуда. Поза його увагою залишаються досягнення католицької біблеїстики в XX ст., а також сучасна знакова концепція чуда, що значно відрізняється від традиційної католицької теорії; не зауважує також відмови значної частини сучасних католицьких дослідників від традиційного томістського розуміння чуда.

Деякі радянські та російські автори в своїх публікаціях лише торкаються теми сучасного католицького розуміння чуда. В "Новій філософській енциклопедії" С. Аверінцев тільки згадує про дозвіл Католицької церкви досліджувати предмети, пов'язані з чудом, наданий після II Ватиканського собору [2]. У кандидатській дисертації з філологічних наук В. Смирнової на прикладі Р. Лятуреля коротко представлена актуальна в сучасній католицькій думці знакова концепція чуда [56].

Окремі аспекти церковної історії раннього і святоотцівського періоду, духовна атмосфера того часу, яка виявилася сприятливою для поширення віри в чудеса, своєрідні "паралелі", які простежувалися між язичницьким і ранньохристиянським світоглядом, знайшла відображення в релігієзнавчих працях І. Мозгового, присвячених перехідній добі від античності до середньовіччя [39; 40].

Чудо як елемент християнського світогляду є актуальною проблемою і в православному богослов'ї. У книзі філолога і богослова І. М. Андрєєва, яка є конспективним викладом його лекцій із православної апологетики, автор здійснює спробу розвіяти тезу про суперечність між вірою в чудеса й існуючими законами природи. В аргументації автор вдається до аналогії: подібно, як паровоз не може з'явитися без існування людської свідомості, так само й чудеса можливі завдяки більш досконалій свідомості, тобто Богу. Таким чином, в обох випадках ідеться не про порушення законів природи, а лише їх подолання [4].

Цікаво до проблематики чуда підходить російський юрист і богослов Н. Фіолетов у "Нарисах християнської апологетики". Ставлячи питання про можливість чуда, він представляє його як дію вищого начала буття на нижчі його ступені. Подібно, як дія "живого на неживе і психічного на фізичне" належить до людського досвіду, так само й чудо є дією вищого духовного порядку на нижчий видимий світ, що керується фізичними законами. Чудо не скасовує закони природи, але долає їхню обмеженість, надає реальності нового сенсу [62]. В. Лєга намагається дати визначення чуда, яке могло б бути прийнятим як представниками атеїзму, так і віруючими християнами. Для цього він виділяє властивості чуда, серед яких найбільш важливою вважає суперечність чудес законам природи. Таким чином В. Лєга розпочинає аналіз поняття закону природи, наводячи новочасні теорії та християнське розуміння цього феномену [35].

Наведені приклади дають підставу говорити, що православна апологетична література концентрується на питаннях співвідношення науки і релігії в обґрунтуванні можливості чуда, хоча вони й представляють різне його розуміння. Також помічається досить широке тлумачення поняття чуда. До чудес зараховуються усі події, які викликають подив, зокрема виникнення життя, євхаристія тощо.

Аналіз літератури, яка охопила праці богословів, релігієзнавців, а також документи Католицької церкви, дає підставу говорити про велику

різноманітність підходів до вивчення проблематики чуда в сучасній католицькій думці. Чудо стало предметом дослідження не тільки представників релігійної філософії, апологетики чи біблеїстики, але й атеїстичного світогляду. Проблематика чуда розглядалася також у різних аспектах: філософському, богословському, історичному, церковно-правовому тощо. Проте необхідно констатувати, що більшість авторів, які зупинялися на окремих аспектах досліджуваної проблеми, або ігнорували питання трансформації осмислення чуда в католицькому богослов'ї, або лише вказували на певну різницю між концепціями. Певна обмеженість проаналізованих досліджень була проявом або ідеологічних установок, або тематичною специфікою праць, в яких чудо розглядалося у контексті ширших проблем. І, як наслідок, ґрунтовні в науковому розумінні праці не усувають так званих "білих плям", створюючи, таким чином, досить широкий простір для подальших дослідницьких пошуків.

Висновки до розділу 1

Джерела, використані в дисертаційному дослідженні, представлені публікаціями головним чином іноземних (переважно польських) авторів. Аналіз літератури, пов'язаної з вивченням чуда як релігійного феномену в сучасній католицькій думці, дає можливість зробити наступні висновки.

1. Концепт чуда в сучасному католицизмі став предметом зацікавлення як богословів (зокрема дослідників Писання), так і релігієзнавців. Проте більшість публікацій, які стосуються цього питання, належить католицьким дослідникам, метою яких було представлення чуда як апологетично важливого елементу в контексті християнського одкровення.

2. Католицька література представлена передусім працями біблеїстів та фахівців із фундаментальної теології (апологетики). Від середини XX ст. завдяки сприянню Вчительського уряду Католицької церкви з'являється

значна кількість публікацій, у яких досліджується проблематика біблійних чудес із точки зору сучасної католицької екзегетики і біблійної теології.

3. У більшості сучасних теологічно-фундаментальних (апологетичних) працях виразно простежуються дві тенденції: критика традиційного підходу до проблематики чуда, а також дослідження, пов'язані з розумінням чуда як знаку Бога. Проте можна вести мову про певний плюралізм у висвітленні проблематики чуда й традиційного викладення її у працях, в яких нові тенденції визначили структуру і зміст аналізу чуда як знаку Божого.

4. Попередні дослідження найчастіше проводилися теологами під кутом зору і відповідно до методології власної дисципліни або (у випадку радянського релігієзнавства) підпорядковувалися ідеологічним цілям. Це зумовило недостатню розробленість проблематики, особливо в Україні та пострадянському релігієзнавстві, де основні праці, присвячені предмету нашого дослідження, й досі залишаються не вивченими. Тому виникає потреба у новому, більш синтетичному дослідженні, де будуть також враховані матеріали останніх років.

РОЗДІЛ 2 КОНЦЕПТ ЧУДА В КАТОЛИЦЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

2.1 Євангельські чудеса в історико-релігійному контексті

Не можна заперечити факту, що віра в чудо є невід'ємним елементом християнства, незалежно від його інтерпретації у віровченнях тих чи інших конфесій. Спільним для усіх християнських церков та спільнот джерелом доктрини є Біблія, яка містить велике число згадок про чудесні події, які відбувалися в історії Ізраїля, а також у житті Ісуса Христа та на початках існування Церкви. Оскільки євангельські події становлять для християн особливу важливість, то й значення чудес, які вчинив Ісус, як про це розповідають Євангелії, пригортає найбільшу увагу.

Біблійні події зображуються в релігійній літературі як такі, що не відбувалися в ізоляції від всесвітньої історії, культури та релігійних вірувань. Навпаки: історія спасіння тут переплітається з величезною кількістю відомих науці історично-релігійних процесів, які безпосередньо впливали на життя і вірування давніх євреїв і перших християн. Тому, розглядаючи євангельські чудеса, важливо зрозуміти релігійний контекст фрагментів, які описують ту чи іншу чудесну подію, спробувати прослідкувати ґенезу вірувань у чудо, а також порівняти євангельські чудеса з подібними явищами античного світу, відомими з історичних джерел.

Євангеліє, як частина Нового Завіту, у християнстві стала кульмінацією об'явлення Бога людям в особі Ісуса Христа. Як відомо, нова релігія не тільки продовжила монотеїстичну традицію, але й успадкувала Старий Завіт як історію вибраного народу, інтерпретуючи його через призму власної доктрини. Тож спасенні події Старого Завіту стали для християн праобразами справжнього спасіння, яке здійснив Ісус. Чудесний вихід євреїв з єгипетського рабства був праобразом майбутніх подій смерті й воскресіння

Христа, тобто нової Пасхи; манна в пустелі стала праобразом євхаристії. Тому старозавітні події, зокрема чудеса, зберегли власну богословську значимість у християнстві. Філологічне й історичне дослідження Писання дало можливість встановити також безпосередню залежність євангельських описів чудес від старозавітної традиції, на чому слід коротко зупинитися.

У Біблії немає єдиного терміну, який би точно відповідав теперішньому богословському значенню чуда. Латинське слово miraculum, якому відповідає слово "чудо", в латинському перекладі Старого Завіту (Вульґата) виступає лише шість разів, а в тому ж перекладі Нового Завіту воно загалом відсутнє [264, с. 661].

У Старому Завіті чудом називалося явище, річ або особа, які провадять до пізнання та визнання Бога, прийняття Його об'явлення. Нашому поняттю чуда відповідало декілька єврейських термінів. Один із найбільш поширених термінів *'ot* означає явище або подію, яка мала бути легко помічена, оскільки виникає для підтвердження вірогідності чийогось висловлювання. В Старому Завіті термін 'ot вживається 79 разів, головним чином у П'ятикнижжі та пророцьких книгах (Ісайя, Єремія й Єзекіїл). Таким 'ot була, наприклад, веселка – знак завіту між Богом та Ноєм. 26 раз 'ot стосується виходу євреїв з єгипетської землі, будучи міцним знаком Божої допомоги.

Термін *mofet* (тут і далі виділено нами – *А. П.*), часто вживане разом з 'ot, більше підкреслює маніфестаційний характер знаку, який стверджує втручання Бога в теперішньому або минулому часі. Іменник mofet виступає у текстах Старого Завіту 36 разів і часто вживається для окреслення інтервенції Бога у випадках, коли проповідь Божого посланця виявлялася недієвою (наприклад, Вих. 7, 9). У контексті виходу з Єгипту mofet служив "доказом могутності", який мав переконати фараона відпустити євреїв. Часом mofet вживається як певного роду попередження (Втор. 28, 45–46) або пророцький знак (Єзек. 12, 6).

Слово *pele'* підкреслює момент подиву як наслідку факту (явища), пов'язаного з дією Бога. Pele з'являється у старозавітних текстах 17 разів

(наприклад, Пс. 77, 15; Пс. 88, 13; Вих. 15, 11) [8, с. 158–159]. У текстах зустрічаємо також терміни *geburot* (діяння, повні Божої сили) та *gedolot* (акцентує велич Божих діянь).

Усі наведені окреслення чуда (особливо перші два) не стільки представляють об'єктивне явище чи факт, скільки значеннєву або доказову силу, яка з них виникає [278, с. 645–646].

Вчинити чудо (особливо в сенсі mofet) Бог міг не тільки безпосередньо, але й через людину, яку він покликав і обдарував особливою харизматичною міццю. В такому випадку чудо також підтверджує повноваження цієї людини бути представником Бога. Можна зауважити, що більшість біблійних свідоцтв про харизматичних людей, обдарованих такою міццю, належать до ранньої історії Ізраїлю, періоду мандрівки через пустелю та здобування Ханаану (наприклад, Мойсей, Ісус Навин); пізніші часи представлені Іллею, Єлисеєм та ще декількома пророками.

К. Панасюк пише: "Головною характеристикою чуда […] не була винятковість цієї події, але пов'язаний із нею досвід Бога. Біблійні автори не шукали незвичності, але об'явлення Бога, який приходить до свого народу з допомогою. Віруючий ізраїльтянин жив у світі, сповненому чудес, і насправді досвідчував потужну руку Бога всюди. Цей досвід заохочував до визнання величі Творця, що потім спричиняло звернення до Нього всього свого життя" [210, с. 66].

Оскільки в Старому Завіті не підкреслювалася відмінність законів природи від надприродної дії Бога, поняттям чуда охоплювалися як явища, що викликали здивування та страх, так і факти, які перевищували природний порядок. Л. Стахов'як підкреслює емпіричну очевидність цих явищ (або фактів), що вказували на втручання Бога у сферу видимого світу. Чудом у старозавітних текстах називалося створення неба, землі, зірок (Пс. 139, 14), Боже провидіння, що доглядає порядок світу, людину (Пс. 139, 14). До такого типу знаків зараховувалася веселка (Бут. 9, 12–13), процес натурального росту (Іс. 37, 30), надзвичайна плідність землі (Іс. 55, 13), поява дощу (Іов. 5,

9–10), бурі (Іов. 37, 5), снігу (Іов. 37, 6) тощо. Чудом могло називатися життя родини або певної особи (найчастіше пророків) [278, с. 646].

Чудеса, які перевищували натуральний порядок, не виділялися як окрема категорія знаків, але – з огляду на незвичність та рідкість – їм приділялася особлива увага. До таких явищ належать затримання бігу сонця і місяця (Нав. 10, 12–13), відступу тіні на 10 градусів на сонячному годиннику (2 Цар. 20, 10–11; Іс. 38, 8), виплиття заліза, що втонуло, на поверхню води (2 Цар 6, 1–7), зачаття у дев'яностолітньої Сари (Бут. 17, 17), цвітіння палиці Аарона (Чис. 17, 16–25), єгипетські кари (Вих. 7–12), зіслання з неба вогню (1 Цар. 18, 38), воскресіння померлих (1 Цар. 17, 17–24; 2 Цар. 4, 33–37) тощо [278, с. 646].

Серед чудес Старого Завіту особливе місце посіли ті явища, які були пов'язані з виходом із Єгипту, мандрівкою до Ханаану та початком здобуття Землі Обітованої. Для подальшої релігійної думки єврейського народу ці чудеса стали традиційним прикладом і ґарантією дієвої присутності Бога. На чудеса Виходу посилався цар Седекія, перебуваючи у безнадійній політичній ситуації (Єр. 21, 2), а "Другий Ісайя" заповідав їх поновлення в період віднови (Іс. 43, 16–21). Згадують про них усі біблійні богословські традиції П'ятикнижжя. "Яхвістична" традиція ("джерело J") представляє перехід через Червоне море (Вих. 14, 23–29) як знак панування Бога над силами природи, Ізраїлем та іншими народами: цю владу визнають не тільки Мойсей, але й фараон та усі єгиптяни. Більший теоцентричний акцент ставиться у "священицькій" традиції ("джерело P") (Вих. 14, 16–18, 21–23, 26). Докладне теологічне опрацювання оповідей про чудеса періоду виходу з Єгипту подає девтерономічна традиція ("джерело D"), якій приписується утворення звороту "знаки і чудеса" (напр., Вих. 7, 3; Втор. 4, 34; 6, 22), яка потім повторюється в інших книгах Старого Завіту. Чудо у цій традиції виступає ґарантією екзистенції Божого народу і підставою віри в постійну опіку Бога. Прояви Божої сили розглядаються як мотивація до виконання заповідей, отриманих у завіті з Богом [278, с. 646]. Етичні вимагання, які Бог

ставив вибраному народу в зв'язку з чудесами, виражені у формі догани: "Всі люди, що бачили славу Мою та ознаки Мої, що вчинив Я в Єгипті та пустині, але випробовували Мене оце десять раз та не слухалися голосу Мого, поправді кажу, – не побачать вони того Краю, що Я заприсяг був їхнім батькам" (Чис. 14, 22–23).

Старозавітні чудеса часто пов'язані з ідеєю майбутнього відновлення, яке мало повернути людству стан первісного щастя (див. Іс. 11, 6–9; Ам. 9, 13–15; Ос. 2, 23–24; Зах. 14, 6–11). Часи Мойсея слугували для цієї ідеї певним взірцем чудесної дії Божого провидіння. Месіанські очікування єврейського народу виразніше проявилися у пізніх текстах, в яких чудеса набирають нового значення: давні чудесні діяння Бога представилися у новому, надприродному сенсі, а харизматична діяльність видатних історичних біблійних постатей під впливом сильної ідеалізації отримала дивовижні, неземні риси. Такій тенденції сприяв розвиток апокаліптичної літератури й очікування швидких есхатологічних змін, як, напр., в Іс. 24–27 (т.зв. "Апокаліпсис Ісаї"), Дан. 1–6; 2 Мак. 1, 32–34; 2, 10. Ця тенденція була ще сильніше розвинута в апокрифічній літературі, в якій чудеса часто мали легендарне забарвлення [278, с. 647].

На думку Г. Тейсена, представника історично-соціологічного напрямку біблійних досліджень, віра в чудеса обумовлюється історичним періодом, посилюючись в одному і послаблюючись в іншому. Найбільш інтенсивним періодом віри в чудеса стало первісне християнство: ніде не знаходимо стільки переказів про чудеса, звершені однією особою, скільки їх згадується у Євангелії. Чинником, який сприяв посиленню віри в чудеса і появі чудотворця, згідно з Г. Тейсеном, було напруження між міською і сільською культурами, євреями і язичниками, традиційними та новими формами життя [302, с. 229–297].

Євангельські чудеса, поруч із такими подіями, як його остання вечеря з учнями, смерть і воскресіння, католицькі біблеїсти (напр., Г. Лонгкаммер) зараховують до спасенних діянь Ісуса. Якщо проголошення наближення

Царства Божого на землі є позитивним чинником проповіді Христа, то його чудеса, які є знаком перемоги над силами темряви, виступають як фактор негативний [181, с. 24–25].

Автори книг Нового Завіту для означення чуда використовують грецькі терміни з теологічним забарвленням: *dynamis* – міць, сила (наприклад, Мт. 7, 22; Мк 9, 39; Лк. 19, 37), *semeion* – знак (наприклад, Мт. 12, 38; Мк 16, 17; Лк. 21, 11; Іоан. 2, 11; 3, 2) і *ergon* – чин, діяння (наприклад, Мт. 11, 2; Лк. 24, 19; Іоан. 4, 34; 5, 20. 36; 7, 3) [221, с. 157].

Термін dynamis означає прояв сили, яка провадить до спасенних наслідків. Він вживався за часів Ісуса для позначення різного роду чудесних подій в юдаїстичному середовищі або для чудес, що чинилися грецькими богами. У тексті Септуагінти грецький термін dynamis вживається 13 разів як переклад єврейського іменника geburat на окреслення сили, могутності, потужності і може стосуватися як у відношенні до людини, так і у відношенні до Бога. Наступний термін, semeion, найчастіше тлумачиться як знак. У Новому Завіті він вживається у парі з дієсловами, що описують людську або Божу діяльність і часто стосується чудес Ісуса (Мк 8, 11–12; Мт. 12, 38–39; 16, 1–4; Лк. 11, 16–30). Виступає також у кількох типових для синоптичних Євангелій виразах: “знак Йони” (Мт. 12, 39; 16, 4; Лк. 11, 29), “знак супротиву” (Лк. 2, 34), а також “знаки і чудеса” (“semeia kai terata”; Мт. 24, 24; Мк 13, 22). Іменник ergon (чин, діяння) тричі виступає в описах поодиноких чудес: Мт. 11, 2.19; Лк. 24, 19. Вираз “діяння Бога” завжди має спасенний акцент і може бути властиво зрозумілий тільки в аспекті віри. В іншому випадку навіть Божі діяння служать тільки для людських цілей (Іоан. 6, 26) або приписуються демонам (Мк 3, 22) [221, с. 157–159].

Окрім вищезазначених термінів, що акцентують знаковий характер чуда, використовуються також інші, з психологічним забарвленням: *terata* – дива (наприклад, Мк 13, 22, де йдеться про фальшиві знамення і чудеса лжехристів та лжепророків), *paradoksa* – невірогідні явища, що пробуджують

страх і подив (наприклад, Лк. 5, 26) й *aretai* – діяння могутності (Бут. 2, 9), які акцентують надзвичайність явища [159, с. 648].

Іменник teras, що означає чудеса Бога, ніколи не виступає у Новому Завіті самостійно, але у парі з синонімами: semeia kai terata (Діян. 4, 30; 5, 12; 14, 3; 15, 12) або terata kai semeia (Діян. 2, 19–42; 6, 8; 7, 36). Перше окреслення підкреслює той факт, що власне Бог творить чудо; друге ж вказує більше на велич Божої сили, яка може чинити неможливі – з людської точки зору – речі [221, с. 159].

Оповіді про життя Ісуса Христа не були передані надто точно. Вже на стадії усного переказу вони підлягали інтерпретації, тобто переказувалися не тільки певні факти, але й їх роль та значення для окремих християнських середовищ. Євангелісти, в залежності від визначеної мети, богословських припущень та потреб адресатів, часом давали різні коментарі до тієї ж самої події. Так, у драматичному описі оздоровлення епілептика Марк оспівує перемогу Господа життя над смертю (Мк. 9, 14–43). Натомість, євангеліст Матвій більшу увагу приділяє божественному походженню і величі Ісуса, підкреслюючи владу, яку згодом отримають Його учні від свого Вчителя (Мт. 17, 14–21), а Лука ставить великий акцент на доброті Ісуса. Таким чином, як пише Ю. Кудасевич, можна твердити, що кожний з євангелістів має власну теологію чуда [158, с. 357].

У Євангелії від Марка описи чудових знаків займають 31 % тексту (209 з 677 віршів; у 16 розділах знаходимо описи 18 чудес та 4 згадки про них) [143, с. 1512]. Марк із незвичною докладністю намагався зібрати матеріал, який свідчив про чудотворну діяльність Ісуса. Як зауважує М. Беднаж, живий характер оповідань євангеліста мав надати їм особливої переконливості [97, с. 160]. Важливою темою твору Марка є прихід царства Божого на землю (Мк. 1, 15). Оскільки автор у своїй Євангелії звертається до римлян, особливо вразливих на міць і силу, він характеризує Ісуса особливою могутністю, міцнішою від сили сатани і здатною звільнити людину від панування злого духа. Не випадково вже одразу після хрещення в Йордані Ісус починає

боротьбу з сатаною, а його першими чудесами стають екзорцизми (Мк. 1, 23–27) [321, с. 1517]. Божа міць об'являється в знаках, вчинених Ісусом; там, де знаходимо чудо, діє сам Бог. Отже, чудеса – це епіфанії (явлення) сили Бога, в яких діє Ісус як Бог у людській постаті. Наказ мовчати про чудесні події (Мк. 1, 25; 5, 43; 7, 36; 8, 8) як вираження так званого "месіанського секрету" вказує на бажання Ісуса укрити свою божественну силу.

В інтерпретації Матвія чудеса Ісуса є виповненням Старого Завіту (Мт. 9, 2–17; 9, 13) і мають виразний еклезіологічний характер. Проповідь і чудеса Ісуса мали підтвердити істинність його послання. Аби докладніше представити участь і місце первісної Церкви у чудотворній діяльності Ісуса (Мт. 17, 14–20; 28, 20), Матвій скорочує дані Марка, концентруючись на більш суттєвих, із його точки зору, теологічних моментах [260, с. 357].

В Євангелії від Луки Ісус представляється автором як "пророк, потужний словом і вчинком перед Богом та людьми". Проте, на відміну від Матвія, на перше місце він висуває діяння Ісуса, а на друге – його вчення. Чудеса попереджують першу проповідь Христа (Лк. 4, 16; 4, 37), служать аргументом на користь виповнення Писання (Лк. 4, 23), особливо підкреслюють мотив доброти і співчуття Ісуса (Лк. 7, 13), врешті, стають у центрі усієї історії спасіння (Лк. 13, 32).

Євангеліє Іоанна прийнято ділити на "Книгу знаків" (Іоан. 1, 19–12, 50) і "Книгу Муки" (Іоан. 13, 1–20, 31) [130, с. 1512]. Серед семи чудес-знаків, описаних у перших дванадцяти розділах, три згадуються у синоптичних Євангеліях (зцілення сина царського вельможі (Іоан. 4, 46–57), розмноження хліба (Іоан. 6, 1–15) та ходіння по воді (Іоан. 6, 16–21). Три інші чуда мають свої аналоги в перших трьох Євангеліях: зцілення хворого (Іоан. 5, 1–15), оздоровлення сліпого (Іоан. 9, 1–41) і воскресіння Лазаря (Іоан. 11, 1–44). Тільки опис перемінення води у вино згадується виключно у Іоанна. Термін "знак" (semeion) охоплює у Іоанна багато значень, але передусім означає чудо. Знак не просто підтверджує автентичність місії Ісуса – він відкриває саму реальність, яку Месія прийшов об'явити і дати людям. Чудо

перетворення води у вино в Кані Галілейській (Іоан. 2, 1–11) означає початок нової економії спасіння, розмноження хлібів є знаком справжнього хліба з неба, який дає вічне життя (Іоан. 6, 32–33); зцілення сліпого від народження вказує на Ісуса, що є світлом світу (Іоан. 8, 12); повернення Лазаря до життя заповідає воскресіння (Іоан. 11, 23) [158, с. 358; 185, с. 62].

Первісна Церква не тільки переказувала традицію про чудеса Ісуса, але й інтерпретувала їх у контексті історії спасіння, виразно вказуючи на їх христологічний характер (Діян. 2, 14–36; 10, 33–43). Автори книг Нового Завіту згадують також чудеса апостолів та учнів Господа (Діян. 2, 43; 5, 12), що звершувалися в ім'я Ісуса (Діян. 3, 6.16; 4, 12). Чудеса чинили диякон Стефан (Діян. 6, 8), Філіпп (Діян. 8, 6); чудесами і знаками були підтверджені проповіді Павла і Варнави (Діян. 14, 3; 15, 12). У своїх листах апостол Павло свідчить, що чудеса супроводжують, укріплюють і підтверджують проголошення Євангелії (Рим. 13, 19), є знаком автентичності апостольської місії (2 Кор. 12, 11–12). Харизму чудотворства отримали також інші вірні (1 Кор. 12, 8–10) як дар Духа, завдяки чому були оточені великою пошаною й авторитетом разом з апостолами, пророками та вчителями (1 Кор. 12, 28).

Чудеса первісної Церкви сповнювали функцію, аналогічну чудесам, які вчинив Ісус. Окрім об'явлення спасенної сили воскреслого Христа, вони підтверджували апостольську місію і доктрину їхньої проповіді, дозволяли відрізнити фальшивих пророків від справжніх (Діян. 8, 9–24; 13, 4–12), провадили людей до віри [158, с. 356–357].

Найчастіше в Євангелії зустрічаються описи чудесних зцілень. Представники давнього ізраїльського народу були переконані у тому, що сам Яхве лікує людські хвороби: "Коли дійсно будеш ти слухати голосу Господа, Бога твого, і будеш робити слушне в очах Його, і будеш слухатися заповідей Його, і будеш виконувати всі постанови Його, то всю хворобу, що Я поклав був на Єгипет, не покладу на тебе, бо Я – Господь, Лікар твій!" (Вих. 15, 26). Оздоровлення наставало завдяки молитві, однак воно завжди було даром Бога.

Серед найбільш відомих розповідей про зцілення у Старому Завіті є опис чуда оздоровлення від прокази сирійського воєначальника Наамана (2 Цар. 5, 1–19). Хвороба, що у цьому випадку трактується як зневолення, не дозволяла йому надалі служити при дворі царя. Ізраїльський цар Іорам, отримавши від полководця листа з проханням про оздоровлення, символічним жестом роздирання одягу підтверджує істину, що тільки Бог може звільнити від прокази (2 Цар. 5, 7). Бог чинить це через пророка Єлисея, який навіть не вийшов привітати сирійського царедворця. Через посланця пророк наказує йому сім раз зануритися у води Іордану, що мало підкреслити божественне походження оздоровлення. Після чудесного зцілення Нааман визнає, що "на всій землі нема Бога, а тільки в Ізраїлі" (2 Цар. 5, 15), і вирішує Йому служити. Виразом вдячності за отриманий дар стало спорудження у святині бога Хаддада в м. Дамаску вівтаря Яхве, який був поставлений на землі, взятій із Палестини.

У цій же книзі міститься оповідь про зцілення царя Єзекії (2 Цар. 20, 1–7), про що також згадується в Книзі пророка Ісаії (Іс. 38, 1–20). Опис чуда свідчить про переконання, що оздоровлення наступає внаслідок молитви. Хвороба є свого роду прокляттям, пов'язаним із порушенням людиною наказів закону, а здоров'я – з благословенням Божим, яке сходить на праведну людину. У молитовному проханні Єзекія посилається на своє праведне життя: "О, Господи, згадай же, що я ходив перед лицем Твоїм правдою та цілим серцем, і робив я добре в очах Твоїх" (2 Цар. 20, 3). Відповіддю Бога стає миттєве зцілення царя, про що сповіщається пророк Ісайя. Коментатори цього фрагменту зазначають, що "грудка фіг", застосована для одужання царя, згадується як лікарський засіб у стародавніх текстах з Угариту [221, с. 164].

Зцілення за посередництвом людини були відомі і в небіблійних єврейських джерелах. Відомим чудотворцем був рабин Ханіна бен Доса (I ст. н. е.). Добре відмовлена молитва була для нього виразним знаком вислуханого прохання про зцілення. Просячи Бога оздоровити якусь людину,

рабин, подібно як пророк Ілля (1 Цар. 18, 42), схиляв голову між колінами. Відомо також, що міг зцілювати на відстані. Інше чудо, описане в Талмуді, має подібний до євангельського фрагменту сюжет про зцілення Ісусом слуги сотника з Капернауму (Мт. 8, 5–13; Лк 7, 1–10): рабин Гамаліїл посилає двох вчених у Писанні до Ханіни бен Доси, аби той зцілив його сина; чудотворець, помолившись у верхній кімнаті, зійшов і сповістив посланцям, що гарячка вже відійшла [221, с. 165].

У текстах Нового Завіту збереглося старозавітне розуміння хвороби як наслідку дії злих духів на людину, а зцілення з недуги розглядалося як певного роду екзорцизм. Римський сотник, просячи Ісуса зцілити його слугу, наводить аналогію між владою наказувати слугам і владою наказувати злим духам (Мт. 8, 9); так само в Євангелії від Луки під час оздоровлення тещі Петра Ісус наказує гарячці відійти (Лк. 4, 39). Головна різниця між двома видами звільнення, на думку М. Росіка, полягає в наступному: якщо в екзорцизмах підкреслюється боротьба екзорциста з нечистим духом, то в випадку зцілень акцентується мотив допомоги хворому [221, с. 167].

Чудотворна сила, яку посідав Ісус, була настільки потужною, що, згідно Євангелій, багато людей, прагнучи зцілення, хотіло доторкнутися до Нього або до Його одягу (Мт. 14, 35–36). Оздоровча сила діяла шляхом дотику або покладання рук (Мк. 1, 31; Мт. 9, 29; Лк. 5, 13; 13, 11–13), використання слини тощо (Мк. 8, 22). Чудеса зцілення завжди супроводжувалися словами Ісуса, які, однак, не мали нічого спільного з магічними формулами [221, с. 168].

Обов’язковою умовою отримання дару зцілення була віра (напр., в Мр. 5, 34; 10, 52; Мт. 9, 22; Лк. 7, 50). Сучасні екзегети вважають, що вимога віри (pistis), яка згадується в євангельських текстах, стосувалася не віри в божество Ісуса, але переконання в можливості здійснення Ним чуда. Таку думку підтверджує фрагмент, що описує зцілення жінки, котра протягом дванадцяти років страждала від кровотечі (Мк. 5, 24–36). Хоча Ісус і твердить, що вона була оздоровлена вірою, однак, як пише Росік, ця жінка не

може слугувати прикладом віри як релігійної чесноти. Переконана у тому, що через Ісуса діє чудотворна сила, вона намагається "підступом" здобути зцілення, і тільки після того, як Ісус її зауважив, визнає правду. Р. Шнакенбург так пояснює своє бачення цього євангельського фрагменту: "Віра цієї жінки ще матеріально-магічним чином спрямована на переливання цілющої сили (мани), що відповідає тодішнім уявленням, поширеним також і в еллінізмі, але все ж таки корені цієї віри полягають радше в юдейському способі мислення. Адже жінка усвідомлює свою нечистоту (з левітського погляду), спричинену кровотечею (Лев. 15, 19–31), і тому прагне таємного, непомітного для сторонніх зцілення. Згідно з юдейською релігією, вона очікує зцілення від Бога, яке Він дасть їй через "Чоловіка Божого". Якщо вона прийшла до Ісуса, про якого почула (вірш 27), то, мабуть, припускала таку саму близькість Його до Бога, що її мали старозавітні "люди Божі". В Ісусі звертає вона надію на Бога, який пообіцяв бути цілителем свого народу (пор.: Вих. 15, 26). Її сподівання на Ісуса долає всі сумніви в дозволеності її поведінки" [73, с. 56].

Так само й випадки Ісусових зцілень, які траплялися на язичницьких землях, не належали до віри в її богословському розумінні. Оздоровлені (напр., дочка сирофінікіянки, прокажені), як здається, не визнавали Яхве, а деякі з них загалом не чули про месіанські очікування юдеїв. Їх приклад для пізніших християн став взірцем звернення до Ісуса й очікування від Нього благодаті. На ґрунті такого відношення виникає інтерпретаційна лінія "віра – спасіння", тобто віра (довір'я) стає основою для отримання людиною дару спасіння від Бога.

Оздоровлення, які вчинив Ісус, мали підтверджувати Його місію, яка, однак, не збігалася з месіанськими очікуваннями юдеїв. Іоанн Хреститель, предтеча Христа, також не має впевненості в тотожності очікуваного месії з Ісусом. Отримана Іоанном через посланців відповідь (Лк. 7, 22–23) фактично переказує зміст пророцтва Ісайї (Іс. 26, 19; 29, 18–19; 35, 5–6; 61, 1), за винятком очищення прокажених. Оздоровлення з прокази, котрі звершив

Ісус, відіграють в Євангеліях важливу роль. Вони мають демонструвати істину, згідно з якою до нової спільноти послідовників Ісуса належать також і ті, хто за законом Мойсея вважався нечистим. В Євангелії від Марка (Мк. 1, 40–45) представлене подвійне нехтування законом: з боку прокаженого, який мусив попереджувати про свою присутність голосним криком, звуком дзвіночків і колотушок, а також з боку Ісуса, який доторкнувся до нечистої людини. Опис зцілення паралітика в Мк. 2, 1–12 є апологією влади Ісуса над гріхом, яка розгортається на тлі дискусії з фарисеями. Провокаційні чудеса оздоровлення в суботу у синагозі (Мк. 3, 1–6; Лк. 13, 10–17) та домі фарисея (Лк. 14, 1–6) ще більше підсилюють диспути на теми закону, ритуалу, суботнього відпочинку і милосердя.

Причинно-наслідковий зв'язок між гріхом та хворобою був відомий на території усього Близького Сходу. Зцілення в античному світі зазвичай пов'язуються з культом Асклепія (рим. Ескулап). За міфологічними переказами, він був сином Аполлона та фессалійської німфи Короніди (за іншою версією – Арсіної, доньки Левкиппа), а мистецтву оздоровлення нібито його навчив мудрий кентавр Хірон ("Іліада" Гомера). Асклепій воскрешав мертвих, за що розгніваний Зевс вбив його блискавкою. Синів бога оздоровлення Подалірія і Махаона згадує Гомер як чудових цілителів. Лікарі острова Кос, на якому було одне зі святилищ Асклепія, де інтенсивно практикувалася наукова медицина, вважалися потомками Асклепія і називалися Асклепіадами [37, с. 173–174]. Найвідоміші місця поклоніння також знаходилися в Пергамі, де діяв славетний Гіппократ, а також Смирні, Криті й Афінах. У цих святинях жерці-лікарі ставили діагноз на підставі сновидінь пацієнтів, що першу ніч лікування проводили у священному місці. Описи сакральної терапії найчастіше складаються з представлення особи хворого, діагнозу хвороби та методики повернення здоров'я. Оздоровлення також наступали під час сну або завдяки лікарським втручанням, вказаним божеством. Крім ліків, використовувалися такі терапевтичні засоби, як гімнастичні вправи і купання у святій воді. Часто лікарські вказівки мали

виразний магічно-ритуальний характер [258, с. 482]. Серед цікавих випадків зцілень, пов'язаних з Асклепієм, можна згадати його допомогу якійсь Клео, котра упродовж п'яти років вагітності не могла народити дитину, оздоровлення чоловіка, який не міг рухати чотирма пальцями долоні, та повернення зору сліпій на одне око Амброзії з Афін [221, с. 165–166].

Святилище в Епідаврі на Пелопоннесі, збудоване у IV ст. до н. е., було найвідомішим серед трьохста храмів, присвячених Асклепію. Різноманітні інскрипції та згадки про подячні дари дозволяють уявити явища, які там відбувалися, а також їх контекст. До цього місця сходилися не тільки хворі (кульгаві, німі, глухі, незрячі й поранені), які прагнули зцілення, але й люди, що просили про моментальний ріст волосся, перемогу над ворогами, знайдення загублених речей тощо [258, с. 481–482].

Історик Тацит у своїй "Історії" (IV, 81–82) розповідає про чудеса, які здійснив імператор Веспасіан під час кількамісячного перебування в Александрії. Хоча римський історик згадує про "багато чудес, що нібито доводили благовоління неба і приязнь богів до нового принцепса", знаходимо тільки один опис зцілення двох александрійців, який претендує на певну об'єктивність. Згаданий фрагмент "Історії" не є панегіриком на честь Веспасіана, якому дається досить сумнівна моральна характеристика. Окрім цього, історик помічає, що свідки чуда "повторюють це до сьогоднішнього дня, коли їм немає вигоди говорити неправду" [59].

Так само як у випадку чудесних оздоровлень, – на переконання давніх юдеїв, – тим, хто має силу воскресити померлих, є Бог. Істина про божественну силу оживлення виражена в багатьох текстах Старого Завіту, наприклад: "У Тебе є влада над життям та смертю; Ти вводиш до брам відхлані і Ти випроваджуєш" (Мудр. 16, 13).

Дані про воскресіння у Старому Завіті знаходимо передусім у Книгах Царств, які описують діяльність пророків Іллі й Єлисея. Перше оповідання про воскресіння, яке звершив Ілля, знаходимо у Першій книзі царів (1 Цар. 17, 17–24). Вдова з Сарепти Сидонської, яку відвідав пророк, була

переконана, що смерть її сина була Божою карою за гріхи. Ілля молиться над тілом померлого хлопця, тричі простягаючись над ним; цей жест був аналогічним до покладення рук чи дотику під час зцілень. Оскільки воскресіння вважалося більшим чудом, ніж зцілення, супроводжуючий його жест мав бути більш особливим. Таку саму процедуру застосовує пророк Єлисей, який молиться про повернення до життя сина жінки з Шунаму, що, мабуть, помер від сонячного удару (2 Цар. 4, 18–37). Той факт, що воскресіння, котре вчинив Єлисей, відбувалося поступово, вказує на те, що йому не вдалося отримати "дві третини" духа Іллі, про які він просив (2 Цар 2, 9) [221, с. 171–172].

В Євангеліях є три оповіді про повернення до життя, що здійснив Ісус: воскресіння доньки Яіра (Мк. 5, 21–23, 35–43), хлопця з Наїну (Лк. 7, 11–17) і Лазаря (Іоан. 11, 1–45). У Діяннях св. апостолів знаходимо також згадку про воскресіння Петром Тавіти (Діян. 9, 36–42). Воскресіння дочки старшого синагоги Яіра виконує функцію знаку, що заповідає воскресіння віруючих у Христа. Натомість, необхідно розрізнити воскресіння, які є поверненням до життя на землі, від воскресіння померлих в есхатологічному значенні. Вже саме ім'я Яір має суто символічне значення і означає "того, хто пробуджує", відповідаючи словам Ісуса: "дитина не померла, лише спить". Подібне надавання імен героям оповідей про Ісуса було частою практикою у первісній християнській традиції. Жест припадання Яіра до ніг Ісуса, який є виразом благання про зцілення, аналогічний жесту жінки-язичниці (Мк. 7, 25), що мало вказати на рівні можливості юдеїв і поган в отриманні спасіння. Моментальна зміна ситуації під час отримання звістки про смерть дівчинки викликає різну реакцію героїв наративу. Посланці, які звіщають про смерть, впевнені у неможливості будь-якої допомоги, проте реакція Ісуса є несподіваною. Він ігнорує (дієслово parakouo тлумачиться як "зігнорувати", "не звернути уваги") звістку і заохочує батька до віри (pisteue) і відкинення страху (me fobou). Контраст між елементами, які вказують на смерть дівчинки (звістка, присутність плакальниць), і словами Ісуса про те, що вона

спить, Марк свідомо ввів для підкреслення панування Бога над смертю, яка вже переможена і не буде тривати більше, ніж сон. Не дивлячись на ритуальні приписи про чистоту, Ісус торкається тіла померлої і промовляє арамейську формулу talitha koum. Переклад цих слів на грецьку мову в тексті Євангелії не допускає думки, нібито вони мають магічне значення [221, с. 219–227].

Оповідання про воскресіння хлопця з невеличкої місцевості Наїн (Лк. 7, 11–17) має класичні елементи описів чудес оживлення померлих. В Євангелії Луки зустрічаємо типову для євангеліста інтерпретацію події: Ісус, зжалившись, звертається до матері померлого словами “не плач”; згадка про те, що померлий був єдиним сином вдови, ще більш підкреслює трагічність і безнадійність ситуації. Ісус не торкається тіла хлопця, а лише до мар (носилок), вшановуючи тим самим єврейські ритуальні приписи. Закінчення оповідання (“і віддав його матері”) Лука безпосередньо запозичив із Першої книги Царів (1 Цар. 17, 23). Це схиляє до думки про те, що євангеліст, будуючи текст про чудо воскресіння, орієнтувався на Старий Завіт [221, с. 173–174].

Воскресіння Лазаря (Іоан. 11, 1–45) не згадується у жодному з синоптичних Євангелій. Лазар називається приятелем Ісуса, однак, перш ніж відправитися до хворого, Ісус чекає три дні. Він радіє, що не зміг зашкодити смерті хворого Лазаря у Вифанії, аби свідки воскресіння увірували в Божу силу. Слова “якщо будеш вірувати, побачиш славу Божу” (Іоан. 11, 40) вказують про тісний зв’язок віри з чудом, яке має звершитися. Здійснення чуда поєднує молитву Ісуса до Бога з наказом, зверненим до померлого. Повернення Лазаря до життя викликає різну реакцію свідків, які перебували у домі Марії: одні увірували, натомість, інші пішли до фарисеїв, які на чолі з первосвящеником Каіафою виносять Ісусу смертний вирок [24, с. 113–119].

Автори наведених оповідей про воскресіння зазвичай використовують одну з наступних моделей: 1) певна близька особа померлого (родич або приятель) шукають допомоги у чудотворця; 2) чудотворець за власною

ініціативою здійснює воскресіння. Якщо перша модель властива старозавітним текстам, то друга характерна для елліністичних оповідань. У євангельських фрагментах застосовується обидві моделі [221, с. 174].

Наступною групою біблійних чудес є вигнання злих духів із людини, тобто екзорцизми. На відміну від давньогрецьких джерел, мотив боротьби екзорциста зі злим духом є досить розповсюдженим сюжетом в юдаїстичній літературі. В євангельських оповідях знаходимо віддзеркалення давньоєврейських уявлень про світ злих сил, які також знайшли своє місце в апокаліптичній та апокрифічній літературі.

Старозавітні уявлення про світ демонів накопичувалися з бігом століть, трансформуючись під впливом різних традицій. Відповідно, злим духам надавалися різні назви, найпоширенішими з яких були "Беліал" ("Беліар"), "сатана" ("диявол"), "Ангел знищення", "демон" тощо. Беліалом у деяких книгах Старого Завіту називали людину зі злою волею і поганими намірами. Особливо ця назва розповсюджується в Ізраїлі в часах вавилонської та перської неволі. Слово "сатана", яке семантично пов'язане з іменником "противник", може означати людину (2 Сам. 19, 23), що противиться волі Божій, або стосуватися ангела, який перешкоджає вчинкам, незгідним із волею Бога (Чис. 22, 4–6).

У відношенні до духовних істот сатана представляється як постать, що належить до "небесного двору". У Книзі Захарії (Зах. 3, 1) він виступає як обвинувач архієрея, звідки це слово закріпилося в юридичній мові для окреслення обвинувача. Подібну роль приписує йому Книга Іова (Іов. 1, 7–11), де сатана є противником людини (але не Бога), виявляючи зло людських вчинків і представляючи його Яхве.

Слово "диявол" є грецьким тлумаченням імені "сатана", означаючи "того, хто ділить".

Близьким за значенням до цих термінів є ім'я Мастема, розповсюджене в небіблійній єврейській літературі, котре означає ненависть. Під владою

Мастеми люди піддаються схильності до зла; за його допомогою трапляються нещастя.

Іншим варіантом окреслення злого духа був "Ангел-нищитель", що виводиться з бедуїнських вірувань. Вважалося, що цей дух спричиняє мор овець, внаслідок чого йому складали у жертву ягня, кров'ю якого окроплялися намети. Ангел-нищитель був також знаряддям у руках Яхве, прикладами чого є смерть тисяч людей під час бунту проти Мойсея й Аарона в пустелі (Чис. 17, 12–13) і триденна хвороба у середовищі ізраїльтян (1 Хр. 21, 14–15; 2 Сам. 24, 15–16) [221, с. 175–178].

Віра в демонів своїми коренями сягає месопотамських вірувань, згідно з якими вони були духами людей, що не встигли підготуватися до смерті, або тих, чиїх тіл не було поховано. Юдаїзм перейняв переконання про існування демонів, але відокремив їх від духів померлих. У Старому Завіті зустрічаємо демонів із різними іменами. Аваддон, що мешкав у Шеолі, був цілковито підпорядкований Богові (Іов. 26, 6; Одк. 21, 11). Інший демон Асмодей губив кожного чоловіка, який намагався зблизитися з Сарою, майбутньою жінкою Товита (Тов. 3, 8). Ім'я Азазел ("міцний Богом") походить від язичницького ідола Азізо, завданням якого мало бути пильнування арабських караванів у пустелі. Звідси походить єврейський ритуал на свято Йом Кіпур (День Спокути) посвячення Азазелу козла, на голову якого символічно складали провини народу та виганяли в пустелю (Лев. 16, 10–22).

Переконання про те, що язичницькі боги є порожнечею, нічим (elelim), виразилося в грецькому та латинському перекладах 5 віршу 96 псалма. Як у тексті Септуагінти, так і у Вульґаті язичницькі боги тлумачаться як демони. Таке розуміння підтримується і в Новому Завіті, коли описується проповідь Павла в Афінах. Стоїки й епікурейські філософи назвали апостола проповідником нових богів (daimonion), оскільки він проголошував віру в Ісуса та воскресіння (Діян. 17, 18) [221, с. 178–179].

На відміну від євангельських екзорцизмів, у текстах Старого Завіту міститься мало свідоцтв про боротьбу зі злими духами. Хоча й визнавалося

існування ворожих духів, проте їм не приділялося достатньої автономії. Не дивлячись на те, що злі духи могли шкодити людині, вони, втім, цілковито підпорядковувалися Богу. Причиною такого переконання біблеїсти вважають ідею радикального єврейського монотеїзму. Визнання ворожих і незалежних від Бога злих духів могло б призвести до їх вшанування зі страху перед помстою. Тому в багатьох фрагментах Старого Завіту можна натрапити на демонів, які дискутують із Богом (Іов. 1, 6–12), посилаються на Господа для впровадження незгоди між людьми (Суд. 9, 23) чи опанування людини (1 Сам. 16, 14–23). В останньому випадку, коли Бог посилає злого духа на царя Саула, Давид віддаляє його за допомогою гри на цитрі. Хоча тут і йдеться про певного роду екзорцизм, не можна його прирівняти до євангельських чудес, оскільки злий дух діє за Божим наказом. Два варіанти оповідання про перепис народу, який вчинив цар Давид, розпочинаються наказом, який у 1 Книзі Хронік (1 Хр. 21, 1–30) виходить від Сатани, а в 2 Книзі Самуїла (2 Сам. 24, 1–25) – від Бога, тобто та сама дія приписується Богу і Сатані. Серед персонажів Книги Товита виступає злий дух на ім’я Асмодей, демон смерті, який вбив сім чоловіків Сари, доньки Рагуїла [203, 180–181]. Вигнання Асмодея здійснювалося за допомогою своєрідного екзорцизму (Тов. 8, 2–3).

У II ст. до н. е. в юдаїзмі розвивається апокаліптична література. Апокрифи, що її представляють (Книга Еноха, Книга ювілеїв, Заповіт XII патріархів), містять розвинуту демонологію. В кумранському апокрифі до Книги Буття згадується дія злого духа, який упродовж двох років мучив фараона, не дозволяючи йому наблизитися до Сари, жінки Аврама. Є також згадка про екзорцизм, який здійснив рабин Ханін бен Доса, що нагадує євангельське оповідання про зустріч Ісуса з біснуватим [221, с. 181–182]. Єврейський історик Іосиф Флавій у восьмій книзі “Юдейських старожитностей” описує вигнання злого духа Єлеазаром, а також приписує силу вигнання злих духів царю Соломону, нібито обдарованому мистецтвом протидії злим духам і лікування людей [63].

У грецькій та римській літературі є мало описів вигнання злих духів. Як приклад найчастіше згадується опис екзорцизму, що вчинив Аполлоній із Тіани. Подібно до інших відомих чудотворців (Піфагор, Емпедокл), він належав до категорії "божих мужів" (theios anthropos або theios aner), чудеса яких були комбінацією харизми, магії і науки, а самі вони тішилися славою напівбогів. Аполлонію приписувалися різноманітні чудеса, як-от: зцілення, екзорцизми, воскресіння, охорона міст від чуми і землетрусів, врятування невинної людини від вироку смерті, визволення себе самого від кайданів. Згідно з переказом, чудотворець вигнав злого духа з афінського юнака, що винятково дивно поводився під час науки про жертовні напої. Зрозумівши, що юнака опанував демон, Аполлоній наказав злому духові вийти з нього. Після звільнення юнак ніби пробудився і захотів жити на взірець свого визволителя ("Життя Аполлонія Тіанського", IV, 20). Дослідники звертають увагу на вражаючу подібність згаданого опису екзорцизму до аналогічних оповідей у Євангелії (Мк. 5, 1–20; Мк. 9, 14–29) [303].

Отже, автори Нового Завіту у великій мірі запозичили демонологію зі Старого Завіту та юдаїзму. Євангелісти послуговувалися термінами як семітського походження (pneumata akatharton, pneuma poneron), так і запозиченими з грецького лексикону (daimon, daimonion). Євреї, що жили в часи Ісуса, не відрізняли виразно хворобу від опанування злим духом, приписуючи їх дії сатани або демонів. Певну різницю можна помітити у характері впливу злого духа: якщо у хворобі демони діють ззовні, то у випадках біснування вони опановують тіло людини "зсередини". Проявом біснування могла бути дивна поведінка людини (наприклад, поява незвичної фізичної сили в Мк. 5, 3–5 чи намагання звершити самогубство у Мк. 9, 22). Боротьба Ісуса зі злими духами зазвичай приймає форму діалогу в суворому тоні. Під час екзорцизмів він послуговується деякими жестами, якими користувалися інші чудотворці, такими, як накладання рук, дотик слиною чи гряззю тощо. Ісус не вживає магічних заклять чи формул. Згідно з розповсюдженим у стародавньому світі переконанням про те, що знання

імені ворога забезпечує панування над ним, Ісус часом питав демонів про їхні імена. На відміну від оздоровлень, у випадках екзорцизмів віра біснуватого не відіграє ролі [221, с. 183–187]. Значення екзорцизмів, котрі чинив Ісус, виявляться у полеміці з фарисеями: “А коли перстом Божим вигоню Я демонів, то справді прийшло до вас Боже Царство” (Лк. 11, 20).

Серед чудес, пов’язаних із природою, деякі екзегети розрізняють дві групи, відповідно до функції, яку вони виконують щодо людини: чудеса, які рятують від певної небезпеки, і чудеса, в яких людина обдаровується певним благом. Чудеса щодо неживої природи у Старому Завіті виступають передусім у подіях виходу євреїв з єгипетської неволі. Чудотворна сила, яку отримав від Бога Мойсей, виявилася в “єгипетських карах”, чудесному переході через Червоне море, випровадженні води зі скелі, появі манни і перепелів тощо. Чудесами супроводжувалося також захоплення вибраним народом Ханаану під проводом Ісуса Навина. Чудесними подіями представляються здобуття Єрихона, стіни якого розпадаються під звук труб та воєнного окрику (Нав. 6, 20), “затримання” сонця і місяця під час битви з амореями (Нав. 10, 12–13), а також перехід через Іордан (Нав. 3, 15–16). Об’єднання п’яти союзницьких військ, ворожих Ізраїлю, були переможені самим Яхве за допомогою “градового каміння”, наслідки чого були ще більш вражаючими, ніж чуда під час битви (Нав. 10, 11). Також у Книзі Даниїла подається два описи чудес, в яких людина рятується від небезпеки. В оповіданнях про визволення від левів (Дан. 6) чи з вогню розпаленої печі (Дан. 3) виражається переконання про те, що Бог є спасителем людини від різних небезпек, а жодна людина сама в собі не має чудотворної сили.

Чудеса, пов’язані з природними стихіями (чудове зішестя дощу завдяки молитві, втихомирення моря), відомі також в юдаїстичній літературі. Йосиф Флавій оповідає про кару, яка спіткала солдат Ірода I (40–4 до н.е.) під час спроби вдертися до царських поховань в Єрусалимі. Ірод нібито скористався з прецеденту свого попередника Гіркана II (43–40 до н.е.), який хотів збагатитися за рахунок скарбів в усипальниці царя Давида (1005–965),

однак втратив двох солдат, яких пожер вогонь, що вийшов зсередини (“Юдейські старожитності”, 16). Цей факт можна зарахувати до багатьох інших подій, які описують Божу кару за порушення заповідей у Старому Завіті. В іншому фрагменті “Юдейських старожитностей” (книга 9) розповідається про кару, яку поніс цар Осія (785–733), намагаючись порушити компетенцію священицького покоління левітів. Одягнувшись у священицькі шати, він пробував принести жертву. Однак коли володар розпочав ритуал, “порушилася земля, стіни святині розступилися, заблиснув на ній вогняний блиск сонця і впав на обличчя царя, на якого миттєво впала проказа. У тому самому часі поза містом, в місці званим Ероге, відділилася половина західного взгір’я і котилася чотири стадії, аж врешті затрималася у підніжжя східного взгір’я, давлячи царські шляхи і сади” [63].

У грецькій літературі є декілька описів, споріднених за змістом оповіданню про чудо у Кані Галілейській (Іоан. 2, 1–12). Існує згадка про щорічне перетворення води у вино в джерелах святині Діоніса під час фестивалів, присвячених цьому богові. Так само у контексті культу Діоніса в порожніх і запечатаних мешканцями Олімпії трьох котлах з’являється вино. Багато згадок описують панування богів і людей над вітром. Коли з гір Агригенту подув нездоровий для мешканців міста вітер, Емпедокл мав його втихомирити. Згідно з Цицероном, владу над вітрами і бурями мав також полководець Помпей [221, с. 191–192].

В Євангеліях зустрічається різноманіття чудес, пов’язаних із природою, які описують якісні або кількісні зміни матерії: перетворення води у вино (Іоан. 2, 1–12), втихомирення бурі (Мк. 4, 35–41), незвичне засушення фігового дерева (Мк. 11, 12–14, 20–25; Мт. 21, 18–22), розмноження хлібів (Мк. 6, 32–44; 8, 2–3), ходіння Ісуса і Петра по озеру (Мк. 6, 45–52), чудесний вилов риб (Лк. 5, 4–11; Іоан. 21, 1–14), знайдення дидрахми в рибі (Мт. 17, 24–27). Часто у наведених чудесах немає виразного прохання про допомогу. Трапляється, що саме звершення чуда є непомітним для свідків аж

до моменту констатації факту, коли вони реагують не тільки здивуванням, але й переживають страх [221, с. 192–193].

Єдиним чудом над природою, яке зустрічається в усіх чотирьох Євангеліях, є розмноження хлібів, що здійснив Ісус. Шість фрагментів, в яких описується це чудо (Мк. 6, 32–44; Мт. 13, 14–21; Лк 9, 12–17; Мк. 8, 1–10; Мт. 15, 32–39; Іоан. 6, 1–15) створюють певний клопіт для екзегетів, що дискутують про кількість описуваних згадуваних фактів: однієї, двох чи навіть трьох подій.

Отже, для запису подій, пов'язаних із чудотворною діяльністю Ісуса, автори новозавітних текстів використали літературні форми, властиві рабинським та еллініcтичним творам, де застосовується наступна схема опису чуда:

"1. Вступ. Вступні мотиви стосуються учасників події. З'являються: чудотворець; той, що шукає допомоги, хворий або хтось від його імені; свідки події, ентузіасти і противники чудотворця. Зав'язується дія оповідання.

2. Експозиція. Наступає характеристика нещастя. Підкреслюються розміри нещастя і описується неефективність спроб відвернення лиха. Згадуються жести і слова того потребуючого допомоги: уклін, проскинеза, прохання, благання про допомогу. Вказується поведінка оточення: недовіра, подив, критика, обурення, очікування. В екзорцизмах показуються різні способи самооборони демонів. Зображена також поведінка чудотворця: зворушення, співчуття, бажання відступлення, повчання та давання порад.

3. Реалізація. Суттєву роль у цьому місці відіграють дві групи мотивів: жест і слова. Найпоширеніші жести: дотик або подання руки, використання різних засобів, наприклад, слини. В словах можна помітити градацію: магічні формули, молитва, наказ. В екзорцизмах виступає мотив благання демонів про притулок для себе (чудотворець визначає час чи місце).

4. Констатація. Факт чуда оголошується одним із трьох способів: ствердження, що прохання було вислухане; інформація про подію, яка

відбулася; подання наслідку чуда, наприклад, людина, яка була хвора, “несе свою постіль”.

5. Реакція. Описується реакція осіб, що досвідчили чуда, і свідків події. Бенефіціари чуда виражають свій подив та подяку, хочуть нав’язати контакт із чудотворцем. Свідки реагують по-різному: від подиву до опозиції. Часто у цьому місці з’являється мотив винагороди за чудо. Реакція оточення може прийняти форму хоральної акламації, у якій всі виражають свій подив. В кінці міститься мотив пропаганди: “Звістка про це розійшлася…”, свідки “увірували” [93, с. 72].

Подібність євангельських описів чудес до античних аналогів схилила деяких авторів до створення оригінальних теорій, в яких особа Ісуса вміщувалася в конкретному історичному контексті. Г. Вермеш вважав Вчителя з Назарету єврейським харизматиком на зразок Хоні, який у I ст. до н. е. нібито спровадив дощ на палестинську землю, та Ханіни бен Доси (I ст. н. е.), які, як вважалося, мали безпосередній контакт із Богом і не потребували норм єврейського закону [310]. М. Сміт дивиться на чудеса Ісуса з перспективи його противників (Мк. 3, 20–30; Іоан. 8, 48), підтримуючи тезу давніх рабинів про те, що він навчився магії в Єгипті і, будучи одержимим Вельзевулом, оволодів духом Іоанна Хрестителя. Завдяки цьому Ісус міг звершувати свої чудеса та ряд інших незвичних практик [275]. Г. Твелфтрі відносить Його особу одразу до двох категорій: мага і харизматика. На його думку, Ісус належав до групи екзорцистів, які зціляли одержимих не магічними практиками, але надзвичайними якостями своєї особи на зразок пророків Старого Завіту, Авраама (Апокриф Книги Буття, 1 QapGen XX) чи Аполонія з Тіани [309].

Натомість, католицькі дослідники вказують на поважні різниці між чудесами Нового Завіту та небіблійними аналогами. Як стверджує М. Росік, концепція чуда в синоптичних Євангеліях значно відрізняється від пересічних поглядів на незвичні явища у I ст. Ця різниця має трояку натуру: по-перше, чудеса, які творив Ісус, не мають нічого спільного з магією і

магічними дійствами, що провадять до оздоровлення; також вони відрізняються від способів, технік і процедур, які вживали мандрівні чудотворці. Те, що Талмуд називає Ісуса "магом", вважає М. Росік, свідчить про брак розрізнення між магією та релігією, між вірою і забобоном. Ісус не використовує заклять чи магічних формул, незрозумілих людям, т. зв. "варварської мови" (rhēsis barbarikē). По-друге, чудесам Ісуса завжди товаришувало спасенне слово; будучи формою актуалізації царства Божого, чудо підтверджувало Христове вчення. Врешті, в новозавітній концепції велике значення приділяється вірі як з боку людини, через яку Бог здійснює чудо, так і з боку того, кому воно адресоване [221, с. 155–156]. Новозавітні описи чудес мали виразний історично-спасенний та христологічний характер. Чудеса (знаки) Ісуса були підтвердженням його місії (Діян. 2, 22); пізніші чудеса апостолів мали подібну функцію: об'являли спасенну силу воскреслого Христа і підтверджували автентичність апостольського служіння (Мк. 16, 20; 1 Кор. 2, 4).

Подібності сюжету та лексично-стилістичні збіжності, на думку Р. Бартницького, ще не свідчать про залежність євангельських текстів від небіблійних джерел. Теорія запозичень з античних та юдаїстичних аналогів не може підтвердитися, оскільки хронологічно згадки про чудеса Аполлонія у Філострата (III ст. н. е.), Ханіни Бен Доси і Хоні у Мішні (V–VI ст. н. е.) були записані значно пізніше, ніж Євангелія. Тому припускається, що автори євангельських текстів могли послугуватися вже прийнятою схемою оповідання для кращого їх розуміння читачем. "Життєпис" Аполлонія містить легендарні й нереальні сюжети, чого, як вважає Р. Бартницький, немає в євангельських оповідях. Також на відміну від Аполлонія, який нібито наказав каменувати старця, Ісус ніколи не чинив шкоди людям [93, с. 73].

Автори канонічних Євангелій досить стримано описують чудеса Ісуса у порівнянні до апокрифічних творів. У християнській апокрифічній літературі знаходимо велику кількість описів чудес, які здійснив Ісус у дитячому віці. З'явилися вони у зв'язку з потребою висвітлення ранніх років

Його життя, представити чудотворну міць від самого дитинства. Намагання апокрифічних авторів наділити чудотворною силою Ісуса-дитину має аналоги у різних міфах: Геракл, будучи ще немовлям, задушив двох величезних змій; в індійських оповідях малий Крішна перемагає демонів, поглинає пожежу. Ісус, будучи малим хлопцем, з точки зору вихованих на подібних міфах людей, також мусив володіти чудотворною силою [25].

“Євангеліє від Томи” (II пол. I – I пол. II ст. н. е.), або “Євангеліє дитинства від Томи”, буквально зіткане з чудес малого Ісуса. “Воно є не просто захоплюючим оповіданням, а в ньому ясно простежується теологічна направленість”: чудеса представляються як знамення майбутньої публічної проповіді й діянь. Зміст цього твору, як вказують дослідники, безсумнівно піддався впливу гностичних вчень, в яких не визнавалася людська природа Христа. Перші епізоди “Євангелія” присвячені дивовижним подіям, в яких супротивники Ісуса поносили кару за різні, у тому числі дрібні “провини”: хлопець, який штовхнув Ісуса, помирає; сліпнуть люди, що прийшли поскаржитися на нього Іосифові; всихає інший хлопець, який розлив воду, котру набрав малий Ісус, тощо. Майбутній засновник християнства представляється всемогутнім, грізним, мстивим і жорстоким божеством. Проте у наступних фрагментах з’являються чудеса зцілення і воскресіння. Так, аби довести свою невинність у смерті хлопця, який впав з даху, Ісус оживлює його та примушує засвідчити на власну користь. Також рятує від смерті сусіда, що тяжко поранив себе сокирою, зціляє Якова, якого вкусила отруйна змія. Вчитель, який визнав надзвичайну мудрість малого Ісуса, побічно спричинився до воскресіння свого колеги, що необачно вдарив хлопця і за це був покараний смертю. Таким чином передається ідея не тільки кари за провини, але й милості, прощення [25]. Образ Ісуса, представленого в апокрифах, не відповідав духові віровчення Церкви, що стало однією з причин відсутності апокрифічних євангелій у біблійному каноні.

Не можна заперечити впливу старозавітної та античної (як рабинської, так і елліністичної) літератури на євангельські канонічні тексти. Передусім у євангельських описах чудес помітно відображення давнього міфологічного світогляду. З іншого боку, на відміну від старозавітної традиції, в Євангеліях бачимо значне звуження обсягу розуміння чуда як надзвичайної події до вчинків, котрі здійснював Ісус і Його учні в Його ім'я.

Отже, чудеса, представлені в канонічних Євангеліях, є знаками, які вказують на прихід Царства Божого, об'являють божественну природу Ісуса, пробуджують віру у Нього, а водночас вимагають віри. Н. Т. Райт у своїй праці "Воскресіння Сина Божого" робить такий висновок: "Своїми чудесами Ісус показує, що месіанське Царство, провіщене пророками, прийшло в Ньому Самому (Мт. 11, 4 наст.); Він звертає увагу на Самого Себе і на Благу Звістку, яку Він втілює. Він викликає захоплення і благоговійний страх, який змушує людей запитувати себе, хто Він (Мт. 8, 27; Мт. 9, 8; Лк. 5, 8 наст.)" [50, с. 1268]. Чудеса вимагають відповіді віри і навернення тих, до кого вони були скеровані (Мт. 11, 20–24). З іншої сторони, надмірний акцент на чудеса виявляє недосконалість віри (Іоан. 10, 38). Відкинення чудес людьми є наслідком духовної обмеженості або пихи (напр., Іоан. 6, 15. 26; 5, 16), а вимагання знамень із метою "спокушування Ісуса" залишаються без відповіді (Мт. 4, 2–7; 16, 1).

Центральною за значенням євангельською подією, яка не має жодних аналогів у Старому Завіті, є воскресіння Ісуса Христа [50], факт якого згадується в чотирьох Євангеліях, Діяннях апостолів і Першому посланні апостола Павла до Коринтян. Для окреслення цієї події в новозавітних текстах використовується термін "знамення" (semeion), проте у визначенні її як чуда є розходження. Наприклад, якщо протестантський теолог Н. Гайслер називає воскресіння Христа "найвеличнішим чудом з усіх" [17, с. 1053], то переважна більшість католицьких авторів (напр., П. Тернант, С. Лонгкаммер) утримується від такої термінології, розрізняючи знаки, котрі вчинив Ісус (тобто, чудеса), і Його воскресіння з мертвих. Воскресіння Христа виступає у

них як “спасенне діяння”, “пасхальна подія”, “знамення” [55, с. 401–403; 181, с. 24], але не називається чудом, обґрунтування чого представлено у підрозділі 3.2 “ Застосування семіотичних категорій у сучасній католицькій теорії чуда”.

2.2 Чудо в філософсько-богословській думці Августина та томістській традиції

Необхідність богословського систематичного тлумачення біблійних чудес, розкриття їхньої специфіки, функцій та ролі в християнському житті ставало щораз актуальнішим завданням для богословів. З одного боку, критика християнської віри антицерковними авторами, а з іншого – потреба у ґрунтовному раціональному поясненні надзвичайних феноменів, спряли появі філософсько-богословських теорій чуда в середньовіччі. Найбільший вплив на подальшу католицьку думку мали концепції Августина і Томи Аквінського.

До IV ст. у ранньохристиянській літературі та творах отців Церкви не приділяється особливої уваги до тематики чудес. Якщо у полеміці з юдеями необхідно було довести сповнення в особі Христа месіанських обітниць Старого Завіту, то в ставленні до язичників з’явилася потреба в обґрунтуванні божественного походження християнської доктрини. Невелика увага щодо проблематики чудес пояснюється історичними факторами. По-перше, аргумент, за допомогою якого на підставі чудес спростовувалися язичницькі практики, здається сумнівним: християнські чудеса вважалися антицерковними авторами також магічними дійствами і були нагодою до невластивої їх інтерпретації. Так, Фронтон із Цирти, Лукіан із Самосати, Цельс, Порфірій, Гієрокл та інші античні автори пояснювали чудеса Ісуса й апостолів магічною силою [258, с. 25]. По-друге, християнські апологети не мали мети створити систематичну теорію аргументації, але у

своїх працях намагалися дати відповідь на конкретні закиди чи труднощі. Врешті, багато творів християнських авторів перших століть, які могли стосуватися нашої тематики, не збереглися.

Незважаючи на відсутність спеціальних творів про чудеса, володіємо багатьма короткими фрагментами, пов'язаними з тематикою чуда у різних ситуаціях і контекстах. Апологети та отці Церкви II ст. продовжують біблійний спосіб аргументації. Головні ідеї ранньохристиянських письменників стосовно чуда зводилися до трьох основних категорій: таємниця (mysterion, sacramentum), педагогія (paidagogia), а також, не в останню чергу, спасіння (soteria). Зазначені ідеї взаємопов'язані й перебувають у взаємній залежності. Під таємницею в давньохристиянській думці передусім розуміється об'явлення Божої економії в історії спасіння. Бог відкривається людям особисто або опосередковано через свої діяння, які свідчать про його велич, мудрість, добро, милосердя, або через своїх посланців (ангелів, пророків), таким чином об'являючи їм Свої наміри стосовно людей. Центральною подією спасенного плану Бога було пришестя у світ Божого Сина, який мав спасти світ від гріхів і неволі сатани. Підготовка до пришестя Сина Божого вимагала особливої педагогії, яку Бог здійснює через своїх представників. Педагогія реалізувалася шляхом заклику до вірності Богу, а також інтерпретації подій історії у світлі віри. Центральною ж ідеєю ранньохристиянської думки була ідея спасіння, яка становила сенс об'явлених Богом істин. Ідея спасіння розгорталася поступово в історії вибраного народу і реалізувалася через "dicta et facta Dei", тобто слова і потужні Божі діяння [258, с. 26]. Господь спасав власним словом, а особливо – у значущих історичних подіях. Отже, чудо, подібно до інших діянь Божих, належить насамперед до Божої економії спасіння. Тому стародавніх християнських авторів цікавила не стільки проблема відношення чудес до сил природи, але той факт, що чудеса належать до спасенного плану Бога, діються згідно з Його волею, передбаченням і рішенням. Відповідно до

такого розуміння, можна твердити, що чудо має теофанійний характер, тобто об'являє Бога, який діє "тут і тепер" для блага людини.

Знаменитий апологет Оріген (185–254) розуміє чудо у потрійному вимірі, подібно як кожне таїнство або Божий чин: зовнішній (матеріальний) вимір, внутрішній (духовний) та есхатологічний, до якого скеровані два попередні (Проти Цельса, 2) [43; 258, с. 28]. Чудо скеровує нас на остаточне, кінцеве сповнення усього творіння в Богові. На педагогічну функцію чуда вказували також Климент Александрійський, Іларій з Пуатьє, Григорій Ниський. Божа педагогія у творах згаданих авторів виражається в чудесних діяннях, а одночасно є реалізацією спасіння людства. Якщо спочатку Бог рятує вибраний народ від різного роду зовнішніх нещасть (наприклад, хвороб, голоду і т.п.), то згодом спасіння все більш стосується духовного виміру людини. Фізичне спасіння було знаком есхатологічного духовного спасіння, тобто визволення від влади гріха і сатани усієї людини. Цей педагогічно-спасенний аспект чуда помітили також Афінагор, Татіан, Юстин, Іриней, Тертулліан, Афанасій Александрійський, Григорій з Назіанзу та ін. [258, с. 29]. У їхніх творах помічаємо прогресивний напрямок реалізації спасіння через діяння Бога (також і чудеса), вершиною якого стає втілення Божого Сина. Гостро акцентується тотожність Логосу, що спричинився до створення світу, з Месією, спасенні чудеса якого є аналогом першого творіння.

Чудеса Ісуса також підтверджують його божественність. Він чинить спасенні знаки завдяки божественній силі, керуючись власною волею і Своїм могутнім словом. Той факт, що чудеса Ісуса завжди слугували спасенним і доброчинним цілям, а не для особистої користі, для апологетів було критерієм автентичності й істинності чудес Спасителя, на відміну від інших "чудес демонів" чи язичницьких цілителів (твори Іринея, Тертулліана, Арнобія) [320, с. 30].

Аврелій Августин (354–430) став першим богословом у християнській старожитності, який поважно підійшов до проблеми чуда, яким називав

“величний, надзвичайний факт, що перевищує можливості (природи – *А. П.*) і є несподіваним для особи, яка ним дивується” [88]. Як зауважив М. Вінкельман, власне августинівське поняття чуда, а також виділення функцій, пов’язаних із ним, стали підставою для всієї подальшої філософської та теологічної рефлексії над проблематикою [316, с. 32].

До певного часу відношення Августина до чудес у сучасному йому християнстві було досить скептичним. У творах “De vera religione” (“Про істинну релігію”, 387–391) і “De utilitate credendi” (“Про істинну релігію”, 391) він стверджував, що необхідність у чудесах була актуальною лише у первісній Церкві. Оскільки віра була тоді ще досить слабкою, а вплив християнства – незначним, то чудеса мали обумовлювати швидкий розвиток віри у божественність Христа. Відповідно, через видимі чудеса Бог провадив людей до невидимої божественної реальності, завдяки чому започатковувалася і динамічно розвивалася віра як в індивідуальній, так і у суспільній площинах. Згодом, у часи самого Августина, на його думку, необхідність у чудесах відпала, оскільки християнство вийшло з зародкового стану на новий, вищий щабель розвитку. Звідси теолог робить висновок, що у сучасному йому світі чудес бути не може. У протилежному випадку вони стали б буденними та нецікавими явищами. Самі чудеса Августин спочатку вважав фактами другорядними, що були свого роду свідченнями духовної слабкості людини, яка вимагає підтвердження віри незвичними явищами. Отже, чим більшою є віра християнина, тим менше він шукає чудес для підкріплення своєї віри [312, с. 145; 316, с. 5–16].

Невдовзі позиція Августина відносно чудес зазнала суттєвих змін у зв’язку з численними чудесними зціленнями, які нібито відбувалися поблизу поховань мучеників. Мислитель, який на той час вже був єпископом, не тільки ствердив дійсність багатьох чудес, але й почав відсилати хворих на могили мучеників та розпорядився про реєстрацію усіх чудесних явищ у спеціальних “Libri miraculorum”. Як наслідок, богослов визнав цінність і

значення чудес у Церкві як важливого свідоцтва істинності християнства [258, с. 37–38].

Спроби зрозуміння сутності чуда в думці Августина породили цілу дискусію, головною проблемою якої стало таке питання: чи, згідно з Августном, чудо є явищем натуральним, чи, скоріше, треба його розглядати як факт, що походить виключно від Бога. Так, Й. Мартін, посилаючись на "De utilitate credendi" ("Про істинну релігію") та "De Trinitate" ("Про Трійцю"), стверджує, що чудо в теології Августина саме по собі не має нічого надприродного. Подібно, як і всі інші природні явища, чудо походить від Бога, відрізняючись від суто натуральних явищ тільки такими дрібницями, як спосіб проявлення чи представлення [186]. Подібно й А. Луазі не бачить значних різниць у фізичній структурі чудесних та природних процесів, які однаково є наслідками Божого волевиявлення. Звісно, якоюсь мірою чудо перевищує очікування свідка, але de facto дійсним його творцем, згідно з А. Луазі, стає віра [180]. Ще радикальніше до психологічного аспекту концепції Августина віднісся О. Сабатьє, інтерпретуючи чудо як явище, що може здивувати людину тільки унаслідок незнання дійсних причин; за своєю ж суттю воно залишається виключно природним фактом [263, с. 75]. Е. Леруа зауважує, що Августин вбачає незвичність чудесного явища не в емпіричній стороні, але тільки у його релігійному значенні. Зазначений автор аргументує свою думку тим, що Августин ставить великий акцент на значенні чудес, їх релігійному контексті і тісному відношенні до Одкровення, символами якого вони є [174; 175]. Ідею онтологічної тотожності чудес із природними явищами підтримали й деякі інші дослідники, чим значно вплинули на утвердження такого, а не іншого розуміння концепції Августина [311; 312].

Аналізуючи вище представлені погляди, М. Русецький робить висновок, що їхні автори використали досить обмежений матеріал, концентруючись лише на філософії природи Августина (III книга "De Trinitate" та "De Genesi ad litteram"), не беручи до уваги повну (зокрема

теологічну) спадщину мислителя. Августин відрізняв у природі два різновиди феноменів: натуральні явища та явища надзвичайні. В обох випадках джерелом їхнього виникнення є Бог. Проте існує різниця способу виникнення феноменів. Натуральні явища виникають завдяки Богу через певні, встановлені природні закономірності, які Він встановив, натомість, надзвичайні феномени, тобто чудеса, з'являються унаслідок безпосереднього втручання Творця у природні процеси [258, с. 39]. Емпірична різниця між феноменами полягає у тому, що перший різновид явищ (природних, як-от, зміна дня і ночі, пір року) не викликає у пересічної людини подиву та глибших роздумів. Існують також інші явища (скажімо, затемнення сонця або місяця, поява комет), що виникають досить рідко та дивують свідків через незнання причин, які ними керують. Подив людини зменшується у процесі пізнання механізмів, закономірностей і причин появи цих феноменів.

Із появою натуральних явищ Августин пов'язує наявність спільного для речей коду – semina ("насіння", "зародки"), категорії, запозиченої від стоїків й Анаксагора. Феномени розвиваються відповідно до певного внутрішнього механізму, який обумовлює всі натуральні процеси без спеціальної інтервенції Бога. Керівна роль Бога у всесвіті полягає в тому, що він вмістив у вищезгадані феномени потенційність, яка у відповідних умовах переходить в акт реалізації згідно з божественною волею.

Окрім цих "насінь", властивих вегетативній і тваринній формам життя ("rationes seminales"), існує інша група зародків, онтологічно перших, які випереджують та обумовлюють початкову стадію процесу дії вищезазначених звичайних зародків. "Насіння насінь" – це перші, потенційні, потужні і таємничі сили, які актуалізуються під впливом волі Бога: "Творець же цих невидимих насінь є Сам Творець усіх речей, оскільки щоб не являлося нашим очам через народження, все має начало свого розвитку в сокровенних насіннях і від них, ніби від вихідних правил, отримує приріст необхідної величини й різницю у вигляді". Августин допускає можливість

делегування Богом цієї сили ангелам або певним людям. Так він пояснює можливість творення чудес Богом через посередників [1, с. 107–109].

Августин вказує на те, що Бог не може діяти усупереч природі, яку Сам створив. Чудесні феномени суперечать не самій природі, а, радше, нашим відомостям про неї. Тому невластивим є використання людських критеріїв можливості чи неможливості щодо появи таких феноменів. Єдиним їх поясненням може бути тільки теологічний аргумент – Божа мудрість і знання [258, с. 41]. Ані обмежений людський розум, ані сама природа не можуть обумовити божественного діяння. Отож, чудо належить не до природного, а до релігійного (теологічного) порядку.

Августин підкреслював особливу роль, яку відігравало чудо в історії спасіння. З одного боку, воно є вираженням спасенного плану Бога та Його реалізацією, з іншого ж – серйозним аргументом, який обґрунтовує ту ж саму історію, виступає у головних її моментах і, таким чином, саме отримує теологічне значення. Як таємниця, чудо не може бути до кінця пояснене не тому, що людині бракує знання, але у зв'язку з його трансцендентним, божественним походженням. Чудо, яке супроводжує певні фізичні явища, може бути розпізнане тільки під впливом благодаті [258, с. 42–43].

З іншої сторони, Августин фактично зрівняв значення чудесних і натуральних феноменів, а навіть підкреслив вищість усього творіння над окремими чудовими явищами, не дивлячись на те, що останні привертають увагу людини набагато більше. Цю думку християнський мислитель проілюстрував декількома прикладами зі Старого та Нового Завітів: чудо цвітіння палиці Аарона у порівнянні до нормального повільного росту та розвитку рослин; чудо розмноження хліба, яке здійснив Ісус для насичення народу у відношенні до його нормального заквашування і підняття; чудо перетворення Ісусом води у вино в Кані Галілейській у зіставленні до природного росту винограду; врешті, він порівнює чудо воскресіння мертвого з народженням дитини. В цих випадках біблійні чудеса поступаються звичайним природним, фізичним процесам в онтологічному

значенні, але характеризуються більшим психологічним ефектом і теологічним значенням для людини-свідка. Отож, “коли такі речі відбуваються так, що вони подібні до безперервного потоку речей, що вічно плинуть і переходять звичайним чином від сокровенного до очевидного і від очевидного до сокровенного, вони називаються природними. Коли ж вони для вмовляння людей подаються за допомогою невиданої зміни, то називаються чудесами”. Таким чином Августин доходить до неочікуваних висновків: Всесвіт, природа також є чудом. Чудеса у вузькому розумінні тільки вказують на істинне чудо творіння, вчать захоплюватися ним [1, с. 105–106]. Чудо не є ціллю само по собі, але має завдання сповістити про спасенні наміри Бога. Категорія значення становить необхідний елемент чуда, без якого незвичне емпіричне явище перестало б бути чудесним. Августин розумів чудо як знак, хоча й рідко використовує це поняття для визначення чуда. Значення, а не емпірична характеристика явища, дає змогу розрізняти християнське чудо й інші дивовижні релігійні (язичницькі) явища [258, с. 45].

Августин підкреслює тісний взаємний зв’язок між чудом та Одкровенням. З одного боку, чудеса підтверджують вчення, а з іншого – вчення підтверджує істинність чудес. Послання, зміст чуда має повністю відповідати об’явленим істинам; в іншому випадку, незалежно від незвичності феномену, його слід відкинути як щось фальшиве, що вчинив демон або Антихрист. Чудо і слово Бога є ніби двома аспектами однієї реальності (події), яку вони інтерпретують у властивий собі спосіб [258, с. 46].

Як і в апологетичній літературі, чудо в Августина вказує на божественність Ісуса Христа, який є повнотою Божого об’явлення. Старозавітні пророцтва, що стосувалися пришестя Месії, були підтверджені багатьма Його чудесами. Для порівняння Августин пригадує спроби обожнити постать Ромула, засновника Риму, який не вчинив жодних знаків, які мали б підтвердити його божественність [258, с. 47].

Чудо провадить не тільки до віри, але й до культу та прославлення Бога, який у Своїх діяннях виявляє міць, мудрість і доброту. Хоча в об'явленій релігії (юдаїзм, християнство), подібно як і в язичницьких віруваннях, чудо веде до культу, але, на відміну від явищ у язичницьких віруваннях, не має примусового характеру. Істинні чудотворці, діючи від імені Бога, не можуть приписувати собі славу, пов'язану з чудом. Навпаки: найвищою метою чуда, здійсненого через посередників, має бути прославлення Бога. З іншого боку, чудеса оберігали обраний народ (а часом і сусідні народи) від ідолопоклонства та політеїзму. Наслідком досвідчення чудесного явища має стати жертва істинному Богу, прикладом чого є відмова апостолів Павла та Варнави від прийняття жертвоприношень від мешканців Лістри (Діян. 14, 8–18) [258, с. 47–49].

Вищезгадані ідеї Августина увійшли в історію богословської думки під назвою психологічно-релігійної концепції чуда. Як і більшість представників патристики, єпископ Гіппона перебував під впливом платонізму, що також знайшло своє місце у рефлексії над чудом: видимі, емпірично сприйняті феномени (також чудеса) мають початок у невидимих Божих ідеях, названих зародками і зародками зародків (говорячи словами Х. Севериняка, "фундаментальним генетичним кодом") природи [268, с. 280–281].

У період середньовіччя можна простежити розшарування християнської релігійності на ортодоксальну, згідну з догматикою Церкви, та народну, що включала також язичницькі практики. Ж. Ле Гофф, розрізняючи поняття язичницького "чудесного" (mirabilis), християнського "чудотворного" (miraculosus) та згубного і диявольського magicum, відводить суто християнському розумінню чуда досить обмежене місце у багатій сфері надзвичайних явищ середніх віків. Але якщо у ранній період (з V по XI ст.) можна зауважити намагання Церкви придушити язичницьке чудесне або трансформувати його в явище іншого порядку, то пізніше (XII–XIII ст.) воно все глибше проникає у вчену культуру. Чудесне слугувало противагою буденного, що виразилося в тенденції формувати світ "навиворіт", у пошуку

тілесних втіх, ефекту непередбаченості нових вражень, ставши, таким чином, своєрідною опозицією християнському більш раціональному гуманістичному світогляду, де автором чуда завжди є Бог. Церква ж, намагаючись відтіснити чудесне до царини забобонів, була вимушена чітко розділити вищезгадані поняття [34].

Особливою рисою середньовічної "народної релігійності" став культ святих-чудотворців, який проявлявся в обрядах зцілення біля могил або з використанням мощів, інших реліквій тощо. Характерно, що "уявлення про чудо, святість, християнське благочестя в інтерпретації носіїв масової, народної культури (…) виразно відрізнявся від офіційних". Чудотворство в середні віки стає найбільш привабливою рисою святих в очах віруючих, що можна пояснити "загальною і нездоланою потребою в чуді", головним чином, чудесному зціленні. Оскільки ж уявлення багатьох звичайних віруючих про чудеса були далекими від богословських концепцій таких церковних авторитетів, як Августин, розуміння знаків Бога часто не співпадало з християнською доктриною. Як влучно помітила Ю. Арнаутова, "принципова різниця "праведних", "істинних" чудес (miracula) від язичницького чародійства (maleficia) залишалася надбанням лише теологічної думки чи не впродовж усього середньовіччя". З'являється тенденція до надавання чудесам більш буденного і прагматичного сенсу, зведення їхньої функції до заспокоєння звичайних людських потреб у земному житті. Дані про зцілення з хвороб охоплюють близько 90 % інформації про чудесні факти. Ще з III ст. н.е. у свідомості християн існувало переконання про необхідність лікування шляхом молитов і сповіді. Серед засобів, які застосовували люди, що мріяли про чудесне зцілення, були не тільки прощі й відвідування поховань святих, але й відверто язичницькі ритуали, що свідчить не стільки про чисті релігійні переконання, скільки про намагання повернутися до здоров'я якомога найбільш доступним і ефективним шляхом. Також з'являється тенденція до наділення святих чудотворців прерогативами Бога, значного перебільшення їх тавматургійної

діяльності, появи “договірних” відносин між віруючими з Богом, а також святими. Від XII ст. можна прослідкувати процес “спеціалізації” святих, що призвело до створення своєрідного пантеону небесних покровителів, що сприяли у різних життєвих справах. Можна погодитися з думкою Ю. Арнаутової, що такий “рівень масової свідомості відповідає архаїчній міфологічній картині світу, і власне тут треба шукати “історичні корені” тих форм, які увібрав культ святих у буденному житті” [7].

Необхідно зупинитися на підході схоластів до проблеми чуда, котра знайшла найповніше вираження в поглядах Томи Аквінського, але це стало можливим завдяки його знайомству зі спадщиною своїх попередників і сучасників.

Першим схоластичним автором, який почав розвивати погляди Августина, був Ансельм Кентерберійський (1033–1109) – один із творців схоластики і представник реалізму, автор так званого “онтологічного аргументу” [12]. Ансельм підтримував ідею пріоритету віри над розумом, хоча й не був прихильником фідеїзму, оскільки не виключав розуміння істин віри (“fides quaerens intellectum”). Відкидаючи як крайній фідеїзм, так і раціоналізм, він тримався середини, стверджуючи, що між ними не може бути протиріччя. Однак віра, будучи нормою пізнання, посідає пріоритетне місце, даючи підставу для пізнання та розуміння реальності.

Ансельм започаткував середньовічну рефлексію над чудом, в якій підкреслювалася так звана діюча причина. Мислитель вважав, що у світі діє три причини: природа, воля творіння та Бог. Оскільки Бог є діючою причиною усієї реальності, він є також причиною незвичних фактів, які називаємо чудесами і які цілковито залежать від своєї причини [87].

До августинівського напрямку мислення належав також П’єр Абеляр, який, подібно Ансельму, відстоював несуперечність віри і розуму. Чудо для філософа було підготовкою до віри і свідчить про могутність, велич та мудрість Бога. Проаналізувавши біблійні чудеса, він стверджує, що чудо має силу та здатність пробудження віри у свідків [77].

Бернард, засновник містичної концепції чуда, відкидав цінність науки, філософії та теології, вважаючи, що вони не ведуть до безпосереднього пізнання Бога. Пріоритет віддавав містиці як особливому різновиду духовного досвіду, в якому чудо, пережите завдяки благодаті, мало стати предметом контемпляції, можливістю особливого контакту з Богом [100].

Спроби синтезу схоластичної та містичної концепцій чуда можна помітити у працях Гуго де Сен-Віктора, Вільгельма з Оверні, Ришара де Сен-Віктора, Олександра Гальського та Бонавентури.

Олександр Гальський звернув увагу на незвичність чудесних явищ, однак вважав, що вона полягає не в рідкості чудес, а в опозиції до законів природи. Перекладаючи августинівську концепцію на мову метафізичних понять, він виділяє у феномені чуда два наступні елементи: arduum – дієва причина, вища від усіх причин натуральних (факт Божого походження чуда), insolitum – опозиція до природних процесів, praeter spem – можливість інтервенції у світ природи ненатурального порядку. Можна помітити, що тут міцно акцентується мотив Божої могутності, який займе чільне місце у томістській концепції [258, с. 77].

Інший представник неоавгустинізму XIII ст. Бонавентура намагався синтезувати думку Аристотеля з платонівсько-августинівською філософією. Він звернув увагу на особливе значення благодаті у процесі пізнання Бога та містичного досвіду. Зародки речей він розумів як принципи, в які Бог втілив власні думки. Чудо можливе або як наслідок самостійного розвитку цих зародків, або під впливом безпосереднього божественного імпульсу. Приймаючи можливість чудес contra naturam (в опозиції до природи), він більше значення надавав явищам supra naturam, які вважав чудесами у властивому значенні. Якщо чудеса contra naturam можуть бути вчинені природою, але в інший спосіб, то чудеса supra naturam для природи є неможливими як такі [102].

Послідовники августинізму, в опозиції до представників томізму, відстоювали роль свободи волі, а також приділяли велику роль вірі людини,

яка є свідком чуда у контексті цієї проблематики. Генрих Гентський розвиває ідею, згідно з якою чудо не може служити матеріалом для творення силогізмів, оскільки воно є конкретним знаком Божого діяння. Чудеса не демонструють могутності Бога, але допроваджують людину до особового контакту з надприродною реальністю. У такому розумінні вони стають формою й актуалізацією Одкровення. Найвищою підставою для віри є не певні явища, але особа Ісуса Христа, Який діє або через своїх свідків (проповідників), або через чудеса. Чудо має об'являти Бога (Христа) в знаках, і тільки у такому відношенні може бути мотивацією для віри. Однак це не означає, що за допомогою чудес осягається очевидність вірогідності Об'явлення; чудеса не можна назвати формальною причиною віри, адже уступають це місце особі Ісуса Христа – найвищому авторитету Бога, який об'являється. Чудо є вірогідним аргументом, який може лише схилити людину до віри. Через розум чудо здатне вплинути на волю людини, яка завжди залишається вільною у своєму виборі. Воля не може бути детермінованою до вірування в істини Одкровення; в протилежному випадку, примушена чудесами віра не мала б жодної заслуги, а навіть втратила б характер розумного, свідомого і розсудливого акту [258, с. 81–82].

Певною оригінальністю думки щодо відношення поняття чуда до віри відрізняється Іоанн Дунс Скот, який намагався примирити августинізм із томізмом. І. Д. Скот визнавав пріоритет віри й волі над розумом, а також інтуїції над абстракцією. Воля характеризується автономією у відношенні до розуму, тому її акти не залежать безпосередньо від пізнання.

Відрізняючи віру натуральну від віри надприродної, І. Д. Скот вказує на те, що спочатку чудо є мотивацією до віри натуральної. Вона не є досконалою, оскільки не виникає з любові. Тільки трансформація віри натуральної в надприродну під впливом благодаті змінює погляд людини на чудо, яке від цього часу розглядається у христологічному вимірі, опиняється в контексті економії спасіння як маніфестація Божої любові. На безпідставність томістського уявлення про чудо як своєрідного доказу

релігійних істин вказували також В. Дуранд та Г. Терренi, захищаючи автономію та свободу акту віри людини [258, с. 84–86].

Символом католицької філософсько-богословської думки стала теологічна рефлексія Томи Аквінського (1225–1274), вчення якого впродовж століть характеризується спробою синтезувати арістотелізм із положеннями християнської догматики. "Очищуючи" філософію Аристотеля від "недоречних", із точки зору церковного вчення, ідей, цей середньовічний мислитель використовує його думку в апологетичній аргументації.

Тома Аквінський стверджував безсторонність Бога, а також Його незалежність від впливу зі сторони світу. "Божественна любов полягає лише в тому, що Він дарує нам блага, не відчуваючи при цьому жодної пристрасті чи емоції. Буття Бога повністю самодостатнє, незалежне від світу і нічого від нього не отримує" [10, с. 379]. Тома тільки частково перейняв перипатетичну ідею бога як першого двигуна, однак відкинув думку про те, що він не втручається в справи окремих речей; у протилежному випадку ця ідея суперечила б християнському вченню про Боже провидіння. У такому контексті питання безпосереднього божественного походження чуда не може бути розв'язане за допомогою арістотелівської теології. Однак це не заважає Томі запозичити поняття вторинної (інструментальної) причини для пояснення походження чуда. Такою причиною можуть бути різноманітні природні сили: фізичні, біологічні, психічні чи духовні [258, с. 98–99].

Варто згадати й інших мислителів, які вплинули на думку Томи як у позитивному, так і в негативному розумінні. По-перше, томістська теорія чуда була реакцією на міркування арабських коментаторів Аристотеля – Ібн Сіни та Ібн Рушда, які твердили, що чудо не може бути безпосередньою справою чи бажанням зі сторони Бога; воно є ефектом дії найнижчого розуму і має натуральне походження, відрізняючись від інших явищ виключно своєю формою. Ібн Рушд вважав, що Бог цікавиться виключно загалами чи ґатунками й не приділяє жодної уваги одиничним речам. Окрім цього, чудо не є предметом зацікавлення філософії, але належить до царини релігії, тобто

найнижчої – на його думку – форми знання. Менш радикальною була концепція єврейських середньовічних філософів Авіцеброна та Мойсея Маймоніда, що становила синтез старих юдаїстичних доктрин із платонівськими, аристотелівськими та неоплатонівськими ідеями. Хоча вони визнавали натуральне походження чуда, однак пов'язували з ним дію провидіння. Чудо не було результатом особливого діяння Бога, але виникало унаслідок закодованих у матерії потенційних сил, які активізуються у відповідний момент, бажаний Божим провидінням. Отже, теорія чуда Томи була апологією, скерованою проти редукції цього феномену до рівня натуральних явищ [258, с. 92–94].

У своїй рефлексії Тома Аквінський застосовував усе багатство християнської богословської (як античної, так і середньовічної) спадщини, головним чином, твори представників схоластики, які намагалися поєднати арістотелізм із християнською думкою: Ансельма, Абеляра, Ришара де Сен-Віктора, Вільгельма Овернського, Олександра Галльського та ін.

Альберт Великий, вчитель Томи і добрий знавець Аристотеля, не мав чітко опрацьованої концепції чуда. Його думка відносно цієї проблематики пройшла певну еволюцію. Спочатку такі поняття, як mirum, mirabile, miraculum були для нього синонімами. З часом окреслив й інші поняття: arduum (дієва причина чуда, вища від усіх натуральних причин), insolitum (термін, що характеризував рідкість появи феномену в опозиції до звичайних природних процесів), praeter spem (naturae) (всупереч очікуванням, пов'язаними з діями природних процесів, чудо відбувається силою Божого об'явлення, що свідчить про трансцендентність феномену). Щодо надзвичайних явищ, вчинених демонами, Альберт застосовує термін mirabilia. Середньовічний богослов встановив критерії істинності чуда: воно має виникати з волі самого Бога і не може з'явитися унаслідок натуральних причин; на відміну від нормального натурального процесу, воно має виникати миттєво [258, с. 95–96].

В системі Томи Аквінського чудо розуміється як емпіричний факт, що перевищує сили природи, характеризується незвичністю, і причиною якого є Бог. Отже, чудо є фактом трансцендентним, тобто його безпосередньою причиною не може бути якась із сил природи. Останні служили інструментами, за допомогою яких Бог втручається у справи світу.

Виникнення чуда викликає феноменальні зміни в порядку натури. Порядок натури (ordo naturae) Тома розумів двояко: у природничому та філософському сенсі. У першому розумінні порядок природи є певним синтезом емпіричного досвіду, на підставі якого формулюються закони природи; у філософському ж сприйнятті цей порядок охоплює суттєві властивості, які належать певній істоті (або всім істотам), які, у свою чергу, окреслюють можливості дії та викликання тих, а не інших наслідків. Згідно з вищезазначеним, чудо представляється як об'єктивний природний феномен, який не підлягає науково-природничому поясненню [258, с. 97–98].

Аналізу проблематики чуда, який знаходимо в першій частині "Суми теології", передує розгляд питання про можливість створення будь-чого поза встановленим порядком природи. Тома відповідає на три закиди проти позитивної відповіді. По-перше, він пояснює тезу Августина про те, що Бог як Творець усієї природи не може діяти всупереч цій же природі. Так сприйняті чудеса суперечили б порядку природи, який встановив сам Бог. По-друге, порушення порядку природи Богом було б аналогічним порушенню іншого порядку – порядку справедливості, котрий також Він встановив. І врешті, порушення природного порядку свідчило б про змінність Бога, чого теж не можемо припустити [66, с. 397].

Відповідаючи на поставлені питання, Тома вдається до пояснення залежності між причиною (началом) та порядком, який вона обумовлює. Одна причина обумовлює один порядок, натомість, різноманітність причин обумовлює різноманітність порядків. Ієрархічне співвідношення причин і порядків філософ ілюструє суспільними відносинами: від голови родини залежить порядок у домашньому господарстві, що включається в порядок

міста, а той, у свою чергу, залежить від градоначальника, який підпорядковується ще вищому порядку царства, встановленого монархом [66, с. 397–398]. Бог, як перша причина, не може вчинити нічого, що порушує порядок, який Він сам становив, оскільки б діяв всупереч своєму провидінню, волі й доброті. Водночас, якщо розглянемо порядок речей, який залежить від якоїсь вторинної причини, вищезгадана суперечність зникає: Бог не підпорядковується такому порядку і може діяти поза ним, наприклад, створювати наслідки вторинних причин без самих цих причин або створювати такі наслідки, на які не простягаються вторинні причини. Такий хід думок Тома підкріплює авторитетом св. Августина, який вказував на суперечливість думки про порушення вищого, встановленого Богом закону.

Порушення такого порядку природи можливе двояким чином: або внаслідок акту діючої причини, яка спричинює ефект, суперечний натуральному положенню речі (наприклад, підняття людиною тяжкого каменя суперечить природному скеруванню руху цієї речі вниз), тобто противній її природі, або внаслідок акту такої діючої причини, від якої залежить натуральне положення речей. Приклад другого випадку ілюструють небесні тіла, які є причиною припливів і відпливів води. Вони протидіють натуральному скеруванню дії стихії, проте не суперечать самій природі. Так Тома Аквінський відповідає на перше заперечення тези про можливість дії Бога поза встановленим порядком. Далі у кількох реченнях вирішує наступні дві проблеми, пов’язані з чудом: божественної справедливості й змінності Бога. Порядок справедливості має одну причину (Бог), яка є мірилом для будь-якої справедливості; отже, Бог не може нічого вчинити проти цього порядку. І врешті, не можемо допустити змінність Бога, який зберіг для себе можливість діяти без посередництва окремих причин [66, с. 398–399].

Поняття чуда Тома пов’язує з ефектом подиву, який виникає при наявності наслідку чудесної події та прихованості причини. Він наводить приклад із “Метафізики” Арістотеля, який вказує на проблему розуміння затемнень сонця. Проте, якщо селянам причина затемнень може бути

невідомою, то для астрономів розуміння цього явища не завдає жодних клопотів. Чудо відрізняється від наведеного прикладу тим, що його причина (Бог) залишається утаємниченою від усіх без винятку [6, с. 10].

Ordo naturae служить певним критерієм визначення чуда. Звідси чудом у точному значенні цього слова не можна назвати такі величні діяння Бога, як створення світу (старозавітне розуміння) чи виправдання грішників (М. Лютер). Хоча вони походять виключно від Бога, однак той факт, що ці явища не стосуються природного порядку, виключає можливість їх виникнення поза ним самим [66, с. 400–401].

Тома Аквінський встановлює ієрархію чудес у залежності від ступеня перевищення сил природи: чим більше явище перевищує натуральні сили, тим більшим чудом можна його назвати.

Аквінат поділив чудеса на три різновиди, в залежності від характеру перевищення (або заперечення) порядку натури. Чудеса supra naturam абсолютно перевищують порядок природи усім своїм змістом (наприклад, "прославлення (воскреслого – *А. П.*) людського тіла"; перебування двох предметів у тому ж самому місці; рух сонця у протилежному напрямку тощо). Чудеса contra naturam перевищують порядок натури не з огляду на те, *що́* відбувається, але стосовно предмета, на який вони діють. Так, згідно з Томою Аквінським, природа не може воскресити людину або повернути сліпому зір. Третій різновид чудес – це чудеса praeter naturam, які перевищують порядок натури способом виникнення (наприклад, моментальне зцілення людини від лихоманки без жодного лікування, конденсація повітря у дощ завдяки божественній силі як результат молитов старозавітних пророків Самуїла та Іллі). Такі явища займають нижчий щабель в ієрархії чудес. Тома вказує також на можливість градації чудес усередині кожного з наведених щаблів у залежності від ступеня "чудесності", тобто перевищення сил природи [66, с. 401–402; 258, с. 99].

Емпіричний вимір чуда дозволяє людині легко помітити цей факт, оскільки він виділяється ненатуральністю виникнення та може бути предметом безпосереднього чуттєвого пізнання.

Концепція чуда св. Томи спирається на арістотелівську логіку необхідності, розвинену далі в томізмі. Згідно з нею, необхідність може бути троякою: 1) необхідним є те, що існує, проте може існувати й в інший спосіб (наприклад, негація істинного твердження "ця скатертина зелена" буде фальшивим твердженням, але не абсурдним); 2) необхідним є те, що існує в окреслений спосіб і не може існувати інакше; 3) необхідним є те, що безумовно мусить існувати, тобто його існування нічим не обумовлюється (такою екзистенцією характеризується виключно Бог, сутністю якого, за філософією Томи, є його буття) [191, с. 41–42]. Звідси можна зробити висновок, що необхідність може бути абсолютною або умовною. Необхідність законів природи є тільки умовною, оскільки їх негація може провадити не до абсурдного, а лише фальшивого твердження; тобто в таких емпіричних фактах, які визнаються чудесними, немає протиріччя. Отож, "оскільки ж закони природи не виражають абсолютної необхідності, втручання позаемпіричного чинника в природу є можливим, а це означає, що чудесні події не містять у собі суперечності" [191, с. 55].

Розглядаючи проблему аргументаційної цінності томістичної концепції чуда, слід вказати на певну різницю між теорією Томи Аквінського і тих його послідовників, які намагалися розвинути рефлексію філософа. Дійсно, Тома називає чудо певним аргументом, а навіть доказом, завдяки якому народжується віра. Однак його думка досить поміркована; він не абсолютизує доказову цінність чуда у процесі духовного пізнання Бога. У цьому процесі Тома розрізняє два елементи: інтелектуальне пізнання (або "інтелектуальну" віру) та надприродну віру. Чудо, слугуючи своєрідним доказом, стосується інтелектуальної віри як певного етапу, який готує до прийняття віри надприродної. Властивим мотивом останньої є вже не чудо, але благодать Божа, яка спричиняє її виникнення [258, с. 99–101].

Тома Аквінський вказує на функції, які сповнює чудо. Воно веде до обґрунтування божества Ісуса, спричиняється до пізнання атрибутів Бога (особливо Його всемогутності й доброти), а також є знаком спасенної благодаті. Якщо існує можливість пізнання Бога в наслідках звичайних природних процесів, тим ефективнішим, на думку Томи, до такого пізнання схиляють чудесні факти. Слід також підкреслити антропологічну спрямованість чуда в думці філософа: Бог завжди діє для добра (як земного, так і надприродного) людини; немає чудес абстрактних, без адресата [258, с. 102–103].

Чудо, будучи знаком Божим, доводить зовнішню очевидність об'явлених істин, усуваючи буд-який раціональний сумнів. Такого роду очевидність спирається на два твердження: абсолютної трансцендентності чуда й правдомовності Бога. Зв'язок чуда з Одкровенням Тома пояснює за допомогою порівняння: як документ скріплюється королівською печаттю, так і чудо підтверджує істини, які Бог хоче об'явити людині. Оскільки ніхто, крім Бога, не може чинити чудес (виняткове право володіння "печаттю"), то підтверджені ними істини дійсно походять від Бога та є виразом Його волі [258, с. 104–105].

Прагнучи більше "онауковити" теологію, Тома Аквінський намагався надати її апологетичним елементам (втім, і доказам на підставі чудес) об'єктивного характеру. Крім термінів "доказ", "доведення", він використовує й інші: доведення за допомогою знаку (fides per signa probatur), підтвердження (comprobatio), вказівка (indicia expressa), очевидність знаків (evidentia signorum). Як зауважує М. Русецький, вираз "доведення за допомогою знаку" слід розуміти в аналогічному значенні, оскільки знак не допускає доведення у вузькому сенсі. Трудність полягає в тому, що засновник томізму не встановив взаємних відношень вищезазначених термінів, що негативно вплинуло на пізнішу інтерпретацію його текстів. Це спричинилося до того, що пізніше виникла тенденція до розглядання проблеми чуда в дусі раціоналістичного детермінізму (напр., Дж. Баконторп),

як певного явища, що саме по собі примушує до акту віри. З іншого боку, окремі томісти (Т. Каєтан) занадто акцентували фізичну трансцендентність чуда, не звертаючи особливої уваги на його знаковий характер [258, с. 105–116]. Таким чином, проблематика чуда все менше розглядається як суто релігійний феномен, переходячи у сферу філософських спекуляцій.

Своєрідним розвитком томістської концепції чуда стала праця папи (1740–1758) Бенедикта XIV (Просперо Лоренцо Ламбертіні, 1675–1758) "De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione" ("Про беатифікацію слуг Божих та канонізацію блаженних"), яка й досі є актуальною для Римської курії у справах беатфікаційних і канонізаційних процесів. Ще будучи кардиналом, майбутній папа випрацьовував порядок підтвердження чудес, які мали засвідчити святість тієї чи іншої особи. Пізніше, за часів свого понтифікату, Бенедикт XIV видав два апостольських послання (1743 та 1748), в яких офіційно затвердив цей порядок.

Понтифік подає суто томістське визначення чуда як явища, яке перевищує порядок природи, проте дещо поглиблює і модифікує аналіз Аквіната. Бенедикт вводить поняття "miraculum quod nos", тобто чуда, яке пов'язане з обмеженістю людських знань про натуральні сили природи. Якщо середньовічний теолог вказував на перевищення порядку природи, то папа в Новий час зауважив проблему гносеологічного характеру. Таким чином, чудо може бути трансцендентним щодо нашого розуму, а не тільки об'єктивного порядку натури, якого ми до кінця не знаємо. З цієї причини проводиться розділення на "великі" чудеса, які перевищують сили усієї створеної природи, і "малі" чудеса, котрі перевищують виключно видимий і матеріальний світ [140, с. 235–238].

Практика тридцятилітньої служби в римських конгрегаціях показала Бенедикту XIV певні труднощі, пов'язані з визначенням справжніх чудес. З одного боку, повинні вважатися справжніми ті чудеса, які перевищують усі сили створеної природи, а з іншого – дуже важко зрозуміти чи конкретний феномен є трансцендентним у відношенні до такого безтілесного творіння, як

добрий ангел. Різниця між добрими ангелами і нечистими духами, на яку вказував ще Тома Аквінський [9], в цьому питанні є досить суттєвою. Чудеса, в які можуть бути задіяні тільки добрі ангели, відрізняються доброякісними ефектами, корисністю, позитивними способами реалізації, доброю метою і відповідним характером обставин. Усі названі критерії дають можливість чітко відділити чудеса, вчинені за посередництвом ангелів, від дій злих духів [140, с. 236–237].

Задачею добрих ангелів є опіка людей, але вони не можуть діяти поза межами можливостей, визначених Богом. Про виключення можна було б казати тільки тоді, коли б сам Бог послабив порядок, згідно з яким діють духовні істоти. Хоча ангели не можуть самі по собі перевищувати власні можливості (тобто порядок створеної нематеріальної природи), папа схиляється до думки, щоб визнати їхні дії чудесами. Посилаючись на Франциска Суареса, Бенедикт XIV пише про умови, з врахуванням яких той чи інший дивовижний чуттєвий ефект можна назвати чудом. По-перше, чудо перевищує сили видимої і матеріальної природи, а по-друге, чудесний феномен є наслідком дії божественної сили, тобто Бог є єдиною причиною чуда. Теоретично Бог може творити чудеса безпосередньо, не користуючись твореннями, але, як свідчить Писання, історичні чудеса виникали за посередництвом розумних істот – ангелів або людей. Людина в чудесах може бути задіяною як за життя, так і після смерті [140, с. 237].

Згідно з думкою Томи Аквінського, на яку посилається єпископ Риму, у звершенні чудес ангели можуть брати участь двома способами: морально і фізично. Моральний спосіб полягає в їхній молитві, особистій святості, чим вони схиляють Бога до звершення чудесних явищ. Другий, фізичний спосіб, полягає в підготовці матеріалу, на підставі якого Бог звершує чудо, а також доведення до досконалості чудесного ефекту. Наведеними вище способами ангели, які за своєю натурою перевершують людину ступенем досконалості, також перевершують і природні можливості людини. На прикладі невидимих істот бачимо, що Бенедикт XIV, називаючи чудесами дії ангелів,

задовольняється трансценденцією щодо видимого світу. Іншими словами, дії ангелів, які належать до їх власної природи, створеної Богом, можна назвати чудесними [140, с. 238].

Незважаючи на великі можливості ангелів у можливості втручання в видимий світ, ці істоти виконують роль інструментів Бога – властивої причини чуда. Згідно з думкою папи, ангели отримують чудотворні можливості не тільки у певних моментах, але як постійну властивість, повноваження. У цьому питанні Бенедикт XIV відкидає ідеї Н. Мальбранша. Останній, підкріплюючи свою думку прикладами зі Старого Завіту, твердив, нібито ангели не виконують Божу волю, але сам Бог є виконавцем ангельської волі в чудесах. Бог залишив людство у спадок ангелам, і яке б чудо ангели не звершили, воно завжди буде належати до провіденційної божественної волі. З цього витікає теза, що Бог дав ангелам загальну санкцію на чинення чудес, яка, однак, не стосується конкретних випадків.

Глава Католицької церкви погоджується з тим, що у біблійній історії Бог часто довіряв ангелам важливі справи, як, наприклад, надання закону ізраїльському народу чи знищення армії Синаххеріба, проте, всупереч Н. Мальбраншу, захищає дійсність кожного окремого божественного волевиявлення. В “ангельських” феноменах проявляється безпосередній божественний імператив, інакше було б неможливим відрізнити справжні чудеса від допущених Богом втручань у матеріальний світ нечистих духів. В обох випадках фізичні сили видимої природи перевищуються, проте чудесними можна назвати тільки ті трансцендентні явища, в яких воля Бога безпосередньо діє через ангелів. У випадку злих духів Бенедикт XIV відмовляється назвати їх дії чудесами, оскільки вони не підтверджують доктрину і не відповідають намірам божественної волі, не свідчать про святість людей тощо [140, с. 241–242].

Так само й людина може отримати чудотворну силу як у моральному, так і в фізичному сенсі, зберігаючи її не тільки упродовж свого земного життя, але й після смерті. Через молитву і праведне життя вона ніби схиляє

волю Бога до вчинення чудес. Людина також може бути фізичною причиною чуда. Подібно Григорію І, Томі і Суаресу, папа Бенедикт XIV твердить, що Бог може передати людині чудотворну силу, згідно з її компетенцією і "порядком божественної мудрості". Ця сила не дається "чистому творінню" як постійна властивість, як це відбувалось у випадку Ісуса Христа, чудотворна влада якого мала постійний характер на підставі єдності в Його особі божественної і людської натур. Таким чином, людина може стати фізичною причиною чудес, не порушуючи компетенцію і гідність Бога щодо надприродної дійсності. Бенедикт XIV знаходить певну аналогію чудесам у таїнствах, в яких людина наділяється особливою благодаттю і стає провідником божественної сили. Адже у здійсненні таїнств людина-чудотворець не може називатися автором надприродних дарів [140, с. 240].

Проблематика чуда, теж у взаємозв'язку з томізмом, посіла особливе місце і серед різних питань стосовно віри, які підняв І Ватиканський собор (1869–1870). Причиною цього стала наявність як різного роду нецерковних концепцій, так і суб'єктивне бачення чуда у протестантизмі. На думку М. Лютера, який піддав сумніву традиційне поняття чуда, зовнішні, видимі чудеса є непотрібними. Справжніми чудесами він вважав внутрішній досвід віри та відпущення гріхів. І. Кант надав поглядам М. Лютера філософські підстави, а Ф. Шляєрмахер вивів із них практичні висновки: щодо чудес існують тільки внутрішні критерії, які спираються на внутрішнє свідоцтво Святого Духа. Ці суб'єктивні критерії становлять єдину ґарантію істинності Об'явлення та віри. У такому розумінні чудом можна назвати відчуття Божого милосердя, релігійне відчування світу тощо.

Суб'єктивізм протестантської концепції чуда викликав реакцію з боку католицької апологетики, яка почала перебільшено підкреслювати емпіричну трансцендентність чуда, будуючи на ній доказову апологетичну базу [225, с. 274]. З іншого боку, захисники офіційної католицької доктрини намагалися боротися з раціоналістичними та детерміністичними теоріями, в яких не було місця для втручання Бога у світ природи й історії, який

керується власними іманентними законами. У такому контексті чудо почало визначатися як факт, який суперечить законам природи, або як виняток у відношенні до них. Деїсти (наприклад, Дж. Толанд, Дж. Локк, Б. Франклін, Ф. Вольтер), визнаючи, що ці закони походять від Бога, заперечували можливість чудес, оскільки Бог не може руйнувати порядок, який сам встановив. У відповідь католицькі теологи були змушені обороняти саму можливість чудес, знову таки концентруючись на фізичній стороні проблеми.

Нова проблема з'явилася в зв'язку з натуралістичною інтерпретацією чудесних подій у творах Б. Спінози [57, с. 71–84], Г. Реймаруса і Г. Паулюса, які не заперечували історичність чудес (головним чином біблійних), але давали їм натуральні пояснення, знову провокуючи церковну апологетику до захисту трансцендентного характеру походження чуда [226, с. 274–275]. Представники міфологічної школи (Г. Л. Баур, Д. Ф. Штраус, Е. Ренан) поставили під сумнів історичність чудес, назвавши їх міфічними переданнями. У більш поміркованому, історико-релігійному, напрямку учнів Д. Ф. Штрауса біблійні чудеса вважалися запозиченнями з інших (грецької та східних) релігій.

Теологічною базою для пояснення католицької доктрини стало вчення про чудо Томи Аквінського. Догматична конституція "Dei Filius" ("Божий Син", 1870), оголошена на III сесії Собору, містила два канони, які безпосередньо стосувалися чуда, що розглядалося у контексті критеріїв вірогідності Божого Об'явлення [117]. Згадані канони були відповіддю на помилкові – з точки зору католицького церковної доктрини – погляди про неможливість і суб'єктивний характер чудес. Собор не представив повного вчення про чудо та його функції, однак, завдяки рангу й авторитету своїх рішень, ще упродовж довгого часу впливав на теологічну думку [258, с. 195–196].

Хоча отці I Ватиканського собору не сформулювали поняття чуда, але певну лінію теологічної думки – як на це вказує М. Русецький – можна простежити у виразі "божественний факт". Таке окреслення, з одного боку,

продовжує томістичну традицію, а з іншого – відмежовує католицьке вчення від протестантської думки. Згідно з постановами Собору, чудеса можуть виникати у зв'язку з атрибутом всемогутності Бога як вияв Його волі. Вони не суперечать незмінності Божого порядку і слугують допомогою у розпізнанні Одкровення і, будучи певною раціональною підставою, сприяють виникненню віри в людині. Чудо – згідно соборного вчення – кожна людина може розпізнати на стадії донаукового та релігійного пізнання. Воно має бути доказом і найбільш вірогідним знаком Одкровення як важливий аргумент істинності християнської релігії. Цілком зрозуміло, що засуджуючи різноманітні теорії, які стосувалися поняття чуда, отці Собору боронили історичну цінність Писання, а водночас, – фактичну історичність біблійних описів чудес. Проте Собор відхилив пропозицію підготовчої комісії визнати історичність усіх біблійних чудес, чим відкрив дорогу для критично-літературних досліджень у біблеїстиці [258, с. 200–205].

Отже, августинівська і томістська теорії чуда упродовж віків вважалися найбільш авторитетними концепціями в католицькій теологічній думці. Однак значне домінування томізму в новочасному богослов'ї й апологетиці, що виразилося передусім у рішеннях I Ватиканського собору, наприкінці XIX ст. вплинуло на утвердження так званої об'єктивістської концепції чуда.

2.3 Католицький "модернізм" і постання нетрадиційних поглядів на чудо

Окрім офіційної томістичної та суто апологетичної позиції Католицької церкви щодо чуда, вираженої у догматичній конституції I Ватиканського собору, не бракувало католицьких дослідників, які невдовзі запропонували власні концепції. Спроби осучаснення та пристосування католицького вчення до вимог змінного життя, котрі виразилися в явищі так званого модернізму

[31, с. 495–499], стосувалися нового розуміння Об'явлення і суміжною з ним проблематикою чудес.

Явище католицького модернізму невід'ємне від особливого контексту релігійної думки II пол. XIX – поч. XX ст., комплекс ідей якої стосувався широкого діапазону світоглядних питань: від філософських і теологічних до суспільно-релігійних. У філософії він виразився в еклектичному поєднанні елементів неокантіанства з ідеями Ф. Шляєрмахера. Внаслідок зростаючого незадоволення статичною неосхоластикою в працях католицьких біблеїстів з'являлися елементи історичної й критичної методології, розвинутої представниками протестантської ліберальної теології. Траплялося, що під її впливом деякі католицькі дослідники "ставали на позиції необмеженого раціоналізму, позитивізму, релятивізму або скептицизму" [141, с. 752].

До богослов'я також входили такі поняття XIX ст., як еволюція, прогрес, отримуючи властиву християнську інтерпретацію. Боже одкровення починало розумітися як поступовий процес, пов'язаний із мінливими історичними обставинами. Дослідження еволюції християнського вчення, котре розпочав Дж. Г. Ньюмен, найбільш радикальну інтерпретацію отримало в працях А. Луазі, який твердив, що упродовж історії Церкви принципово змінюється сенс тих чи інших релігійних тверджень.

Нові богословські підходи часто розходилися з філософією томізму, яку папа Лев XIII (1878–1903) в енцикліці "Aeterni Patris" ("Предвічного Отця", 1879) оголосив найбільш властивою для захисту католицької доктрини. З одного боку, положення енцикліки були недостатньо зрозумілі для окремих католицьких дослідників, які не отримали традиційної інтелектуальної підготовки, а з іншого, самі представники томізму не були зацікавлені у діалозі з новочасними напрямками науки й філософії. Водночас сам папа Лев XIII спричинився (хоча й досить обережно) до розвитку біблійних та історичних наук, підписавши відповідні документи.

За понтифікату папи Пія X (1903–1914) великий вплив отримала група консервативно налаштованих ієрархів в особах державного секретаря

Апостольського Престолу Р. Меррі дель Валя, кардиналів Г. де Лаі, Х. Вівес-і-Туту та співпрацівника Державного секретаріату У. Беніні. Вони вважали, що будь-які спроби навіть малого відходу від неотомістських принципів загрожують цілісності усієї будови Церкви. Така консервативна позиція, що згодом була названа інтегризмом, вплинула на офіційне ставлення Католицької церкви до різного роду осучаснень її вчення.

У 1903 р. п'ять творів католицького богослова А. Луазі потрапило до Індексу заборонених книг. 1907 р. папа Пій X (1903–1914) підписав декрет Священної канцелярії "Lamentabili sane exitu", в якому були засуджені головні положення "модернізму", головним чином тези А. Луазі, Ж. Тірелла, Е. Леруа й А. Гутена [69, с. 64].

8 вересня 1907 р. була опублікована папська енцикліка "Pascendi dominici gregis" ("Пасти Господнє стадо"), що засуджувала "модернізм" як "місце зустрічі всіх єресей". Документ характеризував модернізм як свого роду систематичне вчення, засноване на принципах агностицизму та "життєвого іманентизму". Другий принцип означав, що будь-яка релігія (й християнство), заснована на внутрішньому почутті, що корініться у людській підсвідомій потребі Божества. Енцикліка обороняла надприродний характер християнського об'явлення і засуджувала спроби його редукції до антропологічних чинників [142].

О. Кіяс і А. Горєлов вказують, що явище модернізму ніколи не мало такої монолітності, яка йому приписується енциклікою: "ніхто з представників модернізму не підписався б під усіма цими положеннями, в яких ця енцикліка бачила суть модернізму" [31, с. 498]. Саме окреслення "модерніст" не можна було застосувати до жодної конкретної особи. Папська енцикліка звинувачує "модерністів", але вживає це слово як нагромадження різного роду неортодоксальних ідей, маючи на увазі передусім теорії А. Луазі і Ж. Тіррела. Однак і в їхньому випадку не можна було приписати всіх звинувачень до конкретної теорії [138, с. 633]. Часто-густо звинувачення деяких дослідників в агностицизмі й іманентизмі було наслідком

одностороннього томістського тлумачення їхніх ідей. У motu proprio “Praestantia Scripturae” (18.11.1907) Пій X зобов’язав усіх католиків підкоритися рішенням Папської біблійної комісії.

Після публікації енцикліки “Pascendi dominici gregis” від Церкви були відлучені такі теологи, як Дж. Тіррел, А. Луазі, Й. Шніцер, видавці журналу “Il Rinivamento” (1907–1909), у якому розповсюджувалися ідеї модерністів в Італії.

Для очищення доктрини Церкви від модернізму були створені єпархіальні наглядові комісії, посилилася цензура, а у 1909 р. утворилося таємне товариство “Sodalitium Pianum”, котре очолював У. Беніні, метою якого була боротьба з проявами модернізму серед представників церковної ієрархії, авторів видань, викладачів тощо.

1 вересня 1910 р. на підставі motu proprio Пія X “Sacrorum antistitum” була впроваджена “антимодерністська присяга”, котру мусили складати кандидати до духовенства, священики, настоятелі чернечих спільнот, викладачі теологічних дисциплін, службовці конгрегацій і курій. Присяга, що мала виразно томістську інтерпретацію віри, зобов’язувала відстоювати тезу про можливість об’єктивного доведення існування Бога, тоді як I Ватиканський собор вказував лише на можливість пізнання Бога за допомогою натурального розуму.

Бенедикт XV (1914–1922) у першій своїй енцикліці “Ad beatissimi Apostolorum” засудив прояви надмірного переслідування модерністів, розпустив товариство “Sodalitium Pianum” і скасував Конгрегацію Індексу. Проте ганебний ярлик модернізму продовжував вживатися в католицьких колах аж до часів II Ватиканського собору (1962–1965), коли богословська спадщина окремих колишніх модерністів отримала загальноцерковне визнання у ряді нових догматичних і методологічних концепцій. Конгрегація віровчення відмінила “антимодерністську присягу” в липні 1967 р.

На представників католицького модернізму вплинуло багато напрямків: неокантіанський агностицизм, еволюційний пантеїзм

неогегеліанців, віталізм прагматистів. Скеровані на віднову теології, ідеї модерністів у своїх основах опиралися на філософські підвалини.

З консервативно-богословської точки зору, небезпечними для традиційного католицького віровчення кін. XIX – поч. XX ст. стали такі його риси, як агностицизм, релятивізм, іманентизм та еволюціонізм, які, як здавалося, заперечували вічність і незмінність істини, її об'єктивний характер, спрямовували християнську релігію до суб'єктивного емоційного досвіду, що у свою чергу підлягав еволюційному розвитку.

Таким чином, модерністські концепції створювали альтернативну іманентну апологетику, входячи у конфлікт із традиційною об'єктивною, офіційно підтримуваною Церквою теорією Божого об'явлення. Психологічно і логічно залежний від агностицизму, модернізм був вільний від будь-якої метафізики. Бог об'являється у релігійних почуттях, і кожна людина переживає ці почуття по-своєму: "Об'явлення не є зовнішнім фактом, чином або словом Божим, але внутрішнім відчуттям, досвідом або почуттям присутності Бога. Віра не спирається на жодні свідоцтва Бога, немає також жодних передумов до виконання її акту, врешті, також не актом розуму. Є вона досвідом Бога через інтуїцію серця, вітальним поєднанням душі з Ним. Отже, не потребує жодних підстав" [258, с. 148]. Відповідно, Писання трактувалося як збірка надзвичайних релігійних досвідів, які не закінчилися зі смертю Ісуса й апостолів, але продовжуються у житті релігійно обдарованих особистостей. Провідними представниками модернізму, які розвивали оригінальні теорії чуда, були А. Луазі, О. Сабатьє і Дж. Тіррел.

Альфред-Фірмен Луазі (1857–1940), французький екзегет, історик і богослов, став одним із головних представників модернізму. Закінчивши у 1879 р. семінарію у м. Шалон-сюрн-Марн, він був рукоположений у священики. У 1881–1890 рр. навчався в паризькому Католицькому інституті, де серед викладачів був історик Л. Дюшен, твори якого пізніше потрапили до Індексу заборонених книг. Також А. Луазі відвідував курси в École des Hautes та Колеж де Франс, де навчався у Е. Ренана, названого в енцикліці Пія IX

безбожником і богохульником за його книгу “Життя Ісуса” [52, с. 3]. З 1884р. А. Луазі викладав давньоєврейську мову, а у 1890 р. захистив дисертацію з історії канону Старого Завіту. Тоді ж він очолив кафедру екзегетики Католицького інституту, але невдовзі мусив її залишити з приводу неортодоксальних поглядів на Боже об’явлення. У 1903 р. п’ять творів А. Луазі було включено до Індексу, а у 1907 р. декретом “Lamentabili” та енциклікою “Pascendi dominici gregis” було засуджено ряд його богословських положень. Заява дослідника про послух Апостольській Столиці була сприйнята як формальна декларація, а у 1908 р. його було відлучено від Церкви. У 1909–1926 А. Луазі очолював кафедру історії релігій у Колеж де Франс. 1932–1938 рр. силою декретів Священної канцелярії усі твори богослова опинилися в Індексі [112].

А. Луазі вважав, що найглибшим і найзагальнішим мотивом віри у Боже об’явлення є факт узгодженості релігії з потребами і прагненнями людини. Ця узгодженість відчувається морально й інтелектуально. Достовірність реальності об’явлення від цього не зменшується, але зводиться до властивих їй розмірів. Іншими словами, йдеться не про наукову достовірність. Роль розуму й апологетики в процесі обґрунтування істин об’явлення є відносна, пропорційна до рівня знань та інтелектуальної культури суб’єкта пізнання. Достовірність реальності об’явлення осягається актом людської душі виключно завдяки впливу Бога. Отже, релігія генетично виникає з першої перцепції відношення між самоусвідомлюючою людиною і трансцендентним Богом, а її розвиток обумовлений перцепцією нових відношень [259, с. 71–72].

А. Луазі критикує природничо-філософську концепцію чуда, поширену в сучасному йому інтелектуальному католицькому середовищі. Для більшості католицьких теологів кін. XIX – поч. XX ст. проблематика чуда пов’язувалася з поняттям закону природи. Однак французький представник модернізму зауважує різницю розуміння цих законів у теології і природничих науках. Для теологів закони природи були такими, якими вони пізнавалися;

натомість, науковці та філософи, перебуваючи під впливом індетермінізму й конвенціоналізму, вважали, що загальноприйняте розуміння законів природи не є онтологічними законами, але певними загальними ідеями, що синтезують релятивний і недосконалий досвід розуму. А. Луазі зауважує, що з такої перспективи закони природи були невідомі людині біблійних часів. Ось чому визначення чуда у відношенні до законів природи є небіблійним, малозрозумілим і малозначущим [180, с. 129].

А. Луазі піддав критиці вчення І Ватиканського собору про чудо. На його думку, доктрина Собору є більш негативною, ніж позитивною, а її постанови були скеровані проти біблійного раціоналізму (Д. Штраус, Е. Ренан). Його документи не подають точного визначення чуда чи пророцтва, аводночас не вказують на спосіб, за допомогою якого можна їх використати як доказ істинності об'явлення. З іншого боку, А. Луазі підкреслює важливість соборного окреслення чуда як "божественного факту" [180, с. 130].

Чудо є надзвичайним фактом, божественний сенс якого помічається тільки тими, хто вірить у дію провидіння в щоденних подіях. Відстоюючи цю тезу, А. Луазі апелює до М. Блонделя та Августина. Згідно з думкою М. Блонделя, чудо має сенс тільки для зрілих у вірі людей. Посилаючись на Августина ("De civitate Dei"), А. Луазі твердить, що у площині віри чудо є нормальною дією Бога, щоправда, більш помітною; проте у площині науковій, навіть будучи дійсно підтвердженим, воно є фактом хіба трохи менш звичайним, ніж інші явища. З цього приводу чудо має належати до натурального порядку речей, але його зміст можна відкрити тільки шляхом віри [180, с. 131].

А. Луазі подає власну інтерпретацію "божественного факту". Він виникає тільки тоді, коли Бог стає пізнавальним в душі людини доброї волі. При цьому розрізняє два види божественних фактів: факт глобальний, тобто чудо релігії у своєму розвитку, та одиничні, "індивідуальні" чудеса. Менші,

індивідуальні чудеса є свого роду маніфестаціями глобального чуда релігії, що має більшу апологетичну значущість [180, с. 131].

Аби виконати властиву собі функцію, чудо має бути розпізнаним. А. Луазі розмежовує порядок природи із порядком благодаті й надприродного досвіду. На його думку, раціоналістична традиційна апологетика змішувала ці два порядки і безпідставно намагалася осягнути раціональну достовірність релігійних істин. Здобути математичну достовірність на релігійно-моральній площині неможливо. Наука може тільки ствердити матеріальну реальність певного факту, натомість, нездатна довести наявність факту божественного. Чудеса, як божественні факти, не можуть бути очевидними для розуму [180, с. 140].

Божественний факт стає доступним людині завдяки світлу віри. Звісно, А. Луазі не відкидав певної ролі розуму в цьому процесі, але вказував на його недостатність. Розум може лише допровадити до певної ймовірності, натомість, докази, що використовуються в царині релігії, набирають ваги тільки у світлі віри. А. Луазі настільки підкреслює роль віри у процесі розпізнання чуда, що надає їй вирішального значення: власне віра створює докази, надаючи їм надприродного характеру [180, с. 140–142].

А. Луазі досить обережно ставиться до питання апологетичної цінності чуда. Як одиничний божественний факт, чудо не дає певності в істинності релігії; як факт глобальний (релігія в своєму розвитку) дає тільки ймовірність її істинності. Чудеса, описані в Євангеліях, не можуть тлумачитися наукою ані як натуральні факти, ані як факти надприродні. Тому для пояснення чуда слід прийняти діяння у ньому надприродного чинника. Доведення істинності одкровення на підставі чуда не стосується людського розуму, а лише "релігійної душі" чи душі людини, відкритої на Боже діяння [180, с. 133].

Ґрунтовний аналіз текстів А. Луазі, який провів Ф. Роде, дав можливість поділити їх на дві групи. У першій із них чудо виступає як об'єктивний факт, натомість, у другій міцно підкреслено ідею віри, яка творить чудеса. Проте М. Русецький схильний вважати теорію чуда А. Луазі

надто суб'єктивною. Хоча французький теолог і називає розвиток релігії глобальним чудом, але і цей факт він розумів суб'єктивно. Початком релігії для нього була перша перцепція відношення між людиною, яка здатна усвідомити себе, і Богом, присутнім поза феноменальним світом. Нові перцепції обумовлювали подальший розвиток релігії. У своїй пізнішій праці ("Autour d'un petit livre") А. Луазі ще більше підкреслив суб'єктивність релігії та одкровення. Він їх визначає як усвідомлення людиною відношення Бога до світу та до неї самої. У такому розумінні, кажучи словами М. Русецького, окремі, одиничні чудеса ніби розчинилися і загубилися в глобальному божественному факті релігії. Отже, бачення світу через призму віри створює чудеса. З цього можна зробити висновок про те, що останні не мають нічого спільного з подіями, які діються поза суб'єктом [258, с. 152].

Два інші дослідника О. Сабатьє та Дж. Тіррел, намагаючись протистояти кризі віри і секуляризації життя, зайняли антропологічну позицію, також вважаючи, що підставою християнської віри є найглибші життєві потреби людини. Одкровення Боже було для них (як і для більшості модерністів) формою особистого, внутрішнього досвіду.

Так, О. Сабатьє вважав, що об'явлення Боже ще не скінчилося, що воно далі реалізується у кожній людині індивідуально. Реальність і цінність минулих об'явлень залежить від теперішньої їх актуалізації. Чудо як фізичний феномен не може існувати, оскільки є зайвим; воно не може нічого додати до об'явлення, що актуалізується. Проте воно може входити у межі об'явлення, бути його вираженням, оскільки самий суб'єктивний досвід можна назвати чудом, яке "є щонайбільше формою внутрішнього досвіду дії Бога в нас" [263, с. 35–59, 382–395].

Подібну позицію, хоча й більш поміркована, займав Дж. Тіррел. Пророцьке об'явлення, на його думку, залишалося би мертвою літерою, якби в ньому не було прихованих потенцій, які можуть пробудити в людині нове переживання об'явлення. Внутрішню готовність душі до цього пробуджує Бог. Чудо для Дж. Тіррела є передусім діяння Божого слова. Чудеса, описані

у Біблії, він інтерпретує як специфічний пророцький й апостольський досвід Божої сили (або дієвості Божого слова). Вони залишаються для нас мертвими свідоцтвами до того часу, доки не будуть оживлені словом Божим і таким чином стануть доступними для людини як досвід Божої сили. Водночас не слід прирівнювати чудеса до самого Божого слова, образом або тінню якого вони є. Дж. Тіррел вважав, що не варто експонувати чудес, оскільки люди часто помилково пов'язують із ними як звичайні, так і надзвичайні явища [258, с. 155].

Істини віри, догмати – на думку згаданих модерністів – виражаються в недосконалій людській мові. Спроби формулювання, окреслення і розуміння усього багатства релігійного життя не тільки не відповідають самій релігійній реальності, а й навіть обмежують і деформують її. Властивістю догматів є їх змінність, бо вони обумовлюються новими релігійними досвідами. Догмати є свого роду релігійними назвами, символами з суб'єктивним змістом. Вони слугують не для передачі точної інформації про Бога і надприродний світ, але для встановлення нових конкретних відношень із Богом через почуття [258, с. 155–156].

Оскільки представники модернізму базували власні теорії на чужих – із точки зору католицької церковної доктрини – філософських концепціях, їх амбітні наміри не могли втілитися. Традиційна католицька апологетика, що так завзято боронила раціональний чинник у теорії чуда, стверджуючи об'єктивну пізнавальність чудес, не відважилася одразу помітити деякі значущі тенденції у творах модерністів, які особливу увагу звернули на важливість внутрішнього релігійного переживання. Хоча такі католицькі дослідники, як М. Русецький, досить негативно оцінюють вплив представників модернізму на розвиток теологічної концепції чуда, можна вказати на певне позитивне значення їхніх думок, яке було оцінене значно пізніше.

Джон Генрі Ньюмен (1801–1890) був охрещений у лоні Англіканської церкви, де також був рукопокладений у священицький сан (1825). Належав

до “Оксфордського руху”, який намагався реформувати англіканство, повертаючи його вчення і богослужіння до “кафоличної” традиції, перерваної внаслідок Реформації. У той час Дж. Г. Ньюмен був прихильником “середнього шляху” (via media) між протестантизмом і католицизмом, що знайшло своє вираження у творі “Lectures on the Prophetical Office of the Church” (1837). Унаслідок дослідження історії церковної традиції, а особливо творів отців Церкви, він переконується в тому, що справжньою спадкоємицею апостольської традиції є Римо-католицька церква. Інтелектуальна еволюція Дж. Г. Ньюмена призвела до переходу в 1845 р. у католицизм [19, с. 949–950].

Закінчивши у 1847 р. курс католицької теології, Дж. Г. Ньюмен отримав свячення і вступив до Конгрегації ораторіанців. У 1852–1858 рр. обіймав посаду ректора Дублінського католицького університету, але, внаслідок суперечок із деякими єпископами, мусив звільнити її, хоча невдовзі очолив католицький журнал “The Rambler”. У 1859 р. був усунений і з цієї посади після публікації статті “Про те, як радитися з віруючими у справах церковного вчення” (“On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine”). Стаття викликала підозри в неортодоксальності, але відповідь із Риму, у якій виправдовувалися ідеї Дж. Г. Ньюмена, надійшла лише у 1867 р. Він був запрошений на I Ватиканський собор, проте від участі у ньому відмовився, посилаючись на те, що вважає офіційне прийняття догмату про непомильність папи римського несвоєчасним. Незважаючи на це, Дж. Г. Ньюмен захищав цей догмат. У 1879 р. папа Лев XIII надав йому титул кардинала [19, с. 950–951].

Богословська думка Дж. Г. Ньюмена відзначалася поверненням до біблійних і патристичних джерел, а також історії Церкви як “теологічного місця” (locus theologicus). Головними проблемами, якими цікавився англійський мислитель, було відношення людини до Бога і світу, а також співвідношення віри й розуму. Філософсько-теологічна думка Дж. Г. Ньюмена базувалася на його оригінальних гносеологічних поглядах.

Він вважав, що хоча абстрактне, загальне пізнання і є більш зручним для розуму, однак воно не може передати усього багатства індивідуального існування, і тому є більш убогим. Тим часом індивідуальне, одиничне існування більш складне, оскільки містить у собі щось таємниче і неосяжне для розуму [258, с. 227].

Апологетика Дж. Г. Ньюмена пройшла еволюцію. Належачи спочатку до Англіканської церкви, він визнавав християнську віру в лютеранському її розумінні. Віра тоді для нього була різновидом довір'я і не потребувала жодних раціональних підстав. Відповідно, усі раціональні аргументи на користь віри були зайвими. Тому апологетика мала впливати не на розум, а на серце людини, сприяючи її наверненню до Бога. Такого типу аргументація виступає у так званих оксфордських промовах ("Oxford University Sermons") і творі "Grammar of Assent" ("Граматика згоди"). Після переходу в католицизм він змінив свої погляди на проблему мотивів вірогідності християнського об'явлення. Дж. Г. Ньюмен ввів нове поняття – illative sense, що означає "здібність достовірно пізнавати істину на підставі неусвідомленого накопичення незалежних свідоцтв, кожне з яких є істинним тільки з певною вірогідністю" [19, с. 951; 222]. Illative sense допомагає швидко розпізнавати й оцінювати факти, особливо конкретику складних подій [258, с. 228–229].

Серед мотивів вірогідності християнського вчення особливе значення Дж. Г. Ньюмен приписував чуду. У 1881 р. у Лондоні була видана праця, присвячена цій проблематиці – "Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles". Вона була поєднанням двох попередніх творів, присвячених біблійним (1825–1826 рр.) та ранньохристиянським (1842–1853 рр.) чудесам, і видана з незначними змінами. Його новаторська концепція чуда одразу стала в опозицію до традиційного його розуміння, в якому основна увага концентрувалася на відношенні до законів природи. Дж. Г. Ньюмен не задовольнився визначенням чуда як певного винятку в законах природи, вказавши, що у такому випадку неможливо однозначно відрізнити надзвичайні натуральні явища від справжніх чудес [203, с. 6].

Чудо слід вивчати на зовсім відмінній, релігійній площині. Воно належить до системи Божого об'явлення, що саме по собі має чудесний характер. Тому об'явлення вимагає чудесних аргументів його вірогідності, серед яких Ньюмен виділяє пророцтва, швидке поширення християнства, витонченість і велич моральної доктрини Євангелія, врешті, фізичні чудеса як аргумент з особливою силою переконання. Ці докази уможливлюють очевидність об'явлення тільки разом, самі ж по собі мають обмежену апологетичну цінність. Цей же принцип стосується і чудес: чим більшу їх кількість ми беремо до уваги (як біблійні, так і ті, що відбувалися протягом історії Церкви), тим більшою стає сила аргументу на підставі чуда [203, с. 9, 13–22].

Значною заслугою Ньюмена було розрізнення в чуді двох площин: фізичної й значеннєвої (моральна, духовна, релігійна, надприродна). Сутність чуда він бачить у значеннєвому елементі. Таким чином, можна зауважити, що попередній підхід до проблематики базувався на зворотній ієрархії порядків, наслідком чого стало не тільки нерозуміння сутності чуда, але й протистояння між знанням і релігією. Надприродний елемент чуда не може підлягати фізичному, матеріальному елементу. Тому висловлювання про чудеса мають акцентувати не стільки утворюючу причину, скільки цільову, котра охоплює весь сенс і значення чудесної події [203, с. 13, 16, 50–53].

Займаючись проблемою розпізнання чуда, Дж. Г. Ньюмен передусім зосередився на критерії історичності, вважаючи необхідним застосування вимог історичної критики до кожного незвичного факту, що претендував на визнання його чудесним. У цьому випадку історичне встановлення реальності чудесної події стосується лише фактографічної сторони. Має перевірятися вірогідність свідків явища, їх моральна кваліфікація. Якщо буде встановлена неправдивість свідків, реальність засвідченого ними феномену стане сумнівною. До теорії історичного розпізнання чуда Дж. Г. Ньюмен долучає власні гносеологічні засади. Чудо, будучи фактом конкретним, індивідуальним, складним і внутрішньо багатим, розпізнається за допомогою

людського чуття достовірності, правди, інтуїції, що допомагає безпосередньо схопити чудесний факт [203, с. 27, 56–58, 75–81, 176–185].

У процесі встановлення чудесного характеру того чи іншого явища важливо, на думку Дж. Г. Ньюмена, звернути увагу на обставини його виникнення. До негативних обставин, які дискваліфікують явище з розряду дійсних чудес, належать так звані чудеса на показ, факти, що заспокоюють цікавість або слугують особистим чи політичним вигодам. До них також належать події, які мають "наочно переконати" у чомусь, але без жодних релігійно-моральних наслідків для життя людини. Чудесами не можуть називатися явища, що виникли за допомогою магії, навіювання, гіпнозу чи обману. Якщо релігійно-моральні обставини будуть визнані позитивними, то можна говорити про істинність чуда навіть у тому випадку, коли історичних свідоцтв було зібрано мало. Виявлення релігійно-моральної сторони чуда Дж. Г. Ньюмен не вважає надто складним процесом. Вона є очевидною і виникає з самої природи явища, а часто на неї вказує сам чудотворець. Врешті, досліджуваний феномен необхідно звірити з Писанням, оскільки самі чудеса є певною формою Божого об'явлення [203, с. 24–26, 31–62, 75, 238].

Завданням чуда є пробудження моральної свідомості, нагадування про відповідальність за життя і вчинки, а також релігійно-моральні обов'язки; воно вказує на Бога у конкретному діянні, свідчить про його спасенні плани, звертає увагу на попередні Божі діяння. Функції чуда, на які вказав Дж. Г. Ньюмен, згідно М. Русецького, значно ближчі доктрині Августина, ніж томістській концепції [258, с. 234–235].

Дж. Г. Ньюмен звинувачує у некритичності тих дослідників, які зіставляють біблійні та християнські чудеса з подібними явищами в інших релігіях, казках, легендах, міфах, реальність яких він заперечує. Справжні чудеса пов'язані з істинним Божим об'явленням, представленим у Старому та Новому Завітах. Англійський богослов досить широко розумів біблійні чудеса, включаючи до них навіть такі події, як спокуса Єви змієм, осел-

мовець Валаама, триденне перебування Іони усередині великої риби тощо. М. Русецький так узагальнює: “Хоча сучасна католицька екзегеза не зараховує подібні події до чудес у вузькому значенні цього слова, Ньюмен захищав їх історичність, гідність і значення, спираючись на тісному зв’язку чудес із цілим Об’явленням. Більше того, вважав він, брак “гідності” цих чудес компенсується “цілісністю системи, до якої вони належать і створюють її частину”, іншими словами, тільки у світлі всіх біблійних подій і слова Божого отримують властиве значення. Разом з усіма біблійними оповідями чудеса творять єдину цілісність і не можуть бути відкинені без загрози втрати святим Писанням інтегральності тексту” [258, с. 235–236].

Чудеса Старого Завіту підтверджували монотеїстичний характер давньоєврейської релігії та укріплювали віру в Творця. Вони також вказували на три вирішальні події історії спасіння: консолідацію Ізраїля як “обраного” Богом народу, релігійну реформу часів панування безбожних царів і проголошення Євангелія. Чудотворцями були не царі й священики, а спеціально покликані пророки, які промовляли від імені Господа. Чудеса і проповідуване слово взаємно доповнювали й підтверджували одне одного, разом втілюючи божественну волю. Новозавітним чудесам Дж. Г. Ньюмен не приділив багато уваги. Підкреслив лише, що їх треба розглядати в єдності з Божим словом, представленим особою Ісуса. Вони виконують подібні функції, що й старозавітні, але сильніше свідчать про духовну реальність, виразніше підкреслюють Божу доброту, милосердя, мудрість і могутність [258, с. 236].

Поставивши чудо на службу апологетиці, Дж. Г. Ньюмен намагався представити Католицьку церкву як достовірну реальність, у якій діє Бог. Істинність Церкви, як етапу історії спасіння, вимагає переконливих підтверджень її автентичності. Чудеса є найсильнішим, хоча й не єдиним, історичним аргументом на її користь. Будучи надприродними, божественними фактами, вони підтверджують надприродну реальність, якою є Церква. Між біблійними і “церковними” чудесами існує безпосередній

зв’язок. Біблійні чудеса підтверджують чудесні явища, які мають місце в історії Церкви. Ранішні чудеса вказують на можливість пізніших. Незважаючи на те, що Дж. Г. Ньюмен надає перевагу біблійним чудесам, оскільки їх істинність підтверджується божественним натхненням, він захищає реальність як одних, так і других. Відкидаючи критику раціоналістів, деїстів й емпіристів, захищає істинність чудес святих, а також явищ, пов’язаних із реліквіями, екзорцизмів тощо [258, с. 236–237].

Для підтвердження своєї думки Дж. Г. Ньюмен подає три аргументи. По-перше, втілення Сина Божого, як найбільше чудо, ґарантує істинність усіх інших чудес – як біблійних, так і небіблійних. По-друге, це зв’язок між біблійними і церковними чудесами. Останні є свого роду ілюстрацією біблійних чудес, їх своєрідним практичним застосуванням. Третім аргументом на користь реальності чудес у Церкві є воля Христа, який прагнув, аби вони супроводжували християнську проповідь. Підсумком рефлексії англійського теолога було твердження про бажання Бога, аби всі люди були просвітлені й приведені до віри силою чудес [258, с. 237–238].

Новаторська теорія чуда Дж. Г. Ньюмена почала серйозно впливати на католицьку теологічну думку лише в 40–50 рр. XX ст., великою мірою спричинивши появу семіотичної концепції чуда. Особливою рисою теорії богослова було акцентування релігійного контексту чуда і підкреслення його зв’язку з трансцендентною реальністю. Чудо у думці англійського мислителя стало частиною Божого об’явлення, а водночас і його знаком.

Іншим визначним католицьким мислителем, теорія чуда якого відхилялася від традиційних богословських міркувань, був французький релігійний філософ Моріс Едуар Блондель (1861–1949), якого Т. Гадач називає найвидатнішим августинцем XX ст. [126, с. 12]. Він закінчив Ecole Normale Superior, після чого викладав філософію в університеті в Ексі. Став відомим завдяки дисертації “L’Action: Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratiqe” (“Дія. Досвід критики життя і науки про практику”, 1893), в якій представив свій “метод іманентності”. У 1934–1937 рр. цей твір

став частиною трилогії, у яку також увійшли праці “La Pensée” (“Мислення”) і “Être et les êtres” (“Буття та суте”). У двох останніх М. Блондель застосував свій метод до гносеологічних й онтологічних проблем [42, с. 617].

Метод іманентності М. Блонделя був однією зі сміливих спроб відновлення католицької апологетики, яка у кінці XIX ст. піддавалася гострій критиці з боку позитивізму, сцієнтизму і крайнього раціоналізму. Багато авторів намагалося будувати і розвивати апологічну думку, яка б відповідала духу часу і була актуальною. Нові апологетичні концепції зосереджувалися на психологічно-моральному й соціальному аспектах релігійного життя. Так, Л. Олле-Лапруне вважав, що апологетика має обґрунтувати узгодженість християнства з найглибшими очікуваннями людської природи. Подібні ідеї можна зустріти також у працях Ж. Фонсегрива і А. Балфура.

Найчастіше спроби впровадження нових концепцій не знаходили свого розвитку, оскільки зусилля їхніх творців були скеровані на полеміку з критиками. Теорія М. Блонделя також викликала сумніви в ортодоксальності його думок. Французький мислитель був звинувачуваний у модернізмі, а його твори довгий час знаходилися в Індексі заборонених книг [258, с. 239–240]. Проте він втішався пошаною та захистом пап Лева XIII і Пія X.

Пій XII (1939–1958) скерував до М. Блонделя листа, в якому закликав до продовження філософських досліджень. Врешті, його концепцію розвинули інші католицькі мислителі, що знайшло своє вираження у документах II Ватиканського собору та Катехизмі Католицької церкви [42, с. 617–618].

Метод іманентної апологетики М. Блондель розробив у рамках його “філософії дії” у творах “L’action” (“Дія”) і “Exigences philosophiques du christianisme” (“Філософські вимоги християнства”). У них автор здійснив психологічно-релігійний аналіз свідомості. Для дослідження апріорної структури так званої “бажаючої волі” (la volonté voulante), яка спрямовує дію цього суб’єкта, він використав ідею кантівського трансценденталізму і гегелівської динаміки розвитку суб’єкта. Згідно з М. Блонделем, неможливо

зрозуміти активності людини, не приймаючи її спрямованість до нескінченного й трансцендентного Абсолюту [146].

Такі міркування, на думку С. Янечека і М. Русецького, ще не свідчать про прийняття М. Блонделем ідеалістичного іманентизму, оскільки не замикають трансцендентного Бога в межах людської свідомості; також не стирається різниця між натуральними здібностями людини та даром надприродної благодаті. Усвідомлення динамічного скерування до трансценденції ставить людину в ситуацію вибору між відкиданням і прийняттям Бога, який себе їй об'являє. Поява відповідних духовних диспозицій у людині дає їй можливість розпізнати та прийняти різного роду знаки Божого діяння (наприклад, чудес). Розуміння людиною обмежень натурального порядку остаточно дає їй помітити мету динамічної людської спрямованості на трансцендентність, яка співвідноситься з надприродним порядком [146, с. 76].

Апологетика, враховуючи психологічну площину, не може обійтися без філософської рефлексії. Тому М. Блондель визначив засади іманентної християнської філософії, яка б могла слугувати підставою нової апологетики [103]. Остання не обмежується лише вказуванням можливості Божого одкровення, але випрацьовує в суб'єкті необхідні диспозиції для прийняття і розпізнання надприродної реальності. Тільки духовно підготовлена людина може прийняти дар спасіння, запропонований у християнстві [258, с. 240].

М. Блондель вказує на роль суб'єктивних моральних диспозицій у сприйнятті Божих знаків, за допомогою яких Господь маніфестує Свою присутність у світі. Новий апологетичний підхід повністю відрізнявся від традиційного, який опирався на зовнішній чи внутрішній факт, на підставі якого доводився надприродний характер об'явлення. Релігійний доказ в апологетиці французького мислителя мав зовсім інший характер, ніж доведення у математично-природничих або історичних науках. У релігії, на переконання М. Блонделя, доказ (аргумент) ґрунтується на категорії знаку. Прийняття такого аргументу залежить від внутрішньої готовності людини.

Замкнена на трансценденцію людина не зможе зрозуміти внутрішній, найглибший сенс знаку; сама ж матеріальна його сторона не має особливої вартості [258, с. 241].

Власне у такому сенсі чудо, як знак Бога, є доказом реальності об'явлення. М. Блондель відрізняє матеріальну і духовну складову чуда. Він не створив спеціальної теорії знаку, але сучасні католицькі дослідники бачать у думці філософа головні елементи майбутньої семіотичної концепції чуда. Хоча М. Блондель майже не уділяє спеціальної уваги структурі чуда-знаку, все ж таки говорить про його значення, функції і можливості розпізнання.

У праці "L'action" М. Блондель вказував на цінність об'явлення для тих, хто внутрішньо готовий до його розуміння і прийняття. Ось чому одних людей чудеса освітлюють, а інших засліплюють. Незмінні закони природи, застосовані до теорії чуда, він називає ідолом, що до цього часу вирішував усе. Якщо ми розглядаємо чудеса з такої точки зору, то в них немає нічого більшого, ніж у звичайних фактах. Божественна реальність перебуває не тільки у фактах, які перевищують натуральний порядок, але навіть там, де людина і світ у своєму нормальному функціонуванні вважаються самодостатніми. Тому чудо є знаком для людей, зрілих до розпізнання божественного чинника у найбільш звичайних подіях. Нездатність філософії розпізнати чудо випливає з її некомпетентності. Чудеса є свідоцтвом Бога, вираженим в іншій мові, ніж мова філософська [258, с. 241–242].

Декілька тверджень М. Блонделя викликали гостру критику з боку представників традиційної апологетики, які оскаржували його в натуралістичному, іманентному, ідеалістичному підході до всієї апологетики і теорії чуда зокрема. Радикальне ігнорування ролі законів природи в концепції чуда нищило основи загальноприйнятої аргументації. Реальність чуда, згідно з М. Блонделем, тепер мала залежати від духовно-моральної кондиції суб'єкта. Здавалося, французький дослідник підриває основи католицької доктрини. Філософ захищався, роз'яснюючи труднощі у статтях під псевдонімом "B. Sailly" чи за посередництвом Ф. Малле, який взяв у

нього інтерв'ю. Відстоюючи протилежну точку зору, тобто тезу про очевидний характер чуда і його доказову властивість, опоненти посилалися на авторитет Томи Аквінського і постанови I Ватиканського собору [258, с. 242].

Можна сказати, що критика теорії М. Блонделя спричинилася до більш ретельного опрацювання ним своїх думок стосовно чуда. Його опоненти не були готові до поважної дискусії, оскільки від початку невірно розуміли його думки. Автор "L'action" пояснював, що не мав наміру створювати спеціального дослідження про чудо, але згодом, у 1907 р. повернувся до проблематики, написавши велику статтю. Науковець наполягав, аби чудо розглядалося в усій його цілісності, виступаючи проти натуралізму. Чудесні факти закорінені в історії і різняться від суто натуральних явищ. Чудо порушує природний порядок у подвійному значенні: духовному й фізичному. У першому випадку воно різниться феноменально від нормального бігу речей. При цьому чудо не ставиться в опозицію до законів природи і не нищить встановлений Богом порядок. У другому випадку наслідком чуда є певне порушення духовного, надприродного порядку: недоступна для людини реальність об'являється і стає видимою, залишаючи слід своєї дії у моральному й релігійному значенні. Отже, чудом можна назвати видиму маніфестацію трансцендентної реальності. У такому розумінні чудо є чимось неадекватним до надприродного, і тому не можна змішувати чи ототожнювати цих двох понять. Надприродне не може актуалізуватися у нашому світі фізично [258, с. 242–243].

Для представлення зв'язку між чудом і трансцендентною реальністю М. Блондель застосовує поняття надприродності й аналогії. Він пропонує персоналістичне і христоцентричне розуміння категорії надприродності, що у всій повноті проявилася у втіленому Божому Сині. Входячи у людське життя, Бог переповнює його до такої міри, що воно трансформується в нову реальність, робить із людини приятеля, сина й спадкоємця. Така реальність перевищує будь-яку метафізику. Надприродність стає властивістю людства,

вона стає для нас “не милостинею, але антропоморфізацією Бога”. Чудо є аналогічним до надприродної реальності поняттям, оскільки факти не можуть повністю виразити цієї реальності. Будучи тісно пов’язаним із надприродною реальністю, чудо є свого роду закликом до повного навернення, мостом, за допомогою якого людині стає доступним трансцендентний світ. Фізична сторона чуда непокоїть людину, примушуючи до роздумів. Проте внутрішня його сторона, як маніфестація “анормальної доброти” і різновид теофанії, є запрошенням до єдності з Богом. Отже, чудо треба розуміти лише у контексті економії спасіння [258, с. 244–245].

Чудо, як знак присутності надприродної реальності, не може бути предметом дослідження ані науки, ані філософії. Для належного розпізнання чуда, яке є свідоцтвом Бога, вираженим у фактах, необхідно мати на увазі цілу його структуру. Процес розпізнання чуда полегшується тим, що воно залишається у безпосередньому зв’язку з духовними потребами людини. Чудо ніби безпосередньо промовляє до серця. Тому різні наукові анкетування і метафізичні спекуляції, застосовані для встановлення його фактичності, можна вважати зайвими. Подібні дослідження не зможуть схопити сенсу чуда; мова чудесного явища є зрозумілою лише для людської екзистенції. Для кращого зрозуміння сенсу чуда необхідно також співвіднести його з цілісністю релігійного вчення, з реальністю надприродного об’явлення, маніфестацією якого воно є. Обидві реальності перебувають у такому тісному зв’язку, що взаємно доводять одна одну.

Власне, на такий зв’язок об’явлення і чуда й має спиратися християнська апологетика. Чудо не може розглядатися як самодостатній аргумент на користь віри, але лише в єдності з об’явленою істиною; в іншому випадку воно залишалося б фактом багатозначним. Церква, як спільнота, обдарована харизмою непомильності, допомагає людині властиво зрозуміти його [218, с. 215; 258, с. 245–246].

М. Блондель не створив систематичної концепції чуда, але відкрив дорогу для нового підходу в цій проблематиці. Його діяльність ускладнювали

не тільки нападки опонентів, які представляли традиційну точку зору, але й ті прибічники французького мислителя, що не зрозуміли його думки. Як пише М. Русецький, М. Блонделя справді було важко зрозуміти, оскільки мова його творів була філософською; подекуди мислитель вживав поетичну форму, застосовував метафори. Виникали непорозуміння і в зв'язку з підкресленням ролі суб'єкту, що ставало приводом для звинувачення в кантіанстві. Від 30-х років XX ст. з'являється щораз більше прибічників його теорії, серед яких були теологи й апологети Ж. Верле, Л. де Грандсмейсон, Ж. Муру, А. Буілляр, П. Тібергін, а також екзегети Ж. Бонсирвен, Е. Хоскінс, Ф. Н. Дейві, Л. Серфо, А. Лефевр та ін. [218, с. 233–267].

Висновки до розділу 2

Простеживши поступовий розвиток головних ідей, пов'язаних із розумінням чуда в Євангелії та католицькій традиції, можна зробити наступні висновки:

1. Описи чудес, які здійснив Ісус Христос, є невід'ємною частиною євангельського послання. В канонічних Євангеліях можна помітити вплив старозавітних й античних джерел. Від старозавітної традиції євангельські описи чудес передусім успадкували розуміння чуда як знаку Божого, натомість, від античних аналогів була перейнята структура оповідання. У Новому Завіті поняття чуда звужується до подій, пов'язаних з особою Ісуса Христа, тим самим відрізняючись від досить широкого старозавітного тлумачення.

2. Найбільш впливовими концепціями в католицькій богословській традиції були теорії чуда Аврелія Августина і Томи Аквінського. Якщо Августин ставив головний акцент на психологічному аспекті сприйняття чуда суб'єктом (релігійно-психологічна концепція чуда), то в

об'єктивістичній концепції Томи особливо підкреслювалося філософсько-природниче розуміння чуда як подолання законів природи.

3. Сучасній католицькій знаковій концепції чуда передувала томістська теорія, в якій чудо, будучи об'єктивним явищем, відігравало роль доказу істинності християнського об'явлення. Однак наприкінці XIX ст. з'являються "модерністські", альтернативні ідеї католицьких мислителів, опозиційні до томізму, в яких виразно підкреслюється значення і роль суб'єкта в переживанні чудесної події.

4. Богословська дискусія між традиційною томістською теологією та "модерністами" (зокрема теологами, відлученими від Церкви) навколо проблематики чуда стала початковим етапом зародження сучасної католицької концепції чуда. У зв'язку з цим здається безпідставним намагання таких дослідників, як М. Русецький, відмежувати неортодоксальні ідеї відлучених "модерністів" від прийнятих Церквою теорій Дж. Г. Ньюмена та М. Е. Блонделя.

5. Томістське розуміння чуда як об'єктивного факту і можливої основи теологічного знання стало основою для католицької ортодоксії у розумінні чуда аж до початку XX століття. І хоча у теологічній теормінології таке тлумачення було антимодерністичним, але воно найбільш відповідало парадигмі наукового знання модерну. "Модерністи", що намагалися дати нове розуміння чуда, критикувалися за розширене розуміння досвіду чуда як основи не лише для метафізичного мислення, але й інтуїтивних переживань. Свідоме і несвідоме наслідування парадигм науки Нового часу зумовлювало обмеженість теорій як томістів, так і модерністів. Лише в поверненні до теоретичного спадку Августина, відкривалась можливість формування концепції чуда, яка б відповідала сьогоденню. При цьому семіотична концепція Августина відкривала шлях не стільки до постмодерну в теології (Дж. Мілбанк, К. Піксток), скільки до нових теорій, суголосних науці XX століття.

РОЗДІЛ 3 ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО КОНЦЕПТУ ЧУДА В БОГОСЛОВСЬКИХ І БІБЛІЙНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

3.1 Трансформація апологетики і нові тенденції в теології чуда у XX ст.

Для католицького віровчення XX ст. стало переломним. Період гострих конфліктів представників томізму з "модерністами" на початку століття сприяв пошукам найбільш прийнятної (як догматично, так і апологетично) для Церкви богословської методології. Необхідність відповіді на насущні питання сучасності (зокрема, можливість співіснування науки і релігії) вимагала перегляду традиційних богословських тез.

Теологічне питання про концепт чуда в католицизмі кінця XIX – поч. XX ст. передусім зводилося до його ролі в апології церковної доктрини. Відповідно, зміни, які відбувалися в католицькій апологетиці, не могли не вплинути на переосмислення проблематики чуда.

Сама назва "апологетика" почала застосовуватися для позначення автономної наукової дисципліни у XIX ст. У межах католицької теології традиційна апологетика досліджувала факт Божого одкровення, на підставі чого вказувала на існування раціональних аргументів вірогідності вчення Христа, "депозитарієм" якого є Католицька церква. Найчастіше аргументи апологетики були відповідями на звинувачення, скеровані на адресу Церкви. Відповідно до цих закидів, представники католицької теології формували власну "лінію оборони". Так, унаслідок гарячих міжконфесійних суперечок, у процесі яких дійшло до вираження негативних емоцій, методи католицької сторони набрали рис полеміки й боротьби. Конфронтаційне відношення до опонентів католицької доктрини виражалося в надмірній концентрації на вказуванні й засудженні помилок; натомість, позитивне пояснення, "живе свідоцтво" істин віри, залишалося на другому плані.

У добу І Ватиканського собору народжується апологетика “неосхоластичної відповідальності за віру”. Вона була серединним шляхом між фідеїзмом і раціоналізмом. З одного боку, вона підкреслювала можливість раціонального пізнання Бога, виступаючи проти фідеїстів, а з іншого – навчала, що розум здатний дійти тільки до “передпокою віри” (preambula fidei) і, всупереч тезам раціоналістів і модерністів, дає “мотиви вірогідності” (motiva credibilitatis). Відомим представником такої апологетики був Ф. Геттінгер (1819–1890), який окреслив її дисципліною, що провадить наукове доведення християнства як абсолютної, об’явленої Богом релігії. Така релігія, як твердить богослов, втілюється у Католицькій церкві, проповідується у ній, а також зберігається і переказується людству [268, с. 17].

Так звана класична апологетика складалася з трьох трактатів: про об’явлення (De Revelatione), про Христа, Божого посланця (De Christo legato divino) і про Церкву (De Ecclesia). У першому трактаті представлялася філософська рефлексія про можливість, необхідність і критерії надприродного об’явлення. Другий, розвинутий у XIX ст. у полеміці з Г. Паулюсом, Д. Штраусом і Б. Бауером, стосувався передусім факту об’явлення. Чудеса у ньому представлялися як об’єктивні і зовнішні критерії, що свідчили про можливість подолання законів природи, а також про сповнення пророцтв та надзвичайний божественний розум, підтверджували Христове воскресіння тощо. Врешті, третій апологетичний трактат мав вказати на істинність Католицької церкви, яка у всій повноті безпосередньо походить від Христа. Така схема апологетичного викладу проіснувала до II Ватиканського собору, а подекуди збереглася і на поч. XXI ст. [268, с. 18]

Прикладом подібної апологетичної аргументації може послужити монографія польського автора Віцентія Граната “Теологічна віра, надія і любов” [132], який представляє чудо як доказ християнського об’явлення. Доведення починається з формулювання загального твердження, яке потім поступово підтверджується декількома аргументами. Спочатку

ствердження існування об’єктивного критерію істинності об’явлення, що проявляється у незвичності чудес і пророцтв. Далі пояснюється важливість сприйняття чудес за допомогою розуму, який дає можливість відрізнити істинні релігійні судження від фальшивих. Істинність суджень виявляється за допомогою розумових критеріїв.

Раціональні критерії об’явлення, у свою чергу, діляться на суб’єктивні й об’єктивні. В. Гранат, подібно як і всі традиційні апологети, перевагу надавав останнім. Далі, об’єктивні критерії поділяються на внутрішні (ті, що вказують на особливу цінність християнського вчення: піднесеність, універсальність, гармонію тощо) та зовнішні. Власне, до зовнішніх критеріїв належать незвичні знаки, що свідчать про божественну інтервенцію у світ, тобто чудеса. Щоправда, саме внутрішнє, суб’єктивне релігійне переживання не може дати подібної певності, але не виключається його роль як фактора, що впливає на віру. Якщо ж такий досвід прийме зовнішню форму, стане чудесним і встановленим фактом, немає перешкод, аби надати йому статусу об’єктивного критерію [132, с. 256].

В. Гранат відстоює свою позицію так: “Об’єктивний критерій об’явлення повинен мати характер незвичності, тобто чуда; тільки в такому випадку він може стати підтвердженням Божого послання; чудо описуємо як незвичний, надприродний факт, вчинений Богом безпосередньо або посередньо для підтвердження об’явленої істини. Кожне чудо в апологетичному значенні (бо власне про таке йдеться) повинно бути історично документоване (veritas historica), виходити поза дію законів природи чи психіки (veritas philosophica) і мати логічний та підтверджуваний зв’язок з об’явленою істиною (veritas relativa)” [132, с. 255]. Чудеса можуть існувати на фізичній площині (наприклад, втихомирення бурі на морі, воскресіння померлого), моральній (наприклад, витривалість мучеників), у сфері людського розуму (пророкування майбутніх подій, залежних від людської волі). Ці три категорії чуда, як пише польський богослов, належать до достовірних критеріїв християнського об’явлення [132, с. 256–257].

Також В. Гранат представляє помилкові, з точки зору католицької апологетики, думки. Критика стосується передусім протестантських та модерністських мислителів: Ф. Шляєрмахера, А. Луазі, Дж. Тіррела, М. Блонделя. Автор засуджує агностицизм і сентименталізм ліберальної теології, релігійний іманентизм модерністів, підкріплюючи свою критику документами Церкви. Посилаючись на I Ватиканський собор і папські енцикліки (“Pascendi”, “Humane generis”), він захищає зовнішній та об’єктивний характер чудес. Християнське об’явлення підтверджується зовнішніми знаками (чудеса і пророцтва), пристосованими до рівня мислення усіх часів. Внутрішній релігійний досвід не може слугувати єдиним стимулом до віри й прийняття Божого об’явлення.

Таким чином, відкинувши невластиві теорії, автор переходить до доведення початкової тези позитивними доказами на підставі Писання, церковної традиції і спекулятивних висновків. Біблійні цитати та посилання на представників патристики мають переконати у слушності наперед поданої автором тези [132, с. 257–267]. Подібне викладення матеріалу більше опиралося на послух авторитетам (Біблія, отці Церкви, соборні рішення), ніж давало справжні раціональні аргументи на користь віри. У такому випадку “доведення” істин віри було скероване вже на віруючих християн, однак залишалося безсильним у стосунку до атеїстів, скептиків й опонентів церковного вчення.

Критиками традиційної теорії чуда, що мала виразне апологетичне забарвлення, стало нове покоління католицьких біблеїстів і представників фундаментального богослов’я. Біблійні дослідження створили базу для нових підходів у вивченні проблематики, а теологи використали цей матеріал, одночасно застосовуючи ідеї таких мислителів, як Дж. Г. Ньюмен і М. Блондель. Водночас почали вимальовуватися недоліки томістської, об’єктивістичної концепції чуда.

Особливістю католицької біблійної екзегетики завжди була її безпосередня залежність від церковного вчення, яке визначало дослідникам

певні доктринальні межі: “Завдання ж автентично пояснювати писане чи передане Боже слово доручене одному тільки живому вчительському Урядові Церкви, якого авторитет виконується в ім’я Ісуса Христа” [23, с. 283]. Прикрий досвід богословів (не тільки засуджених модерністів, але й тих, що залишилися в межах ортодоксії), які намагалися висунути оригінальні ідеї стосовно проблематики чуда, виявив брак актуального офіційного вчення, з яким би вони могли звіряти власні висновки. Негативна критика з боку Апостольської Столиці певний час блокувала розвиток помилкових ідей, але й одночасно не пропонувала напрямку нових досліджень. Отже, немає сумнівів у тому, що основним чинником, який вплинув на перегляд старої і народження нової концепції чуда в кін. XIX – 1 пол. XX ст., стало церковне вчення, представлене рядом важливих для католицької біблеїстики документів.

Першим документом Католицької церкви, яким офіційно розпочалося наукове дослідження Біблії, була енцикліка Лева XIII “Providetissimus Deus” (“Бог Проведіння”, 1893). Заохочуючи до поважного вивчення Писання, документ переслідує апологетичну мету: захист католицької інтерпретації Біблії від нападок раціоналістичних напрямків. Протестантська ліберальна теологія, що була для цих атак інтелектуальним підґрунтям, використовувала різноманітні наукові методи (філологія, літературна критика, історія релігії, археологія, геологія тощо). Відповідно, Католицька церква потребувала власних біблійних досліджень, які б захищали її доктрину. Тому Лев XIII вказує на потребу поважного вивчення мов Стародавнього Сходу, а також високої компетенції екзегетів у науковій критиці. У 1902 р. той же папа створює Біблійну комісію, а у 1909 р. з’являється Біблійний інститут.

Наступний важливий етап розвитку католицької біблеїстики пов’язаний із появою енцикліки Пія XII “Divino Afflante Spiritu” (“Божественним натхненням Духа”) у 1943 р., яка була оголошена незадовго після полеміки з представниками т.зв. містичної екзегези щодо наукового підходу до Біблії [47, с. 58]. Папа нагадує про необхідність реконструкції за

допомогою текстологічного аналізу первісного тексту книг, вказує на першість буквального сенсу, а також важливість виявлення релігійного змісту Писання. В енцикліці була висунута вимога брати до уваги літературні жанри у вивченні Старого Завіту. Це дає змогу зрозуміти зміст, форму, мету автора, характерні особливості оповіді й стилю, властивих Біблії [18, с. 6–7].

Інструкція Папської Біблійної комісії "Про історичну істинність Євангелій" (1964) та Догматична конституція II Ватиканського собору "Dei Verbum" (1962) проклали дорогу для історико-критичного методу також в екзегезі Нового Завіту [33, с. 24].

Вищезгадані документи Церкви визначили певний напрямок католицької інтерпретації Святого Письма, а водночас – тлумачення текстів з описами чудес. І навпаки, самі біблійні дослідження великою мірою вплинули на характер церковного повчання, богословська аргументація якого від часів II Ватиканського собору все частіше базується на біблійних текстах [33, с. 48].

Важливим процесом також стало більш глибоке вивчення патристичної спадщини. Твори отців Церкви, що жили у близькому біблійним подіям часі, ставали особливо цінними для нової біблійної екзегези: "хоча патристика завжди була джерелом теологічних досліджень, однак її наявність часто обмежувалася до формальної присутності у вигляді певних цитат" [258, с. 251]. Від 30-х рр. XX ст. почалося систематичне дослідження як самих ідей отців Церкви, так і причин, якими вони були обумовлені.

Дослідники, згромаджені навколо проекту "Sources Chrétiennes" ("Християнські джерела") (єзуїти Ж. Даніелю, А. де Любак та ін.), заснованого в Ліоні у 1942 р., визначили основні богословські ідеї отців: ідея історії спасіння, історично-спасенне і персоналістське поняття об'явлення, христоцентризм, ідея рекапітуляції, сакраментальне сприйняття реальності, богословська антропологія, віра як вільна відповідь на Божий заклик, виражений у різного роду знаках. Особливу роль у відродженні зацікавлення патристикою відіграв августинізм [258, с. 251].

Іншим чинником, який вплинув на католицькі біблійні дослідження, було нове ставлення до історії. Якщо до XX ст. Біблія сприймалася як джерело суто історичне, свого роду хроніка подій, то зараз її тексти розглядаються як опис фактів уже інтерпретованих. У такій перспективі проблематика чуда представилася в контексті історії спасіння [258, с. 249–250].

Висновки, зроблені на матеріалі біблійних досліджень, не збігалися з багатьма тезами традиційної апологетики. Передусім здалася вражаючою різниця між схоластичною і біблійною світоглядними концепціями. Тома Аквінський, традиційний католицький авторитет, у своїй теорії чуда головний акцент поставив на перевищенні або призупинені Богом дії законів природи. Така концепція сприяла постанню фізично-природничої інтерпретації чуда, яка, на думку польського теолога Ю. Кудасевича, поступово втратила релігійний характер чуда як знаку; біблійні чудеса загубили органічний теологічний, історико-спасенний і керигматичний виміри. Така тенденція була неминучою, оскільки схоластична концепція чуда спиралася на заздалегідь відмінні від біблійного світосприйняття філософські основи (картина світу, розуміння законів природи, відношення Бога до світу тощо). Так, томістська теза про безсторонність Бога, як пише І. Барбур, "виглядає прямою протилежністю (ідеї – *А. П.*) діяльного біблійного Бога, який глибоко задіяний в історію Ізраїлю і пристрасно відкликається на її мінливі ситуації" [10, с. 379].

Схоластичне розуміння біблійних чудес відобразилося в академічних і семінарійних підручниках [115; 128; 132; 148; 184; 215; 272; 280; 282; 323], катехізисах [322, с. 32–37], відповідно формуючи свідомість майбутніх пастирів і мирян. Як зазначає Ю. Кудасевич, наслідком такого процесу стала поява певного типу ментальності, згідно з яким "чудо майже автоматично асоціювалося з подоланням законів природи" [158, с. 344–345].

Так, завдяки застосуванню засад схоластичної філософії до інтерпретації чудес Ісуса, останні втратили свій глибокий богословський і

керигматичний виміри, були вирвані з властивого історико-спасенного контексту. Внаслідок цього з'явилися тенденції, якими характеризувалося католицьке навчання як у формі катехези, так і в проповідництві. Згаданий вище автор виділяє чотири такі тенденції: апологетично-полемічний підхід, алегоризація чудесних подій, використання описів чудес як своєрідної канви для догматично-моральних повчань, подекуди ігнорувалася сама проблематика чудес. Апологетично-полемічний підхід перш за все виражався у намаганні обґрунтування можливості чуда як такого. Для цього часто вживалися докази "відповідності" (convenientiae): з можливості (a posse) робився висновок про сам факт (ad esse), тобто, якщо Бог, будучи всемогутнім, міг вчинити чудо, то Він дійсно його вчинив.

Друга тенденція була пов'язана з посиланням на отців Церкви, які використовували алегоричний метод інтерпретації Писання. Проте чудеса Ісуса часто-густо виривалися з їх історико-спасенного контексту. Наприклад, воскресіння юнака з Наїну (Лк. 7, 11–17) інтерпретувалося як пробудження до духовного життя, а новина про воскресіння Христа представлялася як нагадування про необхідність великодньої сповіді. Таке досить широке застосування алегоричного пояснення, на думку сучасних католицьких дослідників, збіднювало богословське навантаження біблійного тексту.

Однак найбільш розповсюдженою тенденцією стало використання чудес як канви для заздалегідь встановлених догматичних і моральних повчань у катехезі та проповіді. Не ставилося питання про наміри біблійних авторів щодо того чи іншого фрагменту з описами чудес; біблійні сюжети, натомість, ставали ілюстраціями катехетичних тез. Вже згаданий фрагмент воскресіння юнака з Наїну в такому ключі служив проповідникам для нагадування про обов'язок любові батьків до своїх дітей [158, с. 362].

Занепад традиційної концепції чуда проявився також у тому, що в середині XX ст. з'явилася тенденція уникнення тем, пов'язаних із чудесами. Ю. Кудасевич називає таку позицію фальшивою, оскільки усунення проблематики чудес Ісуса послаблює силу Євангелія і деформує її

найглибший сенс. Згідно з Догматичною конституцією про Боже Об'явлення (п. 2), чудеса, будучи діями Ісуса, належать до сутності Євангелії і мають розглядатися на рівні з Його вченням. Неможливо оминути чудеса, проповідуючи головні таємниці християнського життя (Великдень, П'ятидесятниця, Різдво), а "сором'язливе уникання чудес Ісуса в сучасному навчанні є великим непорозумінням" [158, с. 360–363].

Наприкінці 50-х рр. XX ст. відбувається віднова католицької теологічної думки. Цьому сприяв уже згаданий розвиток біблійних і патристичних наук, відмова від спроб пристосування природознавчої методології до проблематики теологічних дисциплін, зацікавлення філософією екзистенціалізму і персоналізму, дослідження мови віри, христологічний акцент богослов'я, літургійне відновлення, екуменічний рух тощо. Усі ці тенденції вказали на декілька недоліків традиційної апологетики. Як пише Х. Севериняк, першим її недоліком був надмірний консерватизм: "вона боронилася перед визнанням новочасності як "своїх, власних часів", наслідком чого був її слабкий зв'язок із культурою, наукою і політикою; стара апологетика не випрацювала позитивного вчення "про земну реальність". По-друге, апологетика мала статус вступної теологічної дисципліни, а її ідеалом була позитивістська модель науки; це, у свою чергу, спричинило надмірну раціоналізацію апологетики. По-третє, апологети більше зусиль докладали до філософської рефлексії над одкровенням, натомість, менше цікавилися самим його змістом. На противагу протестантським мислителям акцент ставився на об'єктивних критеріях істинності об'явлення (раціональні доведення, чудеса, пророцтва, зовнішні історичні свідоцтва). Водночас, занедбувався персоналістський характер об'явлення, оминалися екзистенціальні питання про сенс людського існування, походження і мети [268, с. 20–21; 249].

ІІ Ватиканський собор (1962–1965) суттєво змінив обличчя католицької теології. Визначною подією у цьому процесі стало ухвалення Догматичної конституції про Боже Об'явлення, в якій було представлено нове розуміння

низки питань, що стосуються одкровення. З'явилося розуміння, що "Бог об'являє не стільки щось, не тільки надприродні таємниці, але себе самого; дає себе людині. […] Отже, бажаючи говорити про Боже об'явлення в Ісусі Христі, не вистачить звертати уваги на слова – треба також помічати діяння і знаки Божі, зокрема чудеса, і відчитувати їх властивий сенс" [266, с. 134].

Під впливом II Ватиканського собору з'явилися пропозиції, в яких не тільки відкидався полемічний характер апологетики, але й ставився під питання сам сенс її існування. Однак теологи поступово доходили до переконання, що для предметного, спокійного і позитивного викладення католицького вчення все-таки необхідна початкова апологетична підготовка, ціллю якої є усунення і вияснення всіх обвинувачень у відношенні до христологічних й еклезіологічних питань.

Вже в I пол. XIX ст. деякі богослови на окреслення апологетики почали вживати назви "фундаментальна теологія", метою якої мало бути дослідження вірогідності підстав віри в божественне об'явлення. Як зауважив Т. Пікус, "сучасна фундаментальна теологія, як спадкоємиця давньої апологетики, є дисципліною, яка раціонально досліджує і обґрунтовує вірогідність християнського об'явлення, будуючи підстави для теології і виконує діалогічні функції у відношенні до людей поза Католицькою церквою" [216, с. 21]. Також відбулася зміна у класифікації дисципліни: якщо апологетика увінчувала релігієзнавчі дисципліни, то фундаментальна теологія ставала спеціальним теологічним предметом. Отримавши статус "пограничної" дисципліни, фундаментальна теологія стала сполучною ланкою між богослов'ям (головним чином, біблеїстикою, догматикою і моральною теологією) та релігієзнавством [там само, с. 21–22; 269].

Завдяки Г. У. фон Балтазару, І. Конгару, А. де Любаку і К. Ранеру нова апологетика (фундаментальна теологія), сконцентрувала свою рефлексію на антропологічних аспектах одкровення, персоналістській структурі акту віри, сакраментальній функції чуда, герменевтичній проблематиці біблійної мови

та низці нових питань. Проблематичний обсяг фундаментальної теології настільки збільшився, що постало питання про її ідентичність серед інших богословських дисциплін [268, с. 20–23]. Теорія чуда й надалі залишилася актуальною її проблематикою, натомість, радикально змінився підхід у дослідженні цього феномену.

Дійсно, вже у Новому часі томістська філософсько-природнича концепція чуда досить часто зустрічалася з такою критикою. Католицькі апологети трималися традиційної аргументації, але вона вже не задовольняла актуальних потреб Церкви. Однією з проблемних для консервативної католицької доктрини концепцій був детермінізм, згідно з яким виключалося існування будь-якого винятку в дії законів природи. Вже починаючи від Б. Спінози, мислителі пояснювали світ як бездоганно діючий точний механізм. Усі події відбуваються згідно з обов'язковими правилами, на які ані Бог, ані людина не мають жодного впливу. Відповідно, пізнання цих незмінних правил створює можливість передбачення тих чи інших процесів у майбутньому. Детермінізм унеможливлює феномен чуда як такий, який, згідно з традиційною концепцією, призупиняє закони природи (ordo naturae). Так само складнощі виникають у концепції індетермінізму, який, усупереч вищезгаданій концепції детермінізму, твердив про відсутність будь-яких постійних засад або регулярності у природних процесах. У цьому випадку чудо також є неможливим, оскільки намагання знайти винятки стають абсурдними. Можна повністю погодитися з думкою теолога К. Панасюка про те, що "цілковите і виключне підпорядкування проблематики чуда спеціальним наукам, яке послідовно виникало з прийняття розуміння цього явища як винятку у законах природи, створило поважну небезпеку відкинення самого факту чуда. Обидва напрямки, як детермінізм, так і індетермінізм, спричинили гостру критику чудес, також тих, що були описані у Біблії, зараховуючи їх до казок і легенд" [210, с. 59–60].

Іншою апологетичною проблемою стало питання більш метафізичного характеру, що стосувалося поняття Бога як "першої причини". Томізм, як

теїстичний філософський напрямок, будував свою теорію на визнанні існування такої причини. Якщо появу певного явища не можна пояснити дією вторинних причин (а кожне явище, згідно з цією концепцією, обов'язково мало якусь причину), то треба приписати його постання першій причині, тобто Богу. Такого роду пояснення ставало неактуальним у випадку людей, які були прибічниками атеїстичних філософських концепцій, в яких про існування Бога як першої причини природного порядку загалом не йшлося. В такій ситуації людина могла апелювати до ще невідомих їй сил природи, а вищезгадані аргументи не виконали б своє завдання [210, с. 60].

У контексті томістської концепції виникали й інші питання: чи чудесні явища не заперечують мудрості й досконалості Бога? Чому Бог не передбачив такої ситуації, яку тепер мусить вирішувати винятковим способом? [267, с. 99]. Недосконалість концепції виразно проявилася в конфронтації з думкою Е. Ренана, який хотів, щоб визнання кожного чудесного явища підтверджувалося перед комісією фахівців. Такі своєрідні експерименти мали повторюватися з застосуванням наукових методів і необхідної апаратури, аж врешті буде виданий вердикт про дійсність або відсутність чудесного явища. Здається, що пропозиція Е. Ренана була справедливою щодо томістської концепції: якщо чудо має досліджуватися у площині природничих наук, то чому не можна використати усі відповідні емпіричні методи? Проте для католицьких богословів такі домагання були неприпустимими. По-перше, спроба експерименту над чудесами ображала гідність Бога, а по-друге, могла поставити людину, що пережила чудо, у досить незручну ситуацію. Наприклад, у випадку зцілення невиліковно хворого, виникала необхідність захворіти вдруге й очікувати нового факту зцілення. Ідея Е. Ренана, на думку К. Панасюка, заздалегідь була абсурдною і заперечувала саму сутність чуда. Хоча католицькі апологети його і відкинули, однак не могли виразно пояснити, що чудо є даром Бога для людини, а тому не можна отримати його на вимогу. Тільки згодом вони почали переконуватися в обмеженості компетенції кожної з наук. Щоправда,

емпіричні науки можуть бути використані для дослідження феноменального виміру чуда, тобто ствердити фактичність певного явища й окреслити умови його виникнення; так само з їх допомогою можна ставити питання, чи конкретне явище відповідає природним закономірностям. На цьому роль емпіричних наук закінчується, оскільки вони не можуть пояснити чудесного явища у всій повноті, не спроможні встановити можливість чуда і причинності, з ним пов'язаної [210, с. 61].

На думку Г. А. Габінського, причиною зацікавлення внутрішніми, антропологічними критеріями чуда в католицизмі XX ст. були не "внутрішні потреби богослов'я", а "відступ під ударами наукової критики чудес". Таким чином, у пошуку нових апологетичних шляхів і намаганні врятувати вигідну для Церкви доктрину про чудо, католицькі богослови почали вказувати значення надприродної "благодаті віри" або "світла віри" (П. Руссело, М. Блондель) [16, с. 101–102]. Таке пояснення можна вважати занадто спрощеним. Звісно, проблематика співвідношення віри і природознавства завжди підштовхувала богословів до нових пошуків, проте не можна редукувати причини трансформації теорії чуда до "наукової критики".

На зміну орієнтації щодо теорії чуда опосередковано вплинули такі філософські течії XX ст., як феноменологія, екзистенціалізм і персоналізм, представники яких звернули увагу на конкретне існування людської особи, її долю, призначення та сенс життя. Феноменологія спричинилася до використання методу описування феномену чуда як конкретного явища, пошуку його закритої сутності, сенсу цієї події. Під впливом екзистенціалізму теологія поступово почала дистанціюватися від системного й спекулятивного мислення. З іншого боку, в ній з'явилася тенденція до екзистенційного аналізу зустрічі людини з Богом. Богослов'я вже не задовольняється описом життя і доктрини Ісуса, прагнучи пізнавати їх у відношенні до людини, віднайти у них сенс і мету людського життя. Такий підхід також відбивається у рефлексії над чудесами. Представники християнського персоналізму (Е. Муньє, Ж. Муру, Ч. С. Бартнік та ін.), що

оголосили людину найвищою цінністю, надихалися ідеями християнського одкровення і традиції, використовували також класичну томістську концепцію особи як тілесної, індивідуальної, розумної і вільної істоти. Застосування персоналістських ідей до теорії чуда проявилося в представленні інтерперсонального відношення "Бог – людина". Бог, як пізнавана особа, об'являє людині своє "Я" за допомогою різноманітних знаків. Особа, що пізнає, тобто людина, "повинна не тільки помітити, але й відчитати, інтерпретувати і унаслідок цього довіритися пізнаваній особі". Найвищою формою такого пізнання є любов, що залучає не тільки сенсорні та дискурсивні властивості людини, а й цілу її особу. Чудо у такому розумінні розглядається як знак Бога, за допомогою якого Він об'являє себе для нав'язування інтерперсонального діалогу. Відповіддю людини є віра як акт розумної та вільної особи [258, с. 254–256].

Зіткнення богословської теорії чуда з природознавством відбувається в християнстві у двох основних питаннях: апологія чуда, тобто обґрунтування теоретичної можливості чудесного феномену за допомогою даних науки, і застосування наукових методів у беатифікаційних та канонізаційних процесах для підтвердження дійсності чуда, яке може засвідчити святість особи.

Питання про можливість чудес завжди було в центрі уваги дискусій на тему співвідношення науки і релігії. Спроби примирення католицького богослов'я чуда з новими досягненнями у галузі природознавства належать Х. Дольху, І. Б. Лотцу, С. Які, А. Андервальду, А. Свєжинському та ін.

Х. Дольх розглядає проблему чуда у його відношенні до законів природи. Розглядаючи структуру науково-природничого знання, він вказує на те, що в класичній фізиці "пізнання представлялося як незамкнене і завжди гомогенно подовжувальне". З іншого боку, посилаючись на поняття "замкнутої теорії" Гейзенберга, Х. Дольх звертає увагу на те, що "в сучасній фізиці структура пізнання вже не гомогенна, а гетерогенна, тобто знання збудоване з множини незалежних, "замкнених" теорій і таким чином

розшароване". Звідси робиться висновок про можливість збудування трансцендентної теорії цілої дійсності, оскільки одна загальнонаукова методологія неможлива. Таке розуміння примирення природничих наук із теологією дає підставу визнати можливість чуда, яке займає власне місце у розшарованій структурі наукового пізнання.

Єзуїт Ф. Сельваджи, також протиставляючи принципи класичної і сучасної фізики, будує апологію чуда, опираючись на дані сучасної космології. Якщо класична фізика стверджувала вічність матерії, то сучасна фізика (в особах Г. Гамова, Е. Мілна, Ж. Леметра й А. Еддінгтона) все частіше засвідчує істину про її сотворенність [16, с. 183–186].

Професор Папського григоріанського університету, член Товариства Ісуса І. Б. Лотц виводить можливість чуда з "принципу невизначеності", котрий сформульовав у 1927 р. В. Гейзенберг. "Можливість і дійсність безпричинних явищ, що нібито випливають із цього принципу, при зіставленні з арістотелівсько-томістською концепцією каузальності дає, на думку єзуїта, право говорити про реальність чуда як явища, що не має причин у природному світі, але необхідно обумовлене згори" [16, с. 186].

На думку іншого католицького богослова, томіста Е. Юана, чудом можна назвати заповнення порожнечі між математичними конструкціями, які становлять безпосередні об'єкти сучасної мікрофізики, та реальними мікрооб'єктами. Таким чином, чудо виступає своєрідним мостом між матерією і духом, що походять від одного джерела – Бога [там само]. О. Шпюльбек, аргументуючи надприродний характер походження чудес, стверджує, що віднині "фізик більше не може спростовувати чудо, виходячи з фізичних засад" [85, с. 75].

Розглядаючи процес науково-природничого пізнання, польський богослов А. Андервальд приходить до висновку, що у своїй праці науковці часто керуються різноманітними переконаннями естетичного, метафізичного чи релігійного характеру і таким чином "проводять діалог із надприродним світом". Це неминуче веде (свідомо або ні) до інтердисциплінарної рефлексії,

що враховує також надприродні виміри пізнання реальності. Теолог вважає, що замість давньої позитивістської альтернативи “або – або” (тобто, вибору між природничим та неприродничим знанням) необхідно застосовувати нову альтернативу: “не тільки, але й також”. Така альтернатива дасть змогу створити повний образ реальності, придатний як для природознавства, так і для інших сфер знання.

Науковець аналізує дві можливі позиції вчених щодо можливості чуда як феномену, що не має натуральної причини і не може бути поясненим за допомогою відомих нам законів природи. Спершу А. Андервальд розглядає негативну позицію, тобто відкинення можливості чудесних явищ. Не приймаючи можливість чуда, вчені концентрують увагу на тезі про виникнення чудес поза законами природи. Такі формулювання представників старої апологетики, як “ламання законів (або причинного порядку законів) природи”, зустрічалися з гострою критикою з боку багатьох фізиків (М. Планка, П. Йордана, К. Ф. Вайцзеккера та ін). Згадані вчені часто вживали вислови “чудесні явища”, “незвичні явища” або “чудеса” як синоніми, у зв’язку з чим А. Андервальд зауважує, що така термінологія може стосуватися виключно зовнішньої, емпіричної площини поняття чуда.

М. Планк заперечує можливість чуда в сенсі явища contra naturam, оскільки в детерміністично функціонуючій природі немає місця для чудесних або випадкових подій, що заперечували б універсальну необхідність закону причинності. Отже, такого роду роздуми не можуть стати предметом природознавства, а проблема чуда має відійти в історію, оскільки її виникнення було обумовлене низьким рівнем знань про природу. Натомість, П. Йордан, хоча й виключає можливість явищ contra naturam, допускає можливість появи феноменів, яких не можна пояснити на підставі класичної фізики. Він пропонує таку інтерпретацію поняття чуда, де не з’являються елементи, що суперечать фізичній картині світу. Наприклад, чудо могло б означати великою мірою непередбачуване або неправдоподібне, особливо рідкісне явище. Відповідно до теорії квантів, такому явищу можна приписати

слабку вірогідність появи. Такими феноменами, за П. Йорданом, є чудеса зцілення, що мають місце в Лурді.

Підсумовуючи міркування цих та інших дослідників, А. Андервальд вказує на їх позитивну роль у теологічному дослідженні чуда, оскільки така критика допомагає правильному розрізненню чудесного явища та натуральних процесів у природі [81].

Інша група вчених, які погоджуються з можливістю виникнення чудесних явищ, представлена математиками Б. Бавінком (1879–1947) і Х. Рорбахом (1903–1993), а також фізиком В. Шафасом (1912–2002). Вони не тільки ствердили можливість чуда в новій науковій картині світу, але й захищали його.

В. Шафас виділив чотири категорії біблійних чудес: а) особливі внутрішні релігійні переживання людини, недоступні науковому дослідженню; б) незвичні та рідкісні події, які відбуваються у неживій природі; в) різноманітні зцілення, які можуть бути предметом дослідження медицини й психології; г) феномени, пов’язані з особою та вченням Ісуса Христа, цінні з точки зору віри (наприклад, воскресіння). Отже, згідно з В. Шафасом, частина чудесних явищ може вивчатися природничими науками.

Х. Рорбах звернув увагу на те, що зовнішня (емпірична) сторона не вичерпує всього багатства поняття чуда. Бог чинить чудо натуральним способом, тобто в рамках закономірностей природи.

Можливість чудес у природі, згідно з В. Шафасом та Х. Рорбахом, не означає можливості їх тлумачення за допомогою природничих наук, але лише заперечення можливості спростування чудес на підставі тих же наук [82].

На думку А. Андервальда, відмінність позицій двох груп науковців обумовлюється способом розуміння природничих наук (вузьким або широким), а також актуальним науково-природничим образом світу. Католицький дослідник відзначає, що зміни, які відбулися у фізиці на зламі

XIX і XX ст., призвели до подолання детерміністичного образу світу і дали "новий шанс" для пояснення чудесних явищ: "Здавалося, що теорія хаосу чи квантова (теорія – *А. П.*) виразно показують існування "вільних місць", які становлять прорив у детерміністичному порядку природи з точки зору класичної фізики. Такі місця давали б теологам шанс пояснити надприродну можливість, Боже втручання в порядок природи без входження у конфлікт з фізичним її розумінням" [82].

А. Андервальд намагається бути обережним і перестерігає перед некритичним застосуванням даних науки. Одне з проблемних питань, поставлених богословом, стосується небезпеки редукції Божого діяння в індетерміністично зрозумілій природі виключно до т.зв. "вільних місць": "Така редукція провадить до теологічно невірного поняття Бога як "Бога білих плям". Тому усі наведені становища представників природничих наук щодо чудесних явищ вимагають критичної оцінки з точки зору методологічної правильності" [82].

Католицький дослідник звинувачує усіх згаданих ним вчених у некоректній методології. Серед головних помилок він називає брак вшанування автономії інших сфер пізнання; змішування різних площин пізнання; спроби вираження сутності чуда за допомогою математично-природничої термінології. Аби передбачити повторення названих помилок, католицький теолог пропонує наступні принципи дослідження чуда вченими-природознавцями:

1. Визнання і вшанування автономії відмінних порядків пізнання реальності. "Ця засада вимагає збереження методологічної відмінності та епістемологічних норм, властивих конкретній дисципліні науки".

2. Засада інтегральності, що "охороняє перед редукцією одного порядку пізнання (або його частини) до іншого".

3. Засада пізнавально-інтерпретаційної відкритості дозволяє захиститися від предметно-теоретичного фундаменталізму, тобто цілковитої сепарації природничого знання від знання не природничого.

4. Повага до пізнавальних меж якоїсь однієї науки, що має запобігти необґрунтованим екстраполяціям.

Усі вказані принципи, за А. Андервальдом, мають зобов'язувати не тільки вчених-природознавців, але й богословів, які досліджують проблематику чуда [82].

Адам Свєжинський аналізує два способи розуміння чуда як незвичного явища: 1) чудо – надприродна подія; 2) чудо – подія, яка не може бути пояснена науково. Далі він показує, що в першому випадку можна говорити про чудо тільки тоді, коли вважаємо, що воно виникло завдяки надприродній причині (Богу), але не тоді, коли визнаємо надприродним сам його перебіг. У другому випадку пропонується прийняти погляд, згідно з яким дискусія про наукову непояснюваність події не має сенсу, оскільки таке твердження є наслідком традиційного розуміння чуда як порушення природних закономірностей, чого не можна довести. Натомість, можна говорити, що чудесне явище є такою подією, яка не може бути поясненою в момент її виникнення [296].

Усі католицькі теорії про співвідношення категорії чуда з законами природи не обмежуються прийняттям лише одного певного тлумачення. Серед них є і такі, що передбачають різноманітність "сценаріїв" виникнення чудесних явищ. Польський філософ і богослов Ю. Жицінський виразив наступну думку: "Не слід нав'язувати Господу Богу, чи має діяти в етапах нелінійного розвитку, чи також у постійній еволюції, підданій детерміністичним законам. З нашої точки зору, різниці суттєві, оскільки нетривалості вносять елементи, які інтригують пізнання, проте з Божої перспективи Бог може діяти як у "дотику метелика", характерним для фізики хаосу, так і в біфуркаціях, що вносять непередбаченість до людської системи знання. Неможливим для захисту спрощенням сьогодні залишається модель, в якій Бог впливає на світ тільки шляхом надзвичайних інтервенцій, котрі призупиняють відомі закони фізики. Натомість, певною альтернативою стала пропозиція, в якій ціла різнорідність законів природи, з глибоко

різноманітним статусом, виражає Божу іманентність у природі" [325, с. 127–128].

Зміни, що відбулися в католицькій апологетиці, змусили до переосмислення тез І Ватиканського собору, в постановах якого чудеса називалися "найбільш точними знаменнями" (signa certissima) Божого одкровення. Кардинал К. Шенборн, який коментує таке формулювання, зазначає, що в чудесах не можна бачити однозначного доказу втручання Бога. Він пропонує іншу інтерпретацію: чудеса скоріше "підтверджують достовірність християнської віри, проте не як природно-науковий доказ, а в якості моральної впевненості. Остання відповідальна перед розумом і в усьому життєвому контексті виводиться з певних знамень, які свідчать про те, що віра в Ісуса Христа не суперечить розуму" [72, с. 242].

Можна зауважити також тенденцію розділення характерної для традиційної теорії апологетичної пари "пророцтв та чудес", яка раніше використовувалася для підтвердження об'явлених істин. Чудеса у багатьох католицьких авторів виділилися в окрему тему, натомість, пророцтва поступово почали втрачати своє давнє апологетичне значення. Так, якщо у С. Кияка й С. Хана і свідоцтво чудес та пророцтв виступає природним аргументом на користь християнської віри [30, с. 261–286; 137, с. 56–63], то С. Роса і Х. Севериняк у своїх монографіях вже взагалі не цікавляться пророцтвами.

Помітні зміни відбулися також у практиці визнання Католицькою церквою чудес зцілення, які є найчастішими випадками серед чудесних явищ. Від 1734 р. був прийнятий порядок визнання чуда зцілення, запропонований Просперо Ламбертіні. Згідно з ним, для визнання оздоровлення чудесним необхідно було встановити наступні факти: хвороба мала бути тяжкою, тобто невиліковною або важкою для лікування; хвороба не була на стадії зникнення, внаслідок чого можна було б передбачити звичайне оздоровлення; не були вжиті ліки, або є певність, що вжиті ліки не могли бути ефективними; оздоровлення відбулося раптово; було повним,

остаточним; йому не передувало загострення хвороби; хвороба не повернулася.

Хоча на свій час така критеріологія чудесних зцілень була досить прогресивною, на сьогоднішній день ситуація значно змінилася. Деякі критерії визнаються застарілими, було впроваджено також нові. Сучасний "погляд є наступний: якщо на підставі об'єктивного діагнозу хвороба була визнана тяжкою й органічною (наприклад, такою, що виявляє поважне ушкодження або втрату тканин); якщо не було психічних розладів, якщо стверджено, що вживані ліки не могли дати ефекту, а оздоровлення відбулося в часі значно швидшому, ніж звичайно, якщо воно суперечить прогнозам і було повним – вважається, що воно є надзвичайним і нез'ясовним відповідно до актуального стану медичних наук" [283]. Отже, стосовно виникнення чуда, спеціальна медична комісія, відповідно до власної компетенції, не може висловитися ані позитивно, ані негативно, а лише стверджувати надзвичайність і нез'ясовність певного медичного випадку [там само]. Приклади медичного висновку лікаря і канонічного підтвердження чуда наводяться в окремих публікаціях [84; 85].

Медичний висновок є тільки одним з етапів встановлення істинності чуда, який, окрім використання даних наук, вимагає філософського та теологічного обґрунтування [258, с. 445–471; 266, с. 147–148]. На спільних зібраннях представників Бюро лікарських стверджень (постало у 1883 р.), Міжнародного медичного комітету (1947 р.) та Лікарської ради при Конгрегації до справ святих (заснована Павлом VI у 1969 р.) у 1988 та 1993 рр. було наголошено на необхідності більшої автономії релігійної сфери у визнанні автентичності чудес.

Процедуру теологічного аналізу явищ, які визнаються чудесами в канонізаційних і беатифікаційних процесах, вперше окреслив папа Урбан VII (1590) в інструкціях, що стосувалися утвореної ним у 1588 р. Конгрегації святих обрядів. Згодом вони були розвинуті в праці Ламбертіні "De Servorum Dei beatificatione et de Beatorum canonizatione" ("Про беатифікацію слуг

Божих та канонізацію блаженних"), увійшовши до Кодексу канонічного права від 1917 р. Теологічне дослідження, принципи якого є актуальними й надалі, зводиться до трьох головних питань:

1. Хто творить чудо? (Питання стосується чудотворця і людини, якій чудо адресоване. Чудотворець має характеризуватися відповідними моральними якостями (святістю), натомість, адресат чуда – довір'ям і щирістю у відношенні до Бога).

2. В чому воно виражається? (Досліджується релігійна площина чудесного явища, його обставини та наслідки. Відповідно, чудесна подія не може мати суто світського характеру або бути дивною; також обставини чуда не можуть бути арелігійними чи аморальними. Наслідками чуда мають стати поглиблення віри та позитивні зміни в етичній сфері людини, яка переживала досліджуване явище).

3. Який існує зв'язок між релігійним контекстом та надзвичайним фактом? (Вказується необхідність близькості цього зв'язку як у часі, так і в просторі, а обидва елементи мають єднатися) [268, с. 300].

У 1983 р. папа Іоанн Павло II (1978–2005) апостольською конституцією "Divinus perfectionis Magister" ("Божественний Вчитель і зразок досконалості") ввів нові засади та форми процесу проголошення блаженних та святих, а у тому ж році Конгрегація до справ святих доповнила конституцію декретом про норми, що стосуються канонізаційних справ, яких повинні дотримуватися у дієцезіальному провадженні. Не входячи у подробиці канонічних норм, варто лише згадати, що процедура відбувається на дієцезіальному рівні та рівні Конгрегації до справ святих із залученням необхідних експертів, причому встановлення дійсності чудес відбувається окремо від дослідження моральних якостей або мучеництва кандидата до канонізації [266, с. 148–149; 91].

Знаменною подією у віднові теології став II Ватиканський собор, який відкрив Католицьку церкву для діалогу з іншими релігіями. "Декларація про відношення Церкви до нехристиянських релігій" (Nostra aetate, 1965)

показала певні орієнтири для католицької теології, згадуючи про елементи істини в різних віруваннях [21, с. 234]. В енцикліці “Redemptoris missio” Іоанна Павла II (1990) зустріч з іншими релігіями проголошується однією з місіонерських завдань Церкви [53].

В сучасній теології з’явилися спроби аналізу й оцінки чудесних феноменів, які виникають поза християнством. Згідно з Августином, Боже об’явлення було доступне язичникам завдяки чудесам. Тома Аквінський вважав, що “в нехристиянських релігіях немає нічого доброго і що їх можна лише толерувати”. Він не виключав можливість чудес в інших релігіях, проте у своїх розважаннях був дуже обережний [53, с. 409]. Згідно з традиційним поглядом, який досить довго панував у католицькій теології й апологетиці, можливість існування справжніх чудес поза християнською релігією однозначно відкидалася. Вважалося, що єдиною істинною релігією є християнство, натомість, всі інші вірування є або фальшивими, або позбавленими надприродного чинника, тобто природними. Відповідно, чудесами Бог підтверджує тільки істинну релігію, відповідно, не може підтверджувати фальшивої доктрини. Таким чином робився висновок про неможливість справжніх чудес поза християнством [258, с. 475].

Недоліком такого міркування, на думку сучасних богословів, є неврахування теологічної тези про універсальну спасенну волю Бога, яка охоплює все людство, представників усіх релігій. Хоча проблематика чудес у контексті міжрелігійного діалогу не є найбільш актуальною, однак її значення для християнства неможливо переоцінити: чудо належить до Божих діянь, є виразом божественного втручання у світ і людську історію, воно пов’язане з усіма ключовими подіями християнського об’явлення.

Отже, постало питання, чи можна аналогічно підходити до цієї проблематики поза християнством. Проблематика чудес за межами християнської релігії ускладнилася в зв’язку з новими підходами у самій католицькій теології. Так, представники плюралістичної теології релігії (Дж. Гік, П. Кніттер) досить революційно поставилися до питання, твердячи,

що кожна релігія має свого посередника спасіння, тим самим заперечуючи традиційні тези католицької сотеріології [14, с. 469–471; 36, с. 394].

Спроба висвітлення проблеми чуда у нехристиянських релігіях із точки зору католицької теології належить М. Русецькому [234; 249; 253; 258, с. 475–558]. Критично аналізуючи незвичні феномени у світових релігіях (буддизм, іслам), різного роду шаманських і йогівських практиках, так звані "чудеса" монархів, а також античних міфологічних сюжетах, богослов намагається дати цим фактам теологічну оцінку. При цьому Русецький використовує критерії чуда, прийняті в сучасній католицькій фундаментальній теології: релігійний контекст, сотеріологічна функція, божественне походження, зовнішній (феноменальний) характер явища. Як правило, він або заперечує істинні чудеса (наприклад, у "міфічній" релігії Греції), або стверджує їх можливість (буддизм, іслам) [46].

Отож, пошук нових ідей стосовно богословської концепції чуда був безпосередньо пов'язаний зі змінами в католицькій апологетиці XX ст., ніби віддзеркалюючи основні тенденції сучасного богослов'я. Передусім помітним є загальний відхід (і теології чуда зокрема) від томістського підходу в апологетиці й зацікавлення ідеями сучасних філософських течій, хоча деякі дослідники пробували примирити філософію Томи з сучасним природознавством. Чудо здебільшого перестало трактуватися як доказ істинності християнської віри, але почало розглядатися передусім як знак Бога, скерований до людини. Хоча розвиток емпіричних наук сприяв виникненню різноманітних спроб пояснення католицькими теологами феномену чуда за допомогою даних сучасної фізики, однак такого роду теорії не мають помітного впливу на доктрину Церкви. Набагато відчутнішим є вплив на апологетику результатів біблійних і патристичних досліджень. Біблія і твори отців Церкви у більшості праць перестали виконувати роль інструментів для підтвердження традиційної концепції, а стали визначальним підґрунтям для богословської рефлексії. Також, внаслідок курсу Католицької

церкви на міжрелігійний діалог, змінилося богословське бачення проблеми чудес у нехристиянських релігіях.

3.2 Застосування семіотичних категорій у сучасній католицькій теорії чуда

Щодо проблематики чуда дослідники виділяють наступні концепції: суб'єктивна, об'єктивна і знаково-символічна. У кожній із концепцій виступає як зовнішній (емпіричний), так і внутрішній (значеннєвий, релігійний) рівень чудесного феномену. В суб'єктивістській концепції більш експонується внутрішній, релігійний рівень явища. Емпіричний рівень тут зводиться до внутрішнього досвіду. Чудо у такому розумінні є індивідуальною й екзистенційною подією, досвідом конкретної особи. Відповідно, в суб'єктивістській концепції для дослідження феномену чуда неможливо застосувати дані природничих наук. Неможливість інтерсуб'єктивної верифікації чудесного явища пояснюється тим, що досвід кожної віруючої людини, яка переживає чудо, є неповторним. Згідно з такою точкою зору, можна ствердити, що кожна людина здатна переживати власні чудеса.

Натомість, об'єктивістська концепція чуда невід'ємно пов'язана з поняттям закону природи, відзначає виняток у них або припинення їх дії в конкретному випадку. Чудо в такому розумінні значно різниться від інших явищ, які виступають у природі. Воно може сприйматися емпіричним шляхом, а разом із цим походить від неприродної причини, є втручанням трансцендентного чинника, Бога. Філософський аспект об'єктивістської концепції чуда полягає в ствердженні можливості його виникнення та розпізнання. Роль природничих наук має негативний характер. Вони лише констатують неможливість тлумачення факту на підставі відомих нам законів природи [284].

Поява і розвиток нової, семіотичної концепції чуда у католицькому богослов'ї мали складну і бурхливу історію. Новаторські ідеї теологів кінця XIX – поч. XX ст. викликали досить критичну реакцію з боку представників традиційної апологетики, повну підозр і звинувачень; внаслідок цього розвиток нових ідей був досить обережний і поміркований. Завдяки біблійним дослідженням думка "не зовсім ортодоксальних" католицьких апологетів підкріплялася висновками екзегетів. Аналіз термінології біблійних текстів підтвердив слушність інтуїції Дж. Г. Ньюмена, М. Блонделя та інших дослідників, рефлексія яких спочатку вважалася надто сміливою; проте нові дані біблеїстики показали сумнівність ряду положень старої концепції об'явлення загалом і чуда – зокрема.

Аналіз термінології новозавітних текстів вказав на те, що їх автори намагалися уникати групи термінів, які підкреслюють незвичність і дивовижність явищ, натомість, здебільшого використовують старозавітні терміни з сенсом релігійним та особовим, запозичуючи їх із Септуагінти [159, с. 648]. М. Русецький зауважує, що в мовах Західної Європи для означення чуда були прийняті назви, які етимологічно виводяться від mofet (miraculum), підкреслюючи психологічне переживання подиву перед незвичним явищем [258, с. 250].

Не заглиблюючись у розважання стосовно незмінності й іманентності законів Всесвіту, біблійні автори вказували на Бога, який постійно діє у світі (Мт. 8, 25–27; 19, 4–8; Мк. 10, 6–9) та історії людства (Мк. 10, 19; 12, 25). Не закони природи вважалися причиною регулярності явищ у світі, а воля Божа, яка постійно цими натуральними процесами керує (Мт. 5, 45). Ось чому, на думку Ю. Кудасевича, сучасні Ісусу люди ніколи не питали про можливість чудес (Лк. 1, 37; 11, 6–48) та їх емпіричну очевидність. Основною проблемою була теологічна істина про сенс чуда як знаку, включеного в цілісність історії спасіння. Чудо-знак об'являє принцип діяння Бога в історії, особливо Його любов і вірність; найкращим чином це виразилося у доброті, месіанській

гідності й славі Ісуса, яка в усій повноті об'явиться в моменті Його прославлення (Іоан. 11, 40; 17, 5) [158, с. 345–347].

Осягнення різниці між сучасним розумінням терміну "чудо" і багатою біблійною термінологією сприяло поширенню серед біблеїстів більш відповідного для дослідження терміну "знак". Так, польський біблеїст С. Випих, представляючи проблематику надзвичайних знаків Ісуса в Євангеліях, свідомо намагається уникати слова "cud" [321].

Філологічний аналіз біблійних текстів спричинився до перегляду біблійного розуміння чуда. Католицькі дослідники наголошують, що у Біблії чудесні явища передусім мали теологічний характер і виражали об'явлення Бога в історії. Тому неможливо їх розглядати окремо, поза контекстом Божого одкровення, частиною якого вони є. Це добре розумів св. Августин, підкреслюючи значеннєву площину чуда [153, с. 268–269]. Щоправда, Тома Аквінський також вживав поняття знаку в своїй теорії чуда, але розумів його по-своєму. Його доведення ex signo (на підставі знаку), хоча й було претензією на науковий рівень аргументації, однак пробудило застереження у багатьох сучасних католицьких дослідників своїм природничо-філософським тлумаченням [258, с. 104].

Відкриття знакового характеру біблійних чудес спричинилося до зацікавлення католицьких богословів семіотичними дослідженнями. Семіотика, як теорія знаку, була започаткована у XIX ст. Ч. С. Пірсом, а на поч. XX ст. почала застосовуватися не тільки у філософії, математиці, соціології чи природничих науках (наприклад, біології, медицині), але й в теорії інформації (завдяки усвідомленню ролі знаків у людському житті як носіїв сенсу, що обумовлюють комунікацію між людьми). Теорія знаку знайшла своє місце також у католицькому богослов'ї, особливо таких його дисциплінах, як сакраментологія (догматичне вчення про таїнства), літургіка й фундаментальна теологія [258, с. 253]. Представники ж останньої намагаються застосувати семіотичні дослідження до теорії чуда.

Піонерами нової концепції чуда прийнято вважати Б. Паскаля, Дж. Г. Ньюмена та М. Блонделя.

Важливість апологетичної думки Б. Паскаля міститься в тому, що він наполягав на дослідженні чуда у контексті християнського об'явлення. На думку французького філософа, між чудом і об'явленням має зберігатися взаємний зв'язок: чудо пояснює об'явлені істини, а об'явлення пояснює і зміцнює значення чуда.

Дж. Г. Ньюмен, релігійна думка якого була представлена у попередньому розділі, помітив у події чуда значеннєву сферу, яка належить до порядку одкровення. Чудо, згідно його концепції, стає зрозумілим людині завдяки своєму "голосу" та "мові".

М. Блондель підкреслив знаковий характер чуда, його релігійний характер. Хоча він і не створив власної теорії знаку, а також рідко безпосередньо визначав чудо за допомогою семіотичних категорій, однак його богословська рефлексія однозначно свідчить про знакове розуміння цього явища [258, с. 240–241].

Полеміка Дж. Г. Ньюмена, М. Блонделя та їх послідовників із представниками традиційної концепції чуда мала подвійний наслідок: з одного боку, вона ще більше зміцнила позицію традиціоналістів, а з іншого – звертала увагу на нові ідеї, які зацікавлювали все більшу кількість прибічників. Останні почали досліджувати чудо в аспекті його значення і функцій [258, с. 27]. Елементи історико-спасенного розуміння чуда можна помітити у П. Шанца [270, с. 140–149], а також Л. Фонка [125], який звернув увагу на проблему термінології Нового Завіту, що стосувалася чудес Ісуса. Його дослідження продовжив і розвинув Л. Фійон [122], який більше підкреслював релігійний характер чуда та його зв'язок з одкровенням.

Спроба погодження нових ідей із томістською концепцією чуда проявилася у працях Дж. Хубі [145, с. 37–77]. Л. де Грандсмейсон, полемізуючи з опонентами традиційної концепції чуда, підтримав цю ідею на більш високому рівні, акцентуючи тісний зв'язок чуда з поняттям царства

Божого. Шляхом Л. де Грандсмейсона і М. Блонделя пішов Ж. Верле [313, с. 337–372].

Нові спроби синтезувати вчення Томи Аквінського і новіших досліджень належать Е. Нуррі, Ф. Малету, Е. Леруа, Ж. де Тонкедеку, які намагалися примирити традиційний погляд на чудо з його новою семіотично-богословською інтерпретацією [258, с. 27]. У 30-х рр. все більше підкреслюється спасенний характер чуда у думці таких дослідників, як Ж.Муру [201], О. Клеманс та інших богословів [187; 277].

Жан Муру (1901–1973), філософсько-теологічна освіта якого здобувалася під керівництвом М. Блонделя, вважається засновником персоналістської концепції фундаментальної теології. В її категоріях богослов опрацював три важливі поняття: об'явлення, чудо і віра. Чудо, на думку Ж. Муру, є однією з форм об'явлення, знак присутності Бога, який закликає людину до започаткування спасенного діалогу або підтримання його. Чудо передусім є знаком однієї особи, скерованим до іншої особи; натомість, другорядним є питання, знаком чогó воно є. Ж. Муру виразно розмежував проблематику релігійного і наукового розпізнання чуда [244]. На його думку, для виявлення сенсу чудесного знамення суб'єктом необхідні три умови: здоровий глузд, елементарні релігійні знання та певні моральні диспозиції [201, с. 544].

Г. Зьонген показав спорідненість одкровення і знаків, які його супроводжують. Чудеса не є чимось зовнішнім у відношенні до Божого об'явлення. Знак за своєю природою є його невід'ємним складовим елементом. Слово Бога, що супроводжується чудесними знаменнями, може бути прийняте людиною лише в сфері вірі. Тому досвід чуда передбачає не тільки раціональне прийняття факту події, але й внутрішнє переконання та відповідне вольове рішення [276].

Наукові погляди іншого засновника семіотичної концепції чуда, Ежена Мазюра (1882–1958), формувалися під впливом модерністської кризи і нових інтелектуальних течій ІІ пол. XIX – поч. XX ст., присутніх в апологетиці у

вигляді двох напрямків: неосхоластики (неотомізму) й екзистенційного (філософія життя, суб'єкту, психологія віри), виражених відповідно у об'єктивістичній і суб'єктивістичній апологетиці.

Е. Мазюр запропонував нову, знакову апологетику, що мала примирити ці односторонні системи. Теолог виокремив у знакові два структурні елементи. Видимий елемент має вказувати і вести до невидимого, тобто надприродного елемента. Дослідник проводить розрізнення між натуральними і Божими знаками: якщо у натуральному знаку значення може виникати з домовленості (конвенції), то у знаках Божих воно виводиться з Божого об'явлення. Згідно позиції М. Блонделя, у перцепції знаку богослов підкреслив роль внутрішньої готовності суб'єкта, який є адресатом знаку. Таким чином, проблематику чуда як критерію достовірності Божого об'явлення Е. Мазюр опрацював у категоріях знаку [187].

Видатний католицький апологет Рене Лятурель, член ордену єзуїтів, більшу увагу концентрував на питаннях методологічного статусу фундаментальної теології, понятті й знаках достовірності Божого об'явлення.

Серед аргументів достовірності об'явлення богослов вирізняв історико-герменевтичний (можливість дійти до історичного Ісуса через тексти Євангелій), філософсько-антропологічний (вказування на роль об'явлення у розпізнанні сенсу екзистенції людини), теолого-семіотичні, пов'язані зі знаками Божого об'явлення – чудеса, пророцтва, святість християнського життя [173]. Чудо Р. Лятурель називає "божественним знаком" (signe divin), включеним у світ заради більш відчутного спасіння у Христі. У другому розділі "Du prodige au miracle" він дає теологічну відповідь на питання про сутність чуда, його сотеріологічну функцію, значення цього феномену для сучасних віруючих [56].

На думку Л. Мондена, поняття знаку є "центром тяжіння" чуда. Відділення факту чуда від його значення призведе до його знищення. У цьому християнське чудо відрізняється від "грубих" чудес в інших віруваннях. Значення, яке має чудо, змінює погляд на незвичні явища,

переводячи їх “зі світу нонсенсу” в “світ сенсу”. Відповідно, “відкриття цього вищого розуміння відображається на самому факті, надаючи йому змістовності й роблячи достовірність можливою” [41, с. 103].

Р. Ґвардіні звернув увагу на адресата чуда, яким є не абстрактна людина, але завжди конкретна особа. Навіть велика група людей, що досвідчила чудесне явище, не є анонімним середовищем; чудо в такому випадку скеровується до кожного її члена зокрема [135, с. 41–42]. Е. Копеч теологічно пояснив зв’язок емпіричного і надприродного рівнів чуда: “чудо є знаком Божим у тому значенні, що Бог наділяє емпіричне явище духовним сенсом і вживає його для сповнення окреслених функцій в економії спасіння” [210, с. 70].

Отже, ідея знакового характеру чуда міцно вкоренилася в біблійних й апологетичних дослідження сучасних католицьких теологів. Але насамперед, аналізуючи нову концепцію чуда-знаку, важливо визначитися з богословським розумінням знаку і спробувати застосувати його до чуда. П. Тернант пропонує наступне визначення знаку як такого: “Знаком називається певний матеріальний і чуттєво сприйманий предмет, який, у спілкуванні людей між собою, в силу започаткованих природно або умовно прийнятих відношень, служить для передачі інформації про яку-небудь особу, явище, предмет; через знак передається думка або воля тієї чи іншої особи, пізнається про існування або істинність якої-небудь речі” [55, с. 398].

Називаючи чудо знаком, сучасні католицькі дослідники здебільшого посилаються на Е. Мазюра, виділяючи в структурі феномену матеріальний і формальний елементи. У зв’язку з цим М. Русецький ставить питання: “Чи чудо, будучи знаком, відсилає до надприродної реальності, яка сама у ньому відсутня, чи приводить у присутню в ньому надприродну реальність?” В теологічній літературі це питання не було представлене ясно. Згадувалося лише, що чудо-знак вказує на з’єднану з ним надприродну реальність. Кращим розв’язанням польський автор вважає імплікацію видимим елементом знаку елементу невидимого, на який він також вказує. Іншим

недоліком більшості інтерпретацій знакового характеру чуда М. Русецький вважає те, що їх автори не сприймали чудо як форму об'явлення, використовуючи його інструментально. Тому навіть найбільш цікаві думки персоналістів (Муру, Ґвардіні, Дондейн, Монден, Копеч та ін.), що відображають комунікативну й інформативну функцію чуда, не прояснювали його глибшу інтерсуб'єктивну специфіку [258, с. 259–260].

Таким чином упродовж першої половини XX ст. сформувалися головні елементи нової богословської концепції чуда в католицизмі. Цей процес почався суперечками між теологами на межі XIX – XX століть, продовжувався обережними спробами примирення нових тез із традиційним вченням, а закінчився створенням знакової (семіотичної) теорії чуда, яка отримала визнання більшості католицьких теологів.

У богословському дослідженні чуда-знаку виникала необхідність відповідної методології, передусім певної семіотичної парадигми. Намагаючись розв'язати це завдання, М. Русецький запропонував персоналістську теорію знаку як найбільш придатну для теорії чуда. В персоналістському розумінні чудо не може бути лише інструментом, за допомогою якого передається якась інформація. Натомість, суттєвим елементом стає виробник знаку, його автор, який хоче встановити зв'язок з іншою особою, адресатом знаку, якому також передає певну інформацію. Звідси комплексне розглядання знаку на об'єктивному, суб'єктивному і телеологічному рівнях стає неактуальним: на першому, об'єктивному рівні, чудо було б річчю, незалежною від його автора й одержувача; на суб'єктивному – якимось предметом, призначеним для одержувача; на третьому – тим, що було утворене кимось для пробудження певної реакції з боку другої особи. Тільки третя площина відповідає вищезгаданому поняттю знаку, оскільки передбачає наявність у ньому автора, одержувача і самого змісту, що передається [258, с. 260–263].

Існують три пари елементів, що входять до структури знаку: комунікат і його носій, відправник й одержувач, відношення та код. Перша пара

стосується емпіричного, матеріального рівня знаку, яким є носій (медіум) певного комунікату, змісту. В структурі знаку зв'язок між елементом значущим і елементом позначеним завжди конвенціональний. Він з'являється на підставі домовленості між користувачами знаку: "Така домовленість має статистичний характер і залежить від кількості осіб, які її знають, а також тримаються її у зіткненні зі знаками, охопленими цією конвенцією. Конвенція може бути тихою або виразною, одностайною або ні, обов'язковою або інформативною". Інколи відношення між значущим і позначеним елементами є досить нестійким, інтуїтивним. У такому випадку йдеться про неоднозначність знаку. Аби ефективно виконувати комунікативну функцію, знак повинен бути однозначним, тобто один його значущий елемент має відноситися до цього елементу позначеного і навпаки [258, с. 263].

Другою парою елементів у структурі знаку є виробник знаку і його одержувач. Згідно з персоналістською теорією, без цієї пари елементів не могло б існувати самого знаку. Немає знаків самих по собі, незалежних від осіб, посередниками комунікації яких вони є. Отже, в структурі знаку невід'ємною складовою є особовий зв'язок між відправником інформації та її адресатом. Якщо він встановлюється, знак виконує своє ключове завдання. Навпаки, у випадку, коли комунікація не була реалізована, можна казати, що знак (носій сенсу) не був відповідно витлумачений. Виробник знаку не мусить постійно витворювати нові знаки; може послугуватися й старими, надаючи їм відповідного значення. Завданням адресату стає відшукання, інтерпретація сенсу послання для розуміння намірів відправника щодо нього. Це завдання є досить нелегким, оскільки передбачає докладне дослідження зв'язку між елементами знаку, а також відношення матеріальної площини знаку до коду [258, с. 264].

Останньою, третьою парою елементів є відношення і код. Знак не може концентрувати увагу одержувача на позначеному елементі, оскільки позначений елемент може розглядатися незалежно від наданого йому

значення. Натомість, знак відсилає до значущого елементу, який вже пов'язаний з іншою реальністю. Одержувач комунікату знаку має його декодувати, "тобто відкрити його сенс на підставі знаків, кожний з яких містить елементи сенсу, тобто певні вказівки, що стосуються відношення між даним та іншими знаками" [258, с. 264–265]. Кожному класу знаків має відповідати певний код. Іноді під час декодування знаків треба звернутися до декількох кодів, які дають можливість вірно інтерпретувати знак. Герменевтика знаків конче необхідна у випадку невиразно кодифікованих, не охоплених однозначною суспільною конвенцією знаків. Від наявності кодів, що постають внаслідок конвенцій, залежить вірне тлумачення конкретного знаку, який також сам входить до обсягу коду. Найчастіше коди зберігаються у вербальній формі і належать до певної мови [там само].

Застосовуючи семіотичні засади, треба звернути увагу на різницю між чудом-знаком і знаком як таким. Хоча їх структурні елементи досить подібні, в них, однак, помічається певна різниця, обумовлена теологічною рефлексією. Відповідно до вищезгаданої теорії, чудо-знак включає першу пару елементів: матеріальний (носій) і комунікат (повідомлення). Особливістю теологічного трактування є те, що обидва ці елементи походять від Бога як автора чуда. Носій повідомлення в чуді-знаку не походить із конвенції, але з Божого вибору. Емпіричний елемент чуда мусить відрізнятися від інших явищ надзвичайністю, тим самим сигналізуючи, що цей феномен може виконувати роль знаку. Водночас надзвичайність феномену не є вирішальною характеристикою чуда-знаку. Навпаки, феноменальний, матеріальний, емпіричний рівень чуда, будучи надзвичайним, не може бути спектакулярним, екстравагантним, сенсаційним, світським; не може служити звичайному заспокоєнню цікавості. Походячи від Бога, він має бути поважним і дискретним. Виконуючи роль носія Божого послання, емпіричний рівень чуда не може своєю надзвичайністю відволікати від змісту комунікату [258, с. 266–267].

Адам Свєжинський досліджує емпіричний рівень чуда як випадкову подію, тобто явище, причину якого або не можемо вказати (актуально або загалом), або стверджуємо про її фактичну відсутність. Відповідно, можна вести мову про епістемологічний або онтологічний рівень випадковості, впроваджуючи наступну класифікацію чудесних явищ: 1) чудо в широкому розумінні – "умовне чудо", емпіричний рівень якого можна визначити як короткотривалий епістемологічний випадок; 2) чудо у вузькому розумінні – "абсолютне чудо", емпіричний рівень якого визначається як довготривалий епістемологічний випадок або випадок онтологічний.

Наведена класифікація, на думку А. Свєжинського, може застосовуватися лише в знаково-символічній концепції чуда, в якій враховується існування емпіричного носія духовного змісту чудесного явища. Натомість, в об'єктивістській концепції чуда можна прийняти лише існування "абсолютного чуда". Емпіричний рівень "умовного чуда" потенційно може втратити характер незвичності внаслідок розвитку природознавства. Таким чином, незрозуміле спочатку явище згодом може бути пояснене й укомпоноване в межах природних закономірностей. Внаслідок цього явище не перестає бути чудом, а лише перестає бути випадковим. У цьому питанні А. Свєжинський не погоджується з М.Русецьким, який вважає, що для ствердження чуда незвичне явище не може бути поясненим іманентними законами природи [258, с. 465]. Натомість, в "абсолютному чуді" його емпіричний рівень ніколи не втратить характеру незвичного явища, оскільки фізична причина його появи не може бути встановлена або внаслідок пізнавальних обмежень, або за причиною дійсного його браку [284].

Бог творить чудо або безпосередньо, або послуговується певною річчю, явищем чи особою, надаючи їм спеціальне значення, завдяки чому вони отримують характер знаку [198, с. 44; 301, с. 237]. Емпіричний рівень чуда не обов'язково має суперечити законам природи, як, наприклад, у випадку чудесного зцілення. Вистачить, що він певним чином перебільшить їх дію,

вдосконалить її. Сутністю же чуда є не феноменальна сторона, а його значущий елемент, те, що Бог хоче через цей носій передати. Отже, акцент теорії чуда має перейти з матеріального рівня (особливо підкресленого томістською концепцією) на рівень значеннєвий, у якому відкривається невидима, надприродна реальність. Таким чином, чудо належить до релігійного порядку і, як твердить М. Русецький, саме по собі не може досліджуватися виключно у філософській площині чи методами природничих наук. Роль останніх обмежується лише до ствердження трансцендентності явища. Багатство поняття чуда не може бути зредуковане до фізичного аналізу феномена, що суперечило б характеру Біблії і цілого одкровення: "Чудо як знак, відповідно до своєї природи, імплікує спасенну звістку, ставить питання, запрошує йти далі, шукати того, що є понад ним" [258, с. 267–268].

Ілюстрацією знакового характеру чуда може послужити зцілення як найбільш поширений вид чудесних явищ. Матеріальний рівень чуда-знаку, наприклад, тяжка хвороба, є вихідною точкою для аналізу. Чудо зцілення може виразитися у непропорційних, у порівнянні з медичними можливостями, наслідках оздоровлення. Якщо оздоровлення було повне і тривале, цей факт не може залишити байдужими свідків чуда. Останнє пояснюється акселерацією сил природи. Проте, для констатації чуда одного тільки матеріального його рівня не вистачить. Вона має бути пов'язана з певним значенням, носієм якого і є. Наприклад, у випадку чудесного зцілення паралітика, вчиненого Ісусом, чудотворець проголошує владу відпущення гріхів, яка є умовою спасіння. Так само в екзорцизмах йшлося не тільки про звільнення біснуватих від злого духа, але й звістку про надходження месіанських часів [118, с. 395; 134, с. 46]. Тільки тоді, коли ці два рівні з'єднаються і виступлять разом, можна говорити про знак від Бога, тобто чудо.

Відповідне значення чуда Бог дає або особисто, або через посланих ним чудотворців. В Євангелії Ісус часто сам пояснював значення чудес,

надаючи їм спасенного характеру. Чинили це й євангелісти, які тлумачили чудеса Ісуса в контексті Його особи, вчення і діяльності, а особливо – пасхальних подій. Теологічна рефлексія про чудо, обмежена дослідженням виключно причинних зв'язків, може тільки ствердити трансцендентність і всемогутність Бога, який панує над силами природи. У випадку, коли чудотворець або натхнений інтерпретатор не пояснює безпосередньо значення того чи іншого чуда, цей феномен слід віднести до коду і за його допомогою пояснити цей факт [258, с. 269].

Особливістю застосування персоналістського підходу в семіотичній концепції чуда є виразне акцентування наступної пари елементів знаку: його автора й одержувача. Оскільки кожен знак застосовується у людському світі, за аналогією чудо-знак діє у відношенні між Богом і людиною. Він має свого творця, автора (Бог, який є особою), який використовує чудесне явище для передачі людині (конкретній особі) свого послання. Боже послання запрошує людину до діалогу, участі в своєму житті [262, с. 242–254].

Людина може бути задіяна в чудесному явищі у подвійний спосіб: сама стає знаком Бога, а також є адресатом послання, котре несе чудо. Любов, милосердя, доброта, скеровані до людини, а також вислуховування молитов осіб, що перебувають у важких екзистенційних ситуаціях, є благами (матеріальними і надприродними одразу), якими Бог обдаровує людину. Матеріальні блага (наприклад, повернення здоров'я) стають образами дарів надприродних (відпущення гріхів), а також заповідають майбутні, есхатологічні: "Чудо-знак є не стільки способом започаткування діалогу, скільки місцем, в якому […] людина зустрічається з Богом" [258, с. 270].

Відповідним кодом, який дозволяє інтерпретувати чудесне явище, є Боже об'явлення. Воно реалізувалося в історії завдяки діянням Бога, унаслідок чого ставало "святою історією", яка включає в себе спасенні події, чудеса, і слово Боже. Таким чином чудеса були ніби закодовані в об'явленні як у своїй формі, так і в змісті. Тільки в перспективі одкровення вони можуть бути властиво зрозумілі й пояснені. Поза контекстом об'явлення феномени

можуть видаватися чимось дивним, шокуючим, врешті – позбавленим глибшого сенсу [258, с. 271].

Відношення чуда до свого коду (об'явлення) полегшується тим, що окремі різновиди чудес були закодовані в одкровенні; тому кожне конкретне чудо слід спершу віднести до відповідної групи чудес, потім у світлі об'явлення-коду з'ясувати значення, яке має властивий клас чудес. На думку М. Русецького, здається сумнівним, що сучасні чудеса принципово різняться від чудес, відомих із Божого об'явлення [258, с. 271].

Натомість, з'являється проблема класифікації чудес. У старій апологетичній літературі можна знайти поділ біблійних чудес на воскресіння, перемоги над волею супротивників, оздоровлення біснуватих, фізичні зцілення і чудеса над природою. Така класифікація, на думку сучасних католицьких дослідників, не відповідає поняттю чуда як знаку.

Богослови (Г. Тейсен, А. Штайнер, К. Леон-Дюфур та ін.) пропонують поділ чудес на зцілення (до них зараховуються також воскресіння, що водночас є поверненням до здоров'я і повного життя; разом їх у Новому Завіті – 23); екзорцизми, які є знаками пришестя царства божого (6); чудеса-врятування з різних небезпек (5); чудеса-дари, в яких Бог приходить із допомогою людям у різних потребах (4); чудеса, які уповноважують Ісуса Христа у здісненні своєї місії (8) тощо [258, с. 271].

Проте і серед сучасних біблеїстів у цьому питанні немає одностайності.

Ю. Кудасевич виділяє тільки три групи чудес: зцілення з воскресіннями, вигнання злих духів та чудеса щодо сил природи [162, с. 126]. Натомість, Я. Черський поділяє на окремі групи чудеса зцілення і воскресіння, згадуючи також екзорцизми, "чудеса-рятування" та "чудеса-дари" [116, с. 211–222]. М. Русецький не погоджується з виділенням в окрему групу "чудес-уповноважень", оскільки, на його думку, кожне чудо, котре вчинив Ісус, мало підтверджувати божественне походження Його місії. Можна зауважити, що серед згадуваних груп немає "чудес-покарань" (flagella dei), на які свого часу особливу увагу звертав ще папа св. Григорій I Великий

(590–604). Відсутність такої групи дослідники аргументують, посилаючись на Лк. 9, 51–56 [182, с. 195].

Окремі групи чудес-знаків в одкровенні свідчать про сотеріологічну, тобто релігійну спрямованість священної історії. У такому розумінні чудо, що завжди відбувається у релігійно-моральному контексті, є маніфестацією Бога в його діяннях, у яких виражаються любов і доброта. Христоцентризм одкровення також відбивається на теорії чуда-знаку: сам Христос є знаком любові Бога, а всі чудеса стають зрозумілими через призму Його особи [155, с. 76; 178, с. 216; 179; 198, с. 84]. Таким чином, проблематика сутності і сенсу чудес тісно пов'язана з питанням про особу Ісуса Христа. Його воскресіння як центральна подія історії спасіння також безпосередньо пов'язана з сучасною концепцією чуда. В кожній чудесній події міститься ідея живого Бога, переможця смерті; звідси, віра у воскресіння є фундаментом чуда, його сенсом.

Код чуда-знаку відрізняється від інших знакових кодів своєю незмінністю; щодо нього неприпустима домовленість. Одкровення, будучи кодом, встановленим Богом, дає почуття стабільності й певності в інтерпретації знаків, дає ґарантію тривалості їх сенсу. З іншого боку, цінність коду-об'явлення відкривається тільки завдяки вірі. Важливим чинником стабільності коду чуда є Вчительський уряд Церкви, навчання якого умовно називається "другим кодом". Він має допоміжну (відносно Божого об'явлення) функцію, пояснюючи його і, таким чином, впливаючи на інтерпретацію чудес [258, с. 272].

У пошуках найбільш відповідного теологічного окреслення чуда М. Русецький звертається до категорії символу, який – на його думку – має доповнити семіотичну концепцію чуда. Вже С. Випих звернув увагу на недостатність терміну "знак" для окреслення реальності чудес Ісуса і більшу придатність терміну "символ" [321, с. 1521].

М. Русецький пише: "Постійно існує побоювання, чи категорія знаку однозначно виражає присутність Бога в чуді. Здається, що цю функцію

найкраще може виразити категорія властиво зрозумілого символу" [258, с. 274]. Для цього польський теолог аналізує низку концепцій символу, відкидаючи з них ті, які вели його до репрезентативної ролі, функції якогось знаку, речі чи жесту. На його думку, символ не стільки звертає увагу на якусь іншу, духовну реальність, скільки сам є причетним до неї. Завдяки цьому духовна реальність стає присутньою тут і тепер, не втрачаючи своєї тотожності [210, с. 75].

Поняття знаку і символу М. Русецький вважає недопрацьованими і багатозначними; тому не дивує те, що зв'язок між ними визначався по-різному. В повсякденному вжитку знак і символ часто вживаються як синоніми або виражають різні аспекти однієї речі. Натомість, більшість дослідників стверджують існування різниці між ними, хоча думки їх щодо проблематики досить розбіжні, а часом протилежні. За М. Русецьким, символ має інтерперсональну структуру і поєднує в собі два елементи: символізуючий і символізований, які не можуть братися окремо [261, с. 198–199]. Так, ігнорування символізованого елементу може призвести до перетворення символу в ідол або різновид фетишу: "Релігійний символ включає два гетерогенні елементи, один з яких є видимим, матеріальним, особовим, а другий – значущим, релігійним, надприродним" [258, с. 284].

Відповідно, застосовуючи цю категорію до чуда, можна також у значущому елементі виділити натуральну (людську) і надприродну (божественну) реальність: "Здається, що категорія символу у застосуванні до чуда ще більше поглиблює персоналізм чуда-знаку, оскільки в чуді як символі здійснюється безпосередня зустріч особи або групи осіб, які переживають чудесні божественні діяння, з Богом. Навіть більше: у ньому людська особа ніби отримує повноту свого буття, реалізує свою свободу, свою особистість, а Бог віднаходив би своє спасенне діяння в людині. Людське "Я" віднаходилося б у божественному "Ти", а божественне "Ти", як Автор людського спасіння, віднаходилося б у людині. Таким чином, в чуді зменшується дистанція між Богом і людиною [258, с. 285].

У такому розумінні чуда бачимо не тільки вільну дію Бога, але також вільну співпрацю людини. Бог у певному сенсі перебуває у залежній від людині ситуації: чудо потребує прохання про допомогу, відкритості на прийняття спасіння, доброї волі, очікування Божого втручання, тобто активності з боку людини. Чудо-символ не є річчю, ані навіть тільки знаком, але реальною зустріччю людини з Богом. Завдяки чуду Бог здійснює ніби "нове втілення" в людину, а людина долучається до Божого життя. Людська особа (група осіб), яка є об'єктом особливого Божого діяння (наприклад, зцілення, воскресіння, врятування, дар), стає символізуючим елементом чуда. Бог, як елемент символізований, входить у людське буття, створюючи з ним особливу єдність. Бог не розчиняється в людському бутті, зберігає свою онтологічну окремість, у зв'язку з чим зникає небезпека пантеїзму [258, с. 286].

М. Русецький стверджує реальну, фактичну присутність Бога в чуді-символі. Завдяки цьому людина стає дійсним співучасником божественної натури, отримує спасіння. Чудо-символ існує не тільки в момент своєї появи, має вплив не тільки на безпосередніх його свідків, але зберігає свою актуальність на всі часи. За аналогією з одкровенням воно є джерелом "перманентної ієрофанізації": "подібно, як Одкровення є фактом минулим і реальністю, що триває, реалізується в історії, а також і надалі є актуальною, так само й чудо, як знаково-символічна реальність, триває й актуалізується в історії" [258, с. 287]. Чудеса мають есхатологічний вимір і виражають ідею нового створіння [262, с. 172–176], заповідають реалізацію повноти людського буття в Богові. Цю думку М. Русецький підкріплює теорією М. Еліаде, в якій постання символів (а також антропологічних архетипів) пов'язується з ідеєю втраченого раю, до якого скеровуються людські мрії та сподівання [258, с. 287].

Розпізнання чуда-символу вимагає розрізнення задіяних у цьому явищі осіб на тих, хто безпосередньо пережив на собі дію чуда, і тих, хто був його свідком. Людина або група людей, що безпосередньо стали учасником чуда,

силою особливої благодаті мають пряме розуміння, відчуття і переживання присутності Бога. Вони також мають абсолютну, "ексклюзивну" певність цього досвіду. Іншій групі задіяних людей, які стали свідками чуда, воно з'являється як певний знак, котрий слід тлумачити на підставі свідоцтва вищезазначених осіб або за допомогою віднесення цього явища до чудес Ісуса й одкровення, тобто способом, який застосовується у теорії чуда-знаку. Найбільш оптимальним в інтерпретації чуда є використання усіх трьох можливостей. Інтерпретатор чуда, зрозумілого як знак і символ, має пов'язати означений елемент з елементом значущим, а символізуючий елемент – із символізованим. У цьому полягає творча активність інтерпретатора [258, с. 288].

Отже, сучасну богословську концепцію чуда більшість католицьких дослідників називає "знаковою", "семіотичною" (М. Русецький, Х. Севериняк, К. Панасюк та ін.). Інші автори, наприклад, С. Роса [220, с. 47], ставлять акцент на її інтерсуб'єктивному характері та називають "персоналістською". У будь-якому випадку йдеться про одну й ту ж концепцію, у якій підкреслюються дві головні характеристики чуда в сучасному його розумінні. Ідея чуда-знаку (або чуда-символу в М. Русецького) та ідея чуда як інтерсуб'єктивної події не тільки доповнюють одна одну, але й обумовлюють, передбачають. Завдяки цьому стало можливим застосувати найновіші семіотичні дослідження у вченні про Боже одкровення.

Сучасна концепція чуда виразно підкреслює віру в особистісного Бога, Його свободу, зацікавленість долею людини, до якої Він проявляє свою любов і милосердя. З іншого боку, відзначається роль, свобода і відповідальність людини, яка стає партнером діалогу з Богом. У цьому виражається антропологічна спрямованість сучасної католицької теології. Активність людини, що переживає чудо, вже не зводиться тільки до розпізнання отриманого від Бога дару. Вона вже сама стає носієм значення та інтерпретатором чуда.

Оскільки поняття знаку вживається не тільки в теорії чуда, важливо встановити специфіку знакової концепції чуда у порівнянні до інших різновидів знаку в богословських дисциплінах. Особливо це стосується теології літургії, де знак є однією з головних категорій дисципліни. Як пише Б. Надольський, "літургія є космосом знаків", оскільки у ній Бог реалізує своє спасенне діяння через знаки, "під заслоною знаків". В літургії знаком є все: літургійне згромадження, особа священика, літургійні періоди зі своїм порядком днів і тижнів, простір, у якому відбувається священнодійство, шати, предмети, а передусім таїнства і сакраменталії. В літургійному житті церкви знак служить мостом між двома світами – видимим і невидимим, що виразилося у часто цитованих в літературі словах Августина: "Aliud videtur, aliud intelligitur" ("одне бачиться, інше осягається розумом"). З одного боку, літургійний знак об'являє невидиму реальність, а з іншого – укриває її. Таїнства, будучи літургійними знаками, визначаються як видимі знаки невидимої благодаті [60, с. 63]. Природа літургійного знаку така, що він помічається краще, ніж реальність, на яку вказує і до якої звертає. Одні знаки походять від Ісуса (наприклад, євхаристія, хрещення), інші ж встановлюються церковною традицією [202, с. 19–22].

У деяких аспектах знакова концепція чуда і теорія літургійних знаків (символів) різняться. По-перше, літургійний знак відрізняється від чуда-знаку своєю звичайністю. Він не викликає такої гострої психологічної реакції, як це відбувається у випадку чуда, що завжди характеризується надзвичайністю. По-друге, на відміну від чуда-знаку, літургійний знак не потребує особливих зусиль у його інтерпретації. Згідно з документами II Ватиканського собору, літургічний знак має бути ясним і пристосованим до ментальності віруючих [32, с. 34]. Літургійні знаки, а також їхня семантика визначаються компетентною церковною владою. Їх значення також стає зрозумілим завдяки словам молитви, що супроводжують ту чи іншу відправу. По-третє, на відміну від літургійних знаків, появу чудес неможливо передбачити. Для чудес характерна певна раптовість,

несподіваність. Відмінність є також у функціях, яку виконують чудо-знак і знак літургійний.

Водночас, чудо-знак і знак літургійний мають спільний код – Боже об'явлення. Пояснення великої кількості літургійних знаків можна знайти у Біблії, де Ісус сам встановлює ці знаки на підставі натурального значення тих чи інших речей. Літургійна практика Церкви ці знаки збагачувала, поширювала, а часом також деформувала їх матеріальний, видимий елемент [202]. Як чудо, так і літургічний знак мають комунікативний (у літургіці – респонсорійний) характер: у них Бог звертається до людини, яка дає відповідь, сповнену віри. Спільним для цих знаків є також христоцентричний акцент, а особливо – пов'язання знаку зі смертю та воскресінням Христа. Так само чудо-знак і знак в літургії мають есхатологічну площину свого значення, вказуючи на майбутнє преображення, відновлення світу.

Серед літургійних знаків до чуда-знаку найбільш близькі таїнства. Подібність стає ще більшою, якщо до чуда застосувати категорію символу, передбачувану в таїнстві: в обох випадках надприродна реальність ставала б фактично присутньою в символі. Проте, окрім згаданих вище відмінностей, в чудесах немає такого стислого зв'язку між словами і діями, як це має місце в таїнствах, де завдяки сакраментальній формулі актуалізується надприродна реальність. Таїнства також передбачають отримання їх учасниками заздалегідь відомих дарів (наслідком сповіді є відпущення гріхів, наслідком вінчання – створення християнського подружжя і т. д.), чого немає у випадку чудес. Ось чому, незважаючи на популярну термінологію, в якій поняття чуда застосовується до таїнств (наприклад, "чудо євхаристії"), здається безпідставним використання цього поняття до будь-яких літургійних знаків.

Розуміння чуда як знаку дало можливість переглянути ряд подій, які раніше вважалися чудесними. Передусім було поставлено питання, чи можна вважати подію воскресіння Христа чудом. Оскільки у давній теології чудом вважалося явище, яке призупиняє дію законів природи, питання здавалося досить простим: воскресіння дійсно було оживленням мертвого тіла і таким

чином відповідало поняттю чуда. Однак, як пише П. Грело, “апологетика XIX ст. збилася зі шляху, представляючи воскресіння Ісуса як Його найбільше чудо, яке спроможне “довести” Його божественність” [20, с. 101–102]. У сучасній же теології воно розглядається як спасенна та надісторична подія і тому, на думку М. Росіка, не може міститися у категорії знаку Божого втручання в історію [221, с. 201].

Іншою актуальною проблемою, що потребує уточнення, є визначення екзорцизмів. Якщо у Біблії вони вважаються чудесами, то практика Церкви перетворила екзорцизми в літургійний обряд, зараховуючи їх до сакраменталій і ставлячи в один ряд з благословеннями та благальними молитвами. Хоча у біблійній теології вони зберігають за собою статус чуда, в офіційних документах Церкви вони цей статус фактично втратили. Канонічне право й офіційно затверджений ритуал чітко встановлюють порядок перебігу “великих (урочистих) екзорцизмів”. Звідси виникає питання, чи всі чудеса (у цьому випадку, екзорцизми), які вчинив Ісус, можуть служити відповідниками для чудес у сучасному житті Католицької церкви.

Становлення знакової концепції чуда в католицькій теології відбувається більше століття. В ній присутні ідеї передусім Блонделя, Ньюмена, Лятуреля, Мондена, Муру, Гвардіні, Леон-Дюфура, Русецького та інших дослідників, які намагалися реформувати католицьку апологетику в напрямку повернення до Біблії, персоналізму, використання семіотичних досліджень. Але на сьогоднішній день не можна казати про завершеність семіотичної концепції чуда. Пошуки відповідної методології тривають, надалі бракує ґрунтовних богословських праць, які б стосувалися релігійного розуміння знаку, символу й інших семіотичних категорій.

Окрім представленої вище семіотичної концепції чуда, яка в сучасному католицькому богословському середовищі стала провідною, варто згадати дослідження представників аналітичної філософії релігії, в працях яких розвивався схоластичний підхід до нашої проблематики. Якщо в семіотичній концепції чуда бачимо зняття акценту з філософсько-природничої площини,

то у випадку аналітичної філософії релігії розуміння чуда у зв'язку з природними законами є відправною точкою рефлексії. Так, Р. Свінберн представляє чудо як порушення Богом природного порядку для блага людини. Таким чином, керуючись любов'ю до людини, Бог порушує (або призупиняє) дію природних законів, подібно як люблячий батько час від часу справедливо порушує власні правила у відповідь на потреби дитини. З іншого боку, знання людиною природних законів знову ж діє на її користь, оскільки вона може розуміти зв'язки між подіями і зберігати контроль над наслідками своїх дій. Завдяки цьому, як зауважує Р. Свінберн, чудеса не можуть відбуватися часто [58].

Можна помітити спільні риси між семіотичною й аналітично-релігійною концепціями в аналізі антропологічного аспекту чуда. В обох випадках у факті чуда бачимо наявність об'явлення Бога, скерованого до людини. Але якщо у згаданих вище католицьких дослідників об'явлення Бога має на меті спасенний діалог із людиною, то за Р. Свінберном воно повинно дати їй глибоке розуміння речей, які неможливо збагнути лише розумом. У цьому місці представник аналітичної філософії релігії здається ближчим до думки Томи Аквінського, ніж сучасні католицькі дослідники: у пошуках ґарантії істинності об'явлених істин факт порушення законів природи (чудо) стає печаткою Бога, яка ці істини підтверджує [58].

Розвиток схоластичної традиції продовжується й у працях протестантського богослова Н. Гайслера, який визначає чудо як "особливе діяння Бога, яке порушує хід речей". Він відрізняє чудеса, які відбуваються в історії космосу (напр., створення світу з нічого, поява живих організмів тощо) та в історії людства, тим самим даючи більш широку трактовку, ніж представники семіотичної концепції чуда.

У знаковій структурі чуда необхідним елементом є адресат, який є свідком певної надзвичайної події, що має для нього спасенне значення. У такому випадку "космічні" втручання Бога (будучи вже актуальними фактами) не грають такої ролі, як історичні події, учасником яких може стати

людина. Перші розглядаються не як чудеса, а скоріше як елементи натурального об'явлення Бога, свідком якого може бути не тільки одна особа (група осіб), але й усі люди. Також, виділяючи аспекти чудес, Н. Гайслер розпочинає з незвичності, а потім вже згадує богословський, моральний, доктринальний і телеологічний аспекти, які у семіотичній концепції становлять духовний, значеннєвий (а отже, основний) рівень чуда. Натомість, подібним чином, як у католицьких авторів, у Н. Гайслера підкреслюється релігійний вимір чуда, можливість розпізнання чудес виключно у площині теїстичного світогляду [17, с. 1034–1035].

3.3 Дискусія навколо біблійних чудес: історичність і деміфологізація

Дослідників завжди цікавила історична цінність Біблії, зокрема згадок про чудеса у ній. Частина авторів використовувала біблійні книги як історичне джерело, часом інтерпретуючи їх дані буквально, інші ж вчені вказували на численні протиріччя, що виступають у текстах, тим самим піддаючи сумніву істинність християнської релігії.

Проблематика істини у Святому Письмі пройшла довгу еволюцію, яку католицькі автори ділять на три етапи: догматичний, апологетичний і герменевтичний.

Протягом догматичного періоду (до XVI ст.) майже не виникало сумнівів щодо істинності біблійних текстів. Винятком була язичницька критика (головним чином, Цельса і Порфирія), яка намагалася висунути помилки і протиріччя у деяких фрагментах. Представники патристики й схоластики (Оріген, Юстин, Августин, Тома Аквінський та інші) вказували на гармонію між нібито суперечливими фрагментами Старого і Нового Завітів та чотирьох Євангелій; підкреслювали богословську специфіку Писання і стверджували його непомильність [209, с. 59–60].

“Апологетичний” період (XVI–XIX ст.) був пов’язаний із розвитком природознавства та появою поважних сумнівів щодо відповідності біблійних даних висновкам новочасної науки. Але якщо труднощі, які виникали у погодженні Святого Письма з природознавчими науками, спочатку розв’язувалися за допомогою конкордизму (наприклад, шість днів творіння тлумачилися як шість геологічних епох), то у випадку наук історичних спроби узгодження даних все частіше заходили у глухий кут. Наприкінці XIX ст. питання богонатхненності біблійних книг почало інтенсивно переосмислюватися, породжуючи нові богословські теорії, проте більшість католицьких теологів вважало натхненним ціле Писання, що також не означало його відсутності істини в окремих випадках.

Дж. Г. Ньюман вважав, що метою святих авторів було вчення про людські обов’язки перед Богом і ближніми. У цьому сенсі біблійні тексти непомильні, проте в інших питаннях можуть бути недосконалими. Отже, привілей непомильності належить текстам, що належать до сфери віри та моральності. Усі ці теорії були відкинуті вчительським урядом Церкви в особі папи Лева XIII, який в енцикліці “Providentissimus Deus” зазначав, що не можна обмежувати Божого натхнення лише деякими частинами Писання; саме ж натхнення не може містити в собі жодної помилки [209, с. 60–61].

Головною метою третього, останнього етапу (від II Ватиканського собору) стало намагання зрозуміти і пояснити Біблію: “Все те, що натхненні автори, тобто гагіографи, висловлюють, слід уважати за сказане від Святого Духа, звідси й треба визнати, що книги Писання певно, вірно й безпомилково навчають правди, яку Бог, причина нашого спасіння, хотів дати через Священні Писання” [23, с. 284]. А. Пацьорек підкреслює, що отці собору вказують вже не стільки на “непомильність” Біблії, скільки на те, що вона містить правду. Ця істина не має суто наукового характеру, але є правдою “спасенною”, релігійною. У такому сенсі увесь зміст Біблії є правдою [209, с. 61].

Представники сучасної католицької біблеїстики однозначно вказують на межі, “компетенцію” біблійного вчення: “Біблія не містить істин із галузі природничих чи історичних наук. Описи явищ і подій у цьому випадку є тільки способом для передачі релігійних істин” [98, с. 15]. Відносно біблійної історії не можна застосовувати сучасне поняття про історію як науку, яка намагається повно і точно встановити певну подію чи явище, виявити й обґрунтувати хронологічний та причинний зв’язок між окремими фактами. Траплялося, що стародавні автори біблійних книг, згадуючи той чи інший історичний факт, використовували не реальні обставини, що його супроводжували, а деталі, які відповідали певним літературним і стилістичним критеріям. Так, для стислості автор міг поєднати в одну картину дві різні події (синтетичне оповідання), схематизувати факти у логічному, психологічному чи художньому порядку, використати метод “концентричних кіл” (розкриття певної ідеї чи опис події у поступовому викладенні по спіралі), паралелізм і алегорія тощо. Такі способи, на думку католицьких дослідників, не роблять біблійну оповідь менш правдивою [18, с. 39–43].

Отці I Ватиканського собору загально і лаконічно ствердили історичність чудес Мойсея та Ісуса Христа, не вдаючись в аналіз конкретних біблійних подій. Таким чином, католицькі екзегети мали можливість розпочати самостійні пошуки, використовуючи також висновки протестантських дослідників.

Ґрунтовний літературний аналіз текстів Старого Завіту показав складнощі, які виникають в інтерпретації описуваних у ньому чудес. По-перше, чудо в Старому Завіті розуміється значно ширше, ніж у новозавітних текстах. Будь-яке явище, здатне викликати подив і релігійні почуття ізраїльтян, могло вважатися чудесним. По-друге, певну проблему становить різноманітність традицій, присутніх у текстах, що описують одну й ту ж подію. Так, реконструкція чудесних подій, згаданих у Книзі Вихід, значно ускладнюється різницею двох описів переходу через море. У першому

Мойсей підносить жезл, витягує руку і чинить так, що море розділяється на дві частини (Вих. 14, 16–22), єгиптяни переслідують їх, а Бог наказує Мойсеєві витягнути руку, аби води моря повернулися, знищити ворогів і тим самим врятувати вибраний народ (Вих. 14, 26–29). Другий опис представляє страх і нарікання євреїв, що опинилися перед подвійною загрозою єгиптян і нищівної стихії. Мойсей наказує їм залишатися на місці і дивитися на те, що станеться (Вих. 14, 19–20). Між ізраїльтянами та єгиптянами з'являється стовп хмари, Бог посилає сильний східний вітер, який осушує море, а вранці робить колісниці єгиптян нездатними до руху. Вода повертається і топить армію фараона [177, с. 82–85].

Іншою складністю є питання історичності самих чудотворців. Наприклад, якщо Т. Барщевський у "Вступі до біблійних наук" пише, що історичність Мойсея неможливо довести [11, с. 112], то М. Беднаж переконаний у реальності його особи, що підтверджується достовірними джерелами [98, с. 105–109]. Я. Леманський, виражаючи думку низки інших дослідників, стверджує, що біблійний образ Мойсея не відповідає історичним рисам цієї особи, хоча й не визнає, що проводир ізраїльтян є чистою літературною фікцією [177, с. 251].

Більшість сучасних католицьких екзегетів схиляються до можливості натуралістичної інтерпретації появи манни, перепелів та води зі скелі під час виходу з Єгипту. Щодо чуда "затримання сонця" Ісусом Навином (Нав. 10, 12–14) є декілька гіпотез: від переломлення сонячних променів (міражу) до зовсім протилежного тлумачення, згідно з яким сонце "затримало свою активність", тобто перестало сяяти унаслідок хмарності. Деякі автори звертають увагу на те, що цей фрагмент є поетичною вставкою у текст і наголошують на значній гіперболізації події. Крайньою формою такої інтерпретації є тлумачення "чуда затримання сонця" як спрощеного й ідеалізованого опису завоювання Ханаану (Г. Ламберт, А. Робер, А. Стелліні) [18, с. 222–226; 105, с. 90–92].

Біблійне чудо здобуття Єрихону під проводом Ісуса Навина (Нав. 6), що мало відбутися бл. 1250 р. до н. е., за відсутністю відповідного археологічного шару зруйнованих мурів отримало нову інтерпретацію: дії ізраїльської армії, що описуються як своєрідна літургійна відправа, спричинили не падіння камінного муру фортеці, а капітуляцію переляканого гарнізону [105, с. 81–84].

Але якщо питання історичності старозавітних чудес не було предметом гучних дискусій, то справа чудес Ісуса, описаних у Євангеліях, постійно привертала особливу увагу католицьких дослідників. Чудеса засновника християнської релігії були невід'ємною складовою католицької апологетики, стосуючись самих підвалин віри в Христа. Цікавим здається той факт, що в Конституції про божественне одкровення II Ватиканського собору, а пізніше в Катехизмі Католицької церкви, згадуються виключно чудеса, котрі звершив Ісус Христос [23, с. 280; 29, с. 138]. Отже, не випадково католицькі богослови були зацікавлені в обґрунтуванні історичної фактичності чудес, описаних у Євангеліях.

До кінця XVIII ст. проблема вірогідності подій, описуваних у Євангеліях (зокрема історичність чудес), не ставилася під питання. Дискусія про тотожність "Ісуса історії" та "Христа віри" вперше почалася завдяки професору орієнталістики Герману Самуїлу Реймарусу (1694–1768). На його думку, необхідно відрізнити наміри Ісуса від намірів Його учнів, а вчення апостолів – від того, чого навчав Христос.

Г. Реймарус вважав, що метою історичного Ісуса було створення земного царства, що мало з'явитися після визволення євреїв від римської окупації. Таким чином діяльність і вчення Ісуса можна окреслити як політичний месіанізм, позбавлений будь-яких есхатологічних елементів. Смерть Ісуса на хресті означала лише поразку цих намірів, проте його учні не хотіли повертатися до своєї давньої праці, викрали тіло вчителя і вигадали новину про воскресіння. Історичний образ Ісуса як політичного месії змінився на надприродний образ Христа, штучно підкріплений

старозавітними пророцтвами. На думку Г. Реймаруса, Ісус міг звершити яке-небудь зцілення, але не вчинив стільки чудес, скільки описується в Євангеліях, які, у свою чергу, були вигадані розчарованими учнями після смерті свого вчителя. Натомість, Г. Паулюс вважав, що нібито чудесні зцілення Ісуса відбувалися завдяки ефектам секретних медичних знань, а ходіння по воді було ілюзією апостолів. Воскресіння Ісуса як такого не було, оскільки Христос насправді не помер, але перебував у гіпнотичному сні [321, с. 1512–1513].

Цю лінію продовжив Д. Штраус (1808–1874), який застосував до неї категорію міфу. Поняття міфу, на його думку, мало стати ключем для розуміння Євангелій, у яких легендарний образ Ісуса був сконструйований з елементів юдаїзму, еллінізму та християнської традиції. Події, що передують хрещенню Ісуса в Іордані, мали суто міфологічний характер. Об'явлення над Іорданом, спокушення в пустелі, преображення, чудеса, екзорцизми, а також воскресіння з мертвих є прикладом процесу "міфологізації" історичного життя Ісуса. Існування величезної прірви між земним Ісусом і міфічним Христом не дозволяє реконструювати історичну основу Євангелії.

Піонери школи "історії форм" (Formgeschichte) М. Дібеліус і Р. Бультман створили методику дослідження "праісторії Євангелії". Її завданням стало вивчення історії (Geschichte) літературних форм, які переказувались перед записом євангельських текстів. М. Дібеліус виділив п'ять літературних жанрів, що увійшли до Євангелії: парадигми (короткі заохочувальні приклади, сентенції), новели (короткі оповідання, в яких Ісус постає чудотворцем), легенди (набожні історії про святу особистість), міфи (за М. Дібеліусом, описи діяльності богів). До останніх були віднесені оправдання, які представляють Ісуса як Божого Сина і посередника між Богом і світом, підкреслюють вселенське значення Його особи (наприклад, фрагменти про хрещення в Іордані (Мк. 1, 9–11), спокушення дияволом (Мт. 4, 1–11), преображення (Мк. 9, 2–8), збірки сентенцій Ісуса тощо.

Р. Бультман, аналізуючи окремі жанри, звернув увагу на спосіб представлення матеріалу, тобто форму і зміст, мотиви вміщення цієї форми у конкретному контексті, “життєвому середовищі” (Sitz im Leben). Літературні жанри він ділить на дві великі групи: слова Ісуса й описи Його чинів. Друга група включає описи чудес, історичні описи і легенди.

Представники Formgeschichte також сформулювали “соціологічний постулат”, згідно з яким первісна християнська спільнота, яка створила образ Ісуса, не цікавилася історією і не намагалася з’ясувати фактичні відомості про Його слова і вчинки. Спільнота, будучи справжнім “життєвим середовищем” постання Євангелій, керувалася суто практичними потребами, такими, як культ, проповідь, полеміка і місії. Проте жоден із представників школи не заперечує історичної реальності Ісуса. Апостольська керигма, зафіксована на сторінках Євангелії, свідчить лише про факт існування Ісуса, натомість не подає інформації щодо Його особи [162, с. 19–21].

Католицька біблеїстика завжди оптимістично ставилася до проблематики історичності Євангелій. Відмовляючись від історичного скептицизму представників ліберальної теології, сучасні католицькі дослідники відкидають тезу про розрив між “Ісусом історії” та “Христом віри”. Ґенеза Євангелії сягає не анонімної первісної спільноти християн, а подій, пов’язаних з Ісусом, апостолами й віруючими. Більш того, існує своєрідний “міст” між земним Ісусом та первісною спільнотою віруючих у воскреслого Христа. Цим “мостом” є передпасхальна група учнів, яку можна назвати властивим соціологічним явищем, що вплинуло на зміст Євангелія. Таким чином, є можливість вийти за межі пасхальних подій у земне середовище життя Ісуса та Його учнів. Ця думка підтримується “Інструкцією Біблійної комісії в справі історичності Євангелії”, де вказується на вірогідність свідоцтва вибраних Ісусом учнів. Ось чому, як пише Ю.Кудасевич, засаду “життєвого середовища” треба застосувати до передпасхальної спільноти [164, с. 65].

М. Келер, якого кардинал В. Каспер називає “першим справжнім критиком досліджень життя Ісуса” [28, с. 35], впроваджує розрізнення між “Ісусом історії” та “Христом керигми” [164, с. 15]. Інше розрізнення належить до поняття історичності: термін Historisch стосується голих фактів минулого, їх матеріальний вимір, що підлягає науковим дослідженням; натомість, термін Geschichtich означає все, що має тривале значення, тобто визначні події в житті людства, сенс фактів: “Якщо слушним вважати визначення, що історичною особистістю є той, хто впливає на історію людства, то слідом за М. Келером […] можна сказати, що “правдивий Христос – це Христос проповідуваний” [28, с. 35].

Історичність у значенні Geschichte є терміном більш багатим і широким, ніж Historie: “Історія (Geschichte) не обмежується фіксацією грубого ряду подій, що мали місце у відповідному місці та часі. Вона намагається віднайти значення і важливість цих подій, зрозуміти їх сенс. Часом виявляється, що значення, надаване історичним подіям сучасними дослідниками, не співпадає зі значенням, приписуваним традицією” [51, с. 46]. Відповідно, вона охоплює не тільки факти минулого, але їх значення, інтерпретацію, будучи особливо придатною для теології. У пошуках історичної істини Geschichte не цурається фактами, представленими у Historie, але використовує їх як вихідні дані для власних міркувань. Тому, як пише М. Русецький, говорячи про історичну істину Євангелій, треба мати на увазі поняття історії як Geschichte. У цьому сенсі, на підставі новозавітних текстів, історичне існування Ісуса не викликає сумнівів. Він представляється як конкретна особа, що живе, вчить і чинить чудеса [259, с. 245–246].

Як пише сучасний католицький біблеїст Я. Кремер, проблема “історичності Ісуса” залишилася у минулому. Хоча Євангелія не є біографіями Ісуса, ані історичними творами у теперішньому значенні, все таки їх зміст спирається на достовірні свідоцтва. Переважна більшість дослідників не сумнівається у реальності особи Ісуса [33, с. 44]. Також є одностайність у визнанні реальності євангельських чудес як таких. Зроблено

такий висновок: “Окрім пануючого сьогодні скептицизму в питанні чудес одних (“чудес немає”) та нездоровою погонею за чудесами і з’явленнями інших, майже всі сучасні дослідники погоджуються з фактом, що Ісус таки чинив чудеса. Наприклад, у відмінних між собою в багатьох питаннях теологів – Р. Лятуреля, В. Каспера і Х. Кюнга – можна віднайти схоже формулювання на цю тему: з Євангелія не можливо усунути повідомлення про чудеса” [266, с. 135].

Щодо проблеми історичності євангельських чудес не можна оминути такі питання, як історія редакції текстів євангелістів, встановлення критеріїв історичності, деміфологізації текстів тощо. Оскільки чотири Євангелія представляють головні відомості про життя, слова і вчинки засновника християнства, чудеса Ісуса, відображені в католицькій богословській літературі, особливо в апологетичних творах, завжди привертали увагу дослідників. Підручники з фундаментальної теології взагалі оминають старозавітні чудеса, концентруючи увагу на знаках, вчинених Ісусом.

Догматична конституція про Боже об’явлення проголошує: “Свята Мати Церква твердо й постійно навчала і навчає, що згадані чотири Євангелія, яких історичність вона без усяких вагань стверджує, передають вірно те, що Ісус, Син Божий, живучи між людьми, в дійсності зробив і вчинив для їх вічного спасіння, аж до дня, коли був вознесений (див.: Діян. 1, 1–2). Отож апостоли, по вознесінні Господа, те все, що Він сказав і вчинив, передали слухачам, з тим повним розумінням, що ним вони самі втішалися, познайомлені з славними подіями Христа і навчені світлом Духа істини. А священні автори написали чотири Євангелії, вибираючи дещо з того багатства, що було передане усно, чи вже письмово, дещо ж збираючи разом в одне, або вияснюючи з уваги на стан церков, врешті зберігаючи форму проповіді, щоб подати нам про Ісуса завсіди те, що правдиве і щире. Бо писали вони чи то з своєї пам’яті, чи зі споминів, чи з свідчення тих, “що були від початку наочними свідками і слугами слова” з тим наміром, щоб

пізнали ми “правду” тих слів, що в них ми були навчені (див.: Лк. 1, 2–4)” [23, с. 288].

Наведений фрагмент Догматичної конституції про Боже об’явлення (Dei verbum) II Ватиканського собору став орієнтиром для католицьких досліджень Нового Завіту (варто звернути увагу на те, що у цитованому документі загалом оминається питання історичності подій Старого Завіту). Згідно з цією Конституцією, зміст Євангелій відображає свідоцтво людей, які слухали слів Ісуса і були свідками Його діянь. Відповідно, події земного життя Ісуса, на підставі яких були записані свідоцтва учнів, становлять перший етап постання Євангелій. Наступний етап – це післяпасхальна традиція, що виникла у середовищі християн, які не тільки знали про життя і проповідь Ісуса, але й визнавали Його Божим Сином, який воскрес із мертвих. Третім етапом постання Євангелій була їх редакція. Остання не була лише переказом зібраного матеріалу (погляд представників Formgeschichte – “історії форм”), ані цілковито творчою діяльністю євангелістів (Redaktionsgeschichte). Євангеліст, як вважає більшість католицьких дослідників, є автором, який не тільки переказує традицію, але й надає їй певну інтерпретацію: “Євангеліє не є ані хронікою, ані біографією Ісуса, ані також твором суто теологічним” [162, с. 65].

Як вказує А. Пацьорек, вищезгадані стадії не впроваджують жодної ієрархії цінності (важливості) в уривках євангельських текстів. Словом Божим слід вважати не тільки ті фрагменти, які переказали автентичні дії та слова Ісуса, але й ті, які були впроваджені авторами під впливом дії Святого Духа, а також вчення первісної Церкви, яка актуалізувала слова свого засновника у змінних обставинах життя вірних [209, с. 29].

В. Каспер у своїй праці “Ісус Христос” пише: “Із критико-літературної точки зору можна зауважити схильність до підвищення ступеня, перебільшення та примноження чудес. Згідно з Марком (Мк. 1, 34), Ісус оздоровляє багатьох хворих, а за паралельним описом Матвія (Мт. 8, 16), зцілює всіх. Марк повідомляє, що дочка Яіра смертельно хвора, а у Матвія

вона вже померла. Оздоровлення одного незрячого й одного біснуватого виростає до оздоровлення двох сліпих і двох одержимих; 4 000 нагодованих змінюються на 5 000, а сім кошиків, повних кусків позосталих, зростає до дванадцяти. Слід думати, що помітна в Євангеліях тенденція до перетворювання, примноження та підвищення ступеня чудес існувала, очевидно, ще до появи відомих нам Євангелій. Таким чином, повідомлення про чудеса підлягають значному скороченню" [28, с. 113].

Порівняння євангельських чудес з елліністичними та юдейськими аналогами схиляють до висновку про те, що у Новому Завіті були використані мотиви й ознаки античних згадок про оздоровлення, екзорцизми, воскресіння померлих, утихомирення бурі тощо. Відповідно, "складається враження, що Новий Заповіт ніби переносить на дії Ісуса нехристиянські мотиви з метою підкреслити Його велич та уповноваження". Водночас, як зауважує В. Каспер, існує низка відмінностей між чудесами Ісуса і відповідними античними описами: Ісус не вимагає плати за чудеса, не має від них жодної користі, не вживає їх як певного роду покарання чи ефектні видовища: "Хоча згадані паралелі існують, не можна всі єврейські й античні чудеса вважати історичною неправдою і обманом, а чудеса Нового Завіту без застережень визнати історичними" [28, с. 114].

Врешті, використання методу історії форм (Formgeschichte) дає можливість розглянути деякі чудеса Ісуса як випереджаючий опис воскреслого і прославленого Христа, тобто вважати їх плодом суто післяпасхальної сотеріологічної рефлексії. До таких описів чудес належить фрагмент про спасіння від шторму на озері, сцена преображення, ходіння по воді, розмноження хлібів, багатий улов Петра тощо. За словами кардинала В. Каспера, "ще більшою мірою намагаються представити Ісуса Володарем життя і смерті розповіді про воскресіння дочки Яіра, юнака з Наїну і Лазаря. Таким чином, ці розповіді показують, що саме чудеса стосовно природи є вторинним додатком до первісної традиції" [28, с. 114–115].

Звідси В. Каспер робить висновок про легендарний характер багатьох євангельських чудес. Незважаючи на це, німецький кардинал закликає не відкидати їх теологічне значення: “Вони засвідчують не окремі факти спасіння, а стосуються спасительного значення однієї спасенної події – Ісуса Христа” [28, с. 115].

Постає питання: які ж чудеса дійсно мали місце в земному житті Ісуса? Пошук автентичних євангельських чудес став частиною більш широкого питання про найбільш правдоподібні факти життя Ісуса (“ipsissima facta Jesu”) [163]. Щодо цього питання католицькі дослідники поділилися на дві групи. Перша, поміркована, схиляється до думки, що історичними чудесами можна визнати ті події Євангелій, які мають виразну антифарисейську спрямованість. Якщо полеміка Ісуса з фарисейською партією справді мала місце, то й чудеса, вміщені у її контекст, також слід визнати історичними. Антифарисейський характер, наприклад, мають чудесне оздоровлення в суботу (Мт. 12, 9–14; Лк. 13, 10–17; 14, 1–6; Іоан. 5, 1), жест зцілення прокаженого (Мт. 8, 1–4), дотик тіл мерців (Мт. 9, 35; Лк. 7, 14). Як відомо, наведені вчинки Ісуса порушували право Мойсея і робили людину нечистою [158, с. 352].

Друга група займає більш радикальне становище. Автентичними чудесами Ісуса можна назвати тільки ті, котрі поєднувалися у тексті з відповідними пояснюючими словами. Згідно такого критерію, до чудес можна зарахувати тільки екзорцизми та деякі зцілення. Всі інші чудеса, як стверджують представники цієї групи, мають суто керигматичний характер, тобто є твором первісної спільноти християн (або євангелістів-редакторів), які, спираючись на старозавітні, юдаїстські й елліністичні мотиви, виразили у них віру в воскреслого Христа. Однак, як вказує Ю Кудасевич, такий критерій себе не виправдовує, оскільки ніколи не вдасться точно ствердити, що те чи інше пояснююче слово походить від самого Ісуса. Хоча структура євангельських фрагментів з описами чудес могла бути запозичена з інших античних аналогів, не треба переоцінювати висновки порівняльного аналізу й

однозначно визнавати такі чудеса неісторичними: “аналогія не є генеалогією: проповідники і письменники первісної Церкви, більшість яких не була обізнана з риторичним мистецтвом, могли використати звичайні і всім відомі взірці” [158, с. 352–353].

Загалом, у католицькій біблеїстичній літературі виділяються три групи критеріїв історичності чудес Ісуса: історичної автентичності чудес, літературно-історичні й теологічної узгодженості. Частину з них опрацював Р. Лятурель, який застосовує до чудес декілька “фундаментальних критеріїв”: багаторазовості свідоцтва, тривалості, нетривалості, “відповідності” чудес головному вченню Ісуса, достатнього пояснення тощо. Крім цього, він наводить такі другорядні критерії історичності, як наявність у фрагментах Євангелія “стилю” Ісуса, та “змішані критерії”, що стосуються історичних і літературних аспектів (наприклад, критерій внутрішньої логіки оповідання) [56].

Перша група, що вважається у теологічному середовищі найважливішою, охоплює критерії, що підтверджують автентичність діянь (також чудес) Ісуса. До неї входять такі критерії: багаторазового підтвердження, узгодженості чудес Ісуса з палестинським середовищем, нетривалості та неузгодженості, необхідного пояснення.

Критерій “багаторазового підтвердження” в теологічній літературі також називається “критерієм різнорідної традиції”, “різнорідних свідоцтв”, “чисельних тверджень” та “критерієм узгодженості головних елементів у різних пластах традиції” [162]. Згідно з цим критерієм, автентичним можна назвати такий факт, який можна зустріти в усіх (або майже усіх) синоптичних джерелах. Якщо мати на увазі залежність синоптичних євангельських творів від спільних джерел, визнати автентичними можна ті слова та вчинки Ісуса, що містяться у незалежних від себе традиціях, тобто Євангелії від Марка, джерелі Q (збірці logia – висловлювань Ісуса), а також власних джерелах Матвія, Луки й Іоанна, Діяннях св. Апостолів, посланнях та інших літературних формах, віднайдених в Євангеліях (зокрема

апокрифічних), що виникли до постання писаних канонічних євангельських текстів. При цьому незалежними джерелами вважаються такі пам'ятки, які постають на різному ідейному і ментальному ґрунті, походять із різного середовища [321, с. 1515].

Критерій узгодженості чудес Ісуса з палестинським середовищем (або "критерій автентичного середовища", "критерій старожитності", "асиміляції") [164, с. 63, 79–81; 219, с. 45; 321, с. 1515] підтверджує автентичність тих чудес Христа, в яких виразно простежується арамейське та палестинське культурне забарвлення. Чудеса мають відповідати мовному, географічному, релігійно-обрядовому й суспільному контексту життя і діяльності Ісуса. Прикладом може слугувати очищення від прокази (Мк. 1, 10–45; Мт. 8, 1–4; Лк. 17, 11–19), коли Ісус, відсилаючи оздоровлених показатися священику, виражає свою пошану до закону Мойсея. В іншому випадку, зціляючи сина сотника з Капернауму (Мт. 8, 5–13; Лк. 7, 1–10) та сина царського придворного (Іоан. 4, 46–54), Ісус чинить це на відстані, не доторкаючись до хворих; так само у випадку оживлення юнака з Наїну (Лк. 7, 1–11) він зберігає ритуальну чистоту, доторкаючись тільки до мар померлого. Культурно-історичний контекст чудес Ісуса проявляється у способі вигнання злих духів. Він уникав слів і жестів, споріднених із магією, забороненою Старим Завітом. Христос послуговувався жестами, відомими в елліністичному світі (накладання рук чи подання руки, дотик гряззю чи слиною), однак не вимовляв жодних магічних формул [221, с. 162]. Слова, що супроводжували екзорцизми, були зрозумілими для свідків (наприклад, Мк. 1, 25; 5, 8). Це свідчить про те, що діяльність Ісуса добре вписувалася у ментальність сучасних йому євреїв, що поділяли ті самі погляди на демонологію [258, с. 296]. Наявність у євангельських описах чудес арамеїзмів (talitha kum – Мк. 5, 41, effatha – Мк. 7, 34, rabbuni – Мк. 10, 51) також мають підтверджувати фактичність подій, записаних грецькою мовою [268, с. 287–288].

Критерій “нетривалості та неузгодженості” (“винятковості”, “новизни”) дає підставу визнати унікальність поведінки Ісуса на тлі єврейської та ранньохристиянської традицій. Відповідно до нього, автентичними діяннями Ісуса можна визнати такі факти, “які з огляду на свій характер не могли виникнути в юдаїстському середовищі, або в середовищі первісної Церкви”. Оптимальною ситуацією для цього критерію є неузгодженість Ісусових вчинків одразу з двома цими середовищами. Ісус як чудотворець представляється як оригінальна, унікальна в усій історії людства особа, діяльність якої виходить за культурні і богословські межі юдаїзму [321, с. 1515–1516]. Окрім критерію винятковості, К. Романюк запропонував інший, близький до нього критерій – “зворотного контролю”, який застосовується у випадку припущення, що опис того чи іншого чуда Христа є наслідком творчості анонімної раннохристиянської спільноти. Фрагмент Євангелія може бути визнаний не автентичним, якщо такий опис чуда вказує на його зв’язок із літургічним життям Церкви, місіонерською керигматичною проблематикою тощо [219, с. 45–46]. Це вказувало б на післяпасхальний час походження євангельських даних. Особа Ісуса контрастувала з єврейськими уявленнями про месію, не відповідала очікуванням багатьох сучасних йому євреїв. Чудеса, які Ісус чинив у суботу, викликали негативну реакцію з боку фарисеїв. Єврейська релігійна література вказує на переконання, що “господарем суботи” є тільки Бог. Ісус же, приписуючи собі цей титул, сприймався узурпатором божественної влади, і тому чудеса, які Він здійснив у суботу, можуть бути пов’язані виключно з Його особою.

Євангельські описи чудес різняться не тільки від старозавітних аналогів, але й також від згадок про чудеса, відомих із грецької та римської літератур. На відміну від усіх пророків-чудотворців Старого Завіту, Ісус приписував собі владу відпущення гріхів, чинив чудеса від Свого імені, уникав чудес із метою покарання, а також закликав до акту віри [124, с. 96–98].

Критерій “необхідного пояснення” (або “пропорційної (адекватної) причинності”) Р. Лятурель окреслює як потребу відповідного тлумачення перед описом ряду фактів, які потребують точної і достатньої інтерпретації. Наявність пояснення гармонізує усі елементи опису і дає можливість говорити про автентичність даних [165, с. 88].

Застосування цього критерію спирається на тісний зв’язок між християнською вірою і чудесами. Віра первісної Церкви відобразилася у даних Євангелія, а чудеса Ісуса, записані в ньому, є однією з причин цієї віри. Отже, віра первісних християнських спільнот у божественність Ісуса була б незрозумілою без таких фактів, як його чудеса. Це означає, що ряд новозавітних фрагментів має спиратися на автентичні події. Слід ще раз підкреслити, що описи 36 чудес і 12 згадок про чудотворну діяльність Ісуса тісно пов’язані зі структурою Євангелій (у Марка вони займають 31 % тексту (у 16 розділах міститься 18 чудес і 4 згадки про них), в Євангелії від Іоанна “книга знаків”, сконцентрована на чудесах, займає перші 12 розділів твору). Ю. Кудасевич вказує й інші аргументи: описи чудес належать до найдавнішого пласту Євангелії (Мт. 11, 20–24; 12, 35–37), що було підтверджено методом історії форм; наявність згадок про чудеса Ісуса в апостольському повчанні (Діян. 2, 22; 10, 38); тісний і органічний зв’язок чудес Ісуса з Його вченням про пришестя царства Божого; ентузіазм і подив свідків чудесних знаків, які вчинив Ісус [144, с. 38–39].

Виділяється два літературно-історичні критерії: “внутрішньої зрозумілості оповідання” та “узгодженості стосовно сутності й різниці подробиць”. Вони вказують на зв’язок окремих чудес із безпосереднім та загальним контекстом оповідання. Підтверджені в різних редакціях, описи чудес різняться між собою, але водночас мають спільні елементи.

Критерій внутрішньої зрозумілості оповідання формулюється наступним чином: “якщо опис чуда, який здійснив Вчитель із Назарету, добре розміщується в безпосередньому контексті вчиненого знаку і більш широкому контексті, тобто цілому житті й діяльності, а також якщо добре

відповідає внутрішній структурі Євангелія, то можна вважати, що дані про це чудо є автентичними. Сам цей критерій ще не становить критерію історичності чуда, але, будучи підтвердженим іншими історичними критеріями […] разом утворюють літературно-історичний критерій автентичності чудес Ісуса" [258, с. 301–302].

Критерій узгодженості щодо сутності й різниці подробиць ("засада логіки свідоцтва") спирається на тісний зв'язок свідка події з самою подією, що характерно для Євангелія. Цінність євангельського свідоцтва полягає в тому, що його автори (євангелісти) зрозуміли глибокий сенс діяльності й вчення Ісуса. Отже, апостольська віра є гарантією вірогідності фактів, описаних у євангельських текстах; вона також "допускає можливість неточності в окремих питаннях" [262, с. 93]. Неузгодженість у подробицях описуваних подій становить ключовий елемент критерію, оскільки усуває підозру в запозиченні матеріалу. З іншого боку, узгодженість свідоцтв щодо сутності події дозволяє визнати її вірогідною [258, с. 302].

Остання, третя група критеріїв історичності євангельських чудес, стосується теологічного змісту оповідей і також містить два критерії: критерій "узгодженості діянь Ісуса з головними ідеями спасенного послання", а також "узгодженості його слів і вчинків". "Внутрішня характеристика Його особи, тобто ментальність, переконання і цінності пов'язані з релігійною місією Ісуса, відповідно ця характеристика окреслюється як теологічна згідність" [258, с. 303].

Критерій узгодженості чудес Ісуса з головними ідеями Його місії означає відповідність сенсу чудесних знаків проповіді про пришестя Божого царства як есхатологічного сповнення пророцтв Старого Завіту. В Євангеліях чудеса органічно переплітаються з висловлюваннями Ісуса, складаючи певну цілісність. Проповідуючи наближення Божого царства, Він також відкидав вимагання здійснити знаки, які не стосувалися Його місії. Запобігаючи неоднозначності трактування чудес, Ісус супроводжував їх словом. І навпаки, ті, хто не сприймав слів Ісуса, часто приписували Його діяльність демонічній

силі (наприклад, Лк. 11, 15). Згідно з цим критерієм, на думку М. Русецького, екзорцизми Ісуса належать до найбільш автентичних історичних подій Євангелія, оскільки вони найбільш тісно пов'язані з проповіддю про Боже царство. Така думка підтверджується тим, що описи екзорцизмів містяться у джерелі Q (Мт. 12, 28; Лк. 11, 20) та Євангелії від Марка (Мк. 3, 23–27) [262, с. 202].

Теологічний критерій "узгодженості слів і вчинків Ісуса" також часто називається в літературі "критерієм несуперечності між словами та вчинками Ісуса" [162, с. 47; 166, с. 19; 220, с. 145], "критерієм стилю Ісуса" або "критерієм слів і вчинків Ісуса" [164, с. 82–85; 268, с. 288]. Отож, "автентичними є ті чудеса Ісуса, які виявляють абсолютну узгодженість з Його вченням і стилем поведінки. Цей стиль є настільки особливий, що виключає наслідування і проявляється як в словах, так і діяннях Ісуса" [258, с. 305]. Цей критерій має бути підкріплений іншими фундаментальними критеріями. Особливість стилю Ісуса виявляється у тому, що він творив чудеса власною надприродною силою, причому ефект завжди був миттєвий; чудеса завжди були пов'язані з вірою; знаки Ісуса характеризувалися величчю, а разом з цим були "простими, зрозумілими, спонтанними, співчуваючими" [там само]. Ісус уникає видовищного ефекту (Мт. 12, 38–40; Іоан. 6, 30), часом творить чудеса без зайвих свідків, наказує мовчання (Мк. 1, 35; Іоан. 6, 15), не чинить чудес заради власної вигоди або порятунку Свого життя (Мт. 26, 36) [там само].

Різноманітність усіх наведених вище аргументів має обґрунтувати історичність чудес Ісуса, проте важливість цієї аргументації не можна поставити на одному рівні з науковим доведенням. Спроби надання католицькій теології наукового характеру в останні століття виникали з намагання захистити християнську доктрину від атак раціоналізму. Я. Кремер стверджує, що істин Євангелія взагалі не можна довести, але про них можна свідчити. Різноманітні "докази", наведені навіть у постановах I Ватиканського собору, треба розуміти у широкому сенсі [33, с. 46].

Те, що Ісус звершував чудеса, вважається у католицькій екзегетиці незаперечною істиною. Однак кожне з оповідань про чудеса необхідно аналізувати окремо, оскільки вони спочатку переказувалися в усній традиції. Звідси виникає висновок, що не усі подробиці оповідань мають однакову історичну вагу. Отже, з точки зору історика, як вважає Р. Бартницький, більш коректним видається питання про те, що́ в конкретному оповіданні є автентичним, а що́ треба визнати його розбудовою та теологічним висновком. При цьому значення кожного оповідання не залежить від питання, чи увесь його матеріал у подробицях відображає історичну реальність [83, с. 74].

До більш вірогідних чудес (у значенні Historie) Ісуса більшість дослідників вважає за можливе зарахувати зцілення й екзорцизми. Аналізуючи описи чудесних зцілень, Й. Гнілка робить висновок про неможливість однозначно встановити діагноз хвороб оздоровлених людей. Розбіжність між біблійною і сучасною медичною термінологією наводить на думку, що назви хвороб, описуваних у Євангеліях, є збірними окресленнями різних недуг. Наприклад, визначення “паралітик” (paralytikos) може бути пов’язане з усіма видами порушення рухового механізму, а слово “проказа” ще у П’ятикнижжі охоплює різноманітні симптоми, які не можна віднести до однієї хвороби.

Визначення характеру чудотворної діяльності Ісуса ускладнюється тогочасними антропологічними і космогонічними поглядами, за якими як фізичні, так і психічні страждання є наслідком дії демонів. Але якщо у випадку хвороб можна говорити про певне пристосування оповідей до ментальності читачів (наприклад, Лк. 4, 12), то складніше оцінити екзорцизми, котрі здійснив Ісус, історичність яких, на думку Й. Гнілки, є фактом незаперечним [130, с. 160–165].

Хоча серед католицьких авторів немає одностайності щодо наявності легендарних чудес у Євангеліях (С. Роса взагалі такі чудеса заперечує, визнаючи присутність легендарних подій лише в апокрифах [220, с. 108]),

більшість поважних дослідників (таких, як В. Каспер, Й. Гнілка, Ю. Кудасевич) не сумнівається у необхідності виключення певних чудес із ряду історично правдоподібних фактів. Отже, сучасна католицька біблійна критика допускає існування так званих керигматичних (або літературних) чудес, які виражали віру в Христа і були виділені у новий літературний жанр – оповідь про чудо (Wundergeschichte) [158, с. 354].

Так звані "епіфанійні чудеса", що мали представити силу прославленого у воскресінні Христа, пов'язуються з тими євангельськими подіями, де Ісус об'явив Своє божественне походження. Ґенеза таких описів сягає книг Старого Завіту.

Сюжет ходіння Ісуса по воді (Мк 6, 45–52) походить зі старозавітної ідеї панування Бога над силами зла, вираженої в Книзі Іова (Іов. 9, 8), Псалмах (Пс. 93, 2; 65, 8). Взірцем євангельського опису чуда розмноження хлібів послужив уривок із Другої книги Царств (2 Цар. 4, 42–44), в якому пророк Ілля нагодував 120 осіб за допомогою двадцяти ячмінних хлібів [207, с. 81–82]. Метою євангеліста було вираження віри первісної Церкви у Христа, що був ніби новим Мойсеєм чи пророком-месією останніх часів, який готує "істинну учту радості, істинний хліб життя – євхаристію" [158, с. 354]. Й. Гнілка однозначно стверджує, що описи воскресінь, які вчинив Ісус, могли з'явитися тільки з урахуванням пасхальних подій [130, с. 183]. У них прославлений Христос виступає господарем життя і смерті.

Визнавши ряд євангельських чудес легендарними, католицька теологія мала обґрунтувати їх значення і цінність у Новому Завіті. Великою мірою така рефлексія була спровокована програмою деміфологізації протестантського богослова Р. Бультмана, який намагався осучаснити євангельську доктрину за допомогою ідей екзистенційної філософії.

Для Р. Бультмана світ, у якому створювався Новий Завіт, є світом міфологічним (у ньому мають право на існування ангели, демони, чудеса і т.п.), тоді як світ, у якому ми живемо, мислимо й діємо, є світом науки і

техніки. Міфологічна мова пронизує увесь Новий Завіт, а його образи йдуть усупереч сучасному науковому світогляду і не можуть бути прийняті людиною XX ст. Ці два світи цілковито несумісні: один у певному сенсі є запереченням другого. Наукова ж свідомість сучасної людини характеризується відсутністю антиномічного мислення. Вона не може прийняти ті явища, які суперечать законам природи [38, с. 54]. Як наслідок, усі головні описи життя Ісуса мають також міфологічний характер (преекзистенція Христа, зачаття і народження від Діви, христологічні титули, які визначають його гідність і місію – "Син Божий", "Син Чоловічий", "Месія", "Господь"). Ці сюжети створила ранньохристиянська спільнота під впливом єврейської апокаліптики і гностичних сотеріологічних міфів. Р. Бультман приймає засаду, відповідно до якої трансцендентний Бог не може увійти у цей світ і бути діючою особою історії. Отже, кожен фрагмент Євангелія, який оповідає про інтервенцію Бога у світ людей, є нічим іншим, як міфологією [164, с. 24].

Есенцією змісту Євангелія Р. Бультман вважав керигму, тобто добру новину про спасіння. Для того, щоб євангельська керигма стала більш яснішою для сучасної людини, він використав певні ідеї філософії М. Гайдеґґера.

За Р. Бульманом, існує певне "перед-розуміння Божої справи", своєрідне "перед-знання" людиною Бога живого, світу та історії. Про Бога не можемо говорити як про предмет (спекулятивно і розумово), але тільки як про суб'єкт: конкретно та почуттєво. Бог, як і всі Його дії, може бути зрозумілий тільки через призму спасенного заклику, який Він скеровує до людини. Цей заклик, зашифрований у Біблії, актуалізується у конкретній екзистенції, ситуації та досвіді, внаслідок чого людина може вибрати спасіння або засудження, добро чи гріх. Питання про Бога стає одночасно питанням про ситуацію людини, а теологія, у свою чергу, мусить визволитися від субстанційної й об'єктивної онтології на користь історичності та суб'єктивності [96, с. 77].

У релігійній мові Р. Бультман позбавляється таких понять, як предмети, речі, субстанції, водночас надаючи особливу вагу таким, як свідомість, воля, акт віри, рішення. Внаслідок цього вся дійсність редукується до індивідуальної людської історії. Простежуючи хід думки М. Гайдеґґера, Р. Бультман перекладає термінологію новозавітних творів на "мову сучасності". Так, біблійним поняттям праведного і грішного життя відповідають поняття "істинного" та "неістинного" існування (Dasein). У ситуації неістинного (тобто грішного) існування людина підвладна страху, самозасудженню, турботам, є залежною від свого минулого. Протилежністю неправдивого існування є "життя у вірі", правдиве існування, відкрите на майбутнє і байдуже до усього мирського. Перехід з однієї екзистенційної ситуації до другої є неможливий без звістки про Христа (пор.: Іоан. 5, 24), що і є головною істиною євангельського послання [217, с. 93]. З розіп'ятим і воскреслим Ісусом Христом зустрічаємося тільки у слові проповіді й ніде більше. Він діє в історії конкретної людини як об'єктивація спасенного плану Бога, закликає до віри і навернення. Було б помилкою шукати історичних підстав, які можуть підтвердити історичність змісту цієї проповіді. Людина приймає керигму як слово Боже, якому не можна ставити питань. Навпаки: саме слово питає нас, чи хочемо ми йому довіритися, чи ні [164, с. 24–25].

Варто звернути увагу на той факт, що Р. Бультман не сумнівався у фактичному існуванні такої людини, як Ісус, але заперечував факти, пов'язані з Його особою. У такому розумінні немає місця для чудесних феноменів: деміфологізація виключає будь-які спроби дослідження їх історичності. Для Р. Бультмана новозавітні чудеса були тільки формою чи алегоричною канвою, які слугували для вираження істини про безмежність Божого милосердя. В оповідях про чудеса самі ці події не мають більшого значення: важливим є сенс, закладений у них. Тому богослов постулює необхідність "відміфологізування" чудес [258, с. 323–324].

Вже за життя Р. Бультмана зустрічаємо критичне відношення багатьох його учнів до такого бачення проблеми. Цю тенденцію добре виразив

Е.Кьоземан у своїй доповіді в 1953 р: “Якщо немає зв’язку між Христом віри та Ісусом історії, то християнство стає міфом і гнозою (знанням – *А. П.*), виникає небезпека редукції Христа до певної ідеології” [164, с. 39]. Серед послідовних критиків Бультмана можна назвати представника німецької екзегетики Й. Єреміаса, англіканського біблеїста Ч. Додда, а також богослова та історика церкви О. Кульмана [164, с. 34–35].

Програма деміфологізації набула гучного розголосу й у католицькому світі. Вона була свого роду викликом багатовіковій церковній традиції, яка, хоч і потребувала певного оновлення, але не могла зректися своєї тотожності, а католицькі богослови, дотримуючись відповідних догматичних меж, не мали можливості підійти до інтерпретації Євангелія у вільний спосіб. З одного боку, Церква дійсно потребувала очищення віри від фантастичних і псевдо-християнських уявлень багатьох її вірних, а з іншого – з’явилася небезпека поширити принципи деміфологізації на увесь зміст найважливіших, з точки зору католицької догматики, євангельських подій. Якщо багато текстів Старого Завіту у католицькій біблійно-теологічній літературі сьогодні визнано міфами, які у властивий спосіб переказують релігійні істини, то посягання Р. Бультмана на історичність головних фактів життя і проповіді Ісуса Христа не могло не викликати супротив. Хоча такі католицькі теологи, як Г. Гольбфас та Я. Нольте, досить далеко просунулися у присвоєнні ідей Р. Бультмана [164, с. 53], загальна позиція церковних дослідників залишилася виразно критичною.

Кардинал В. Каспер, звертаючи увагу на позитивну інтенцію Р. Бультмана, відзначає цінність деміфологізації у зв’язку з нагромадженням у християнському світі різного роду стереотипів і помилок, які стосуються особи Ісуса Христа. Справді, пересічне розуміння христологічних істин (наприклад, таких, що стосуються людської природи, душі чи волі Ісуса Христа) залишається на досить низькому рівні. У такому контексті, на переконання кардинала, справа деміфологізації є не тільки виправданою, але й необхідною. З іншого боку, у доктрині Р. Бультмана крилася також певна

небезпека для автентичності католицького вчення. Як пише В. Каспер, “тієї миті, коли свобода та зріле самоусвідомлення людини стають всевладним центром і критерієм будь-якого мислення, релігійні уявлення і переконання, переказані Традицією, можуть […] видатись міфологією. Відтак з’являється підозра, що й віра в Ісуса Христа, переказана нам Традицією, є міфом. Чи можемо ми тепер і далі сумлінно повторювати Добру Новину про те, що Бог сходить з неба, приймає людську постать, народжується від Діви, виступає привселюдно та творить чудеса, після своєї смерті сходить до аду, а на третій день воскресає і, вознісшись на небо, сидить праворуч від Бога – і відтоді через Духа завше присутній у проповіді і таїнствах Церкви? Чи не є усе це лише філологічною проблемою, наслідком застарілого функціонування міфічного образу світу?” [28, с. 12]

Отож, яку оцінку дає католицька теологія концепції Р. Бультмана? По-перше, церковні дослідники вказують на застарілість самого розуміння міфу у його творах: будь-яке твердження про Бога у людський, земний спосіб німецький теолог називає міфічним. Р. Бультман недооцінив цінності міфічної мови, яка насправді ніколи не втрачала актуальності. Міф (також образ, символ) виражає натуральну потребу людини у пізнанні Бога не як метафізичної абстракції, але як діючої в історії Особи. Звідси, відмовившись від одних образів, ризикуємо потрапити у полон інших, але випадкових уявлень [38, с. 54–56]. Польський біблеїст Ю. Кудасевич, аналізуючи “два стовпи деміфологізації” Р. Бультмана, тобто сучасний науковий світогляд і екзистенціалізм, вказує на слабкі сторони як першого, так і другого фундаменту його теорії.

Немає підстав звертати особливу увагу на космологічні уявлення старожитності, оскільки не вони є головним змістом євангельської керигми. Якщо від образу світу так залежить розуміння біблійних істин, була б потреба постійної деміфологізації і нескінченного пристосування віри до найновіших досягнень науки і техніки. Щодо застосування філософії екзистенціалізму, то й тут Р. Бультман, на думку Ю. Кудасевича, не є

послідовним. Запозичивши необхідні поняття, німецький богослов зігнорував усе багатство мови М. Гайдеґґера, який сам у своїй філософії свідомо використовував образи й символи [164, с. 90–96]. І врешті, деякі дослідники (як, наприклад, Р. Марле) звинувачують Р. Бультмана в ідеалізмі, оскільки він не помічає важливості всього тілесного. Такий ідеалізм призводить до звуженого розуміння екзистенції, а воно, у свою чергу, – до подальших теологічних непорозумінь [38, с. 58].

Незважаючи на ряд тез, неузгоджених із наукою Церкви, католицька теологія не може цілковито відкинути ідеї Р. Бультмана. Однак застосування деміфологізації у католицькій біблеїстиці здається можливим тільки після внесення дослідниками поважних коректив у визначення міфу, його місця і значення у релігійному тексті. У цьому місці не можна погодитися з Г. А. Габінським, який пише, що для католиків сама ідея деміфологізації є порочною та єретичною [16, с. 124–125]. Такий спрощений висновок дає підставу думати, що радянський автор не врахував дослідження багатьох сучасних йому католицьких авторів.

Не можна погодитися також із думкою, нібито "християнській Церкві історичний Ісус завжди був небажаний" і що "Церква ніколи не ставила перед собою окрему мету ґрунтовно дослідити життя "тілесного" чи історичного Ісуса". Хоча католицька теологія не ставить за головну мету дослідження виключно людської площини життя Ісуса Христа, але цікавиться й обґрунтуванням історичності Його особи. Дійсно, для деяких протестантських дослідників (Г. фон Рад, П. Рікер) священна історія є міфом, оскільки події, вміщені у ній, не співпадають із даними сучасної історіографії. Католицькі ж історики визнають її частково "реконструйованою", схематичною, проте вказують, що "не слід змішувати історію точну в тому сенсі, в якому розуміють її позитивістські історики, з історією істинною. Ми можемо назвати істинною ту історію, яка достовірно передає значення подій [...] Католицька віра не може прийняти точку зору, згідно з якою Священна історія розглядається як міфічна" [51, с. 47].

Цінність міфологічного характеру біблійного чуда підкреслив домініканський богослов Ж. Робер. На питання “чи можна деміфологізувати чудо” він відповідає негативно, оскільки вважає, що “будь-яка спроба зробити це неминуче призведе до суб’єктивізму і, внаслідок, до сваволі у теологічній інтерпретації. Віднявши у чуда його спасительну наочність, його символічно-притчевий характер, ми сублімуємо чудо до такого ступеня, що позбавляємо його однієї з необхідних рис – служити справі спасіння”. На думку Робера, міфічність чуда не означає його нереальності [16, с. 125–126].

З іншого боку, такі католицькі біблеїсти, як Й. Гнілка, активно використовують метод деміфологізації, намагаючись відокремити історичні чудеса Ісуса від “чудес керигматичних”. Таке розчленування Євангелія на земне життя Ісуса та його післяпасхальний образ ставить багато питань апологетичного та релігієзнавчого характеру. Передусім, важливим є з’ясування богословського статусу післяпасхальних чудес. Якщо ряд чудес у євангельських текстах не мали місця в історії, яким чином можна обґрунтувати їхню цінність для віруючих християн? Чи можна вести мову про аналогію “післяпасхальних” чудес Ісуса з явищами, що визнаються чудесними в сучасній практиці Церкви? Стає особливо актуальною взаємодія біблеїстів з апологетами, оскільки до цього часу теологи-апологети у своїх працях найчастіше констатували висновки біблійних досліджень, не намагаючись обґрунтувати нові складні питання. В підручниках із фундаментальної теології, в яких зазначається проблематика критики біблійних чудес, недостатньо обговорюються або загалом упускаються такі питання, як розуміння історії та міфу, співвідношення даних сучасної науки з католицькими теоріями чуда тощо.

Католицькі дослідники Біблії (екзегети, фахівці з біблійного та фундаментального богослов’я) однозначно стверджують, що протягом історії як Старого, так і Нового Завітів чудеса справді відбувалися. Проте одностайність у загальній констатації історичності біблійних чудес як таких не означає браку розбіжностей у визначенні історичності конкретних

чудесних подій. Але якщо для наукової історичної реконструкції питання чудесних подій залишається відкритим, то для богослов'я відсутність повного фактичного матеріалу не становить проблеми великої ваги: цінними є не стільки історичні подробиці чудес, скільки значення, яке вони мають. Водночас, намагаючись не увійти в крайнощі деміфологізації, католицькі дослідники наголошують на історичності біблійних подій, пов'язаних із життям Ісуса Христа.

Висновки до розділу 3

Зміни, які відбувалися в сучасній католицькій теології, відобразилися також у новому осмисленні концепту чуда. Найбільше вони стосуються таких дисциплін, як фундаментальне богослов'я (апологетика) та біблеїстика. Відповідно, у цьому розділі головний акцент був поставлений на дві важливі проблеми сучасної теорії чуда: знакова (семіотична) концепція чуда в апологетиці та питання історичності біблійних чудес. Розглянувши постульовану проблематику, можна зробити наступні висновки:

1. Упродовж XX ст. в католицькій апологетиці відбувався процес трансформації теорії чуда, що характеризувався переоцінкою традиційної томістської концепції, а також пошуком нових підходів. Головними причинами трансформації була застарілість схоластичної аргументації, що не давала змоги розв'язати актуальні питання, пов'язані з проблемою чуда; необхідність узгодження доктрини з даними сучасної науки; розвиток біблійних і патристичних досліджень, які дали змогу по-новому підійти до проблематики чуда і розглянути її в контексті християнського об'явлення; використання ідей сучасних філософських течій; відкритість Католицької церкви на діалог із нехристиянськими релігіями тощо.

2. Серед головних тенденцій, що проявилися в сучасних католицьких дослідженнях проблематики чуда, були наступні: ґрунтування досліджень на

Біблії та духовній спадщині отців Церкви, вміщення питання про чудо у властивий релігійний контекст Божого об'явлення; перенесення акценту з природничо-філософської ідеї чуда на розуміння чуда як знаку, визнання цінності суб'єкту в рефлексії над феноменом чуда, зміна змісту та форми апологетичної аргументації на підставі чудес, визнання можливості чудес у нехристиянських релігіях.

3. В апологетиці (фундаментальній теології) чудо розглядається передусім як знак Бога, скерований до людини. Дослідження багатьох католицьких авторів дали підставу створення знакової (семіотичної) концепції чуда. У ній передусім підкреслюється біблійне розуміння чуда як знаку (або символу), аналізується відношення між Богом та людиною як учасників чудесної події, підіймається проблема декодування чуда-знаку людиною тощо.

4. Питання навколо історичності біблійних чудес у католицькій літературі концентрується передусім навколо чудес, які звершив Ісус Христос. Загалом стверджується, що євангельські чудеса дійсно мали місце в історії. Пробуючи встановити автентичні факти чудотворної діяльності Ісуса, записані в Євангеліях, католицькі дослідники встановили низку критеріїв, які мають допомогти відрізнити факти земного життя Ісуса від інтерпретації Його діяльності спільнотою ранніх християн. Ці критерії поєднують метафізичні принципи (несуперечність слів та дій Бога) із семіотичними принципами (відповідності чудес як знаків природі Бога як Любові та Спілкування).

5. Теорія деміфологізації протестантського богослова Р. Бультмана стала викликом католицькій біблеїстиці XX ст. В її контексті чудеса становили лише міфологічну форму вираження християнської керигми. Відстоюючи фактичність євангельських подій і чудес зокрема, представники католицької біблеїстики піддали теорію Р. Бультмана поважній критиці, проте не відкинули її цілковито, вказуючи на необхідність внесення серйозних коректив.

ВИСНОВКИ

Чудо як феномен релігійного життя в сучасному католицизмі цікавило дослідників різних галузей. Християнські апологети за допомогою чудесних явищ намагалися обґрунтувати істинність церковної доктрини, біблеїсти шукали властивого розуміння чудес Старого та Нового Завітів, світські філософи й релігієзнавці вивчали цей феномен, використовуючи наукову методологію. Усі вони так чи інакше спричинилися до висвітлення проблематики чуда. Відповідно й ставилися питання: "що таке чудо і як його можна пояснити?", "яку роль воно відіграє в біблійних оповідях?", "яким чином воно відбувається і хто його автор?", "як відрізнити справжнє чудо від інших незвичних явищ?" тощо.

Різноманітність підходів до проблематики (від матеріалістичного до богословського) визначила різне трактування. Проте автор дослідження не намагався подати власну інтерпретацію чуда чи критикувати окремі ідеї, але цілісно представити сучасне розуміння феномена чуда, спираючись на католицьких авторів і документи Церкви.

Сучасна католицька рефлексія над чудом спирається на біблійні тексти, а особливим чином на євангельські. Як видно з аналізу описів чудес, євангельська традиція успадкувала старозавітне розуміння чуда як знаку від Бога, але й мала свої особливості: чудотворство безпосередньо пов'язане з особою і місією Ісуса, зменшується кількість різновидів чудес. Хоча в античному світі й зустрічалися подібні за формою явища, однак можна вести мову про оригінальність чудес, описаних в Євангелії, за значенням.

Серед найбільш відомих концепцій чуда в західній традиції, які суттєво вплинули на подальшу католицьку думку, слід відзначити теорії Августина і Томи Аквінського. Концепція чуда Августина, відома як "психологічно-релігійна", акцентувала в явищі чуда психологічний момент подиву, враження, завдяки якому людина могла зацікавитися посланням, отриманим від Бога. Натомість, у "філософсько-природничій" ("об'єктивістській") теорії

Аквината чудо постає як подія, в якій завдяки божественному втручанню відбувається ламання законів природи.

Пошук нових підходів до проблематики чуда в середовищі католицьких дослідників був досить болючим. Нові ідеї зароджувалися в контексті боротьби церковної ортодоксії, яка захищала думку Томи Аквінського, з "католицьким модернізмом". Як наслідок, теорії багатьох богословів або загалом були заборонені (наприклад, А. Луазі і Дж. Тіррела), або отримали своє визнання аж всередині XX ст. (Дж. Г. Ньюмена та М. Блонделя). В працях А. Луазі, О. Сабатьє та Дж. Тіррела поняття чуда мало виразно суб'єктивний характер, що цілковито заперечувало об'єктивістичну теорію чуда томізму. Натомість, у Дж. Г. Ньюмена та М. Блонделя акцентувалася не стільки феноменальна, скільки значеннєва площина чуда; також були спроби виділення його критеріїв.

Відхід від томістської концепції чуда, яка залишалася домінуючою до середини XX ст. був обумовлений декількома причинами. По-перше, саме розуміння чуда як подолання законів природи поступово втрачало релігійний характер. По-друге, католицька традиційна концепція чуда зазнавала критики з боку ряду дослідників Нового часу, яка стосувалася філософських чи історичних проблем. По-третє, сама католицька біблеїстика, розвиток якої відбувався завдяки виданню ряду церковних документів, почала стверджувати невідповідність томістського розуміння чуда висновкам біблійних наук. Нова хвиля зацікавлення творами представників патристики також дала поштовх до переосмислення поняття чуда.

Були також причини, безпосередньо пов'язані з викликами сучасності. Католицька апологетика, яка зазнала впливу філософських напрямків XX ст. (феноменологія, екзистенціалізм, персоналізм), в теорії чуда звернула увагу на антропологічний аспект чуда. Швидкий науково-технічний прогрес також сприяв намаганням примирити науку з істинами одкровення, віру в чудо з новими відкриттями природничих наук. Врешті, значною подією, яка дала

поштовх у розвитку плюралістичної теології чуда, став ІІ Ватиканський собор.

Усі згадані причини вплинули на сучасну католицьку рефлексію над феноменом чуда. Повернувшись до біблійних і патристичних джерел, католицькі дослідники наново відкрили поняття чуда як знаку Божого, натомість, все менше уваги звертається на його метафізичне і природниче підґрунтя. Сучасна філософія допомогла визначити роль людини в чудесній події. Церковна апологетика, вступивши на шлях діалогу з іншими релігіями, почала допускати можливість чудесних подій у нехристиянських віруваннях.

Переосмислення біблійних та апологетичних ідей, пов'язаних із теорією чуда, призвело до створення нової, семіотичної (семіологічної або знакової) концепції чуда в католицькій теології, яка прийшла на зміну томістській об'єктивістичній (філософсько-природничій). У процесі її становлення автор дисертаційного дослідження виділяє наступні етапи:

1 . Етап зародження елементів нової концепції (кін. XIX – поч. XX ст.), пов'язаний із критикою традиційної томістської теорії чуда з боку католицьких дослідників та появою нових ідей як серед неортодоксальних дослідників "католицького модернізму", так і "піонерів" семіотичної концепції, передусім Дж. Г. Ньюмена і М. Блонделя.

2 . Період, який передував ІІ Ватиканському соборові (20-ті – поч. 60-х рр. XX ст.), пов'язаний із розвитком біблійних досліджень, а також впливу на католицьку теологію сучасних філософських напрямків. Він характеризується поступовим й обережним розвитком нових підходів до проблематики чуда як знаку, яка розглядалася з перспективи Божого одкровення, а також спробами синтезу томістської концепції з новими досягненнями. З такими богословами, як Ж. Муру, Л. Монден, Р. Ґвардіні та ін., пов'язується поява семіотичної концепції чуда.

3. Післясоборний період, пов'язаний із радикальним переглядом підходів в апологетиці та теорії чуда зокрема, відкиненням більшістю богословів томістського тлумачення чуда і спробами застосування

семіотичних категорій (знак, символ) у проблематиці (Р. Лятурель, К. Леон-Дюфур, М. Русецький, Е. Копеч та ін.).

Семіотична концепція чуда спирається на біблійне розуміння чуда як знаку, за допомогою котрого Бог запрошує людину до спасенного діалогу. Зацікавлення семіотикою в богословських дослідженнях сприяло формуванню теорії чуда як знаку. На думку представників знакової концепції, в чуді можна виділити три пари елементів: комунікат (духовний елемент, зміст чуда) і носій (матеріальний елемент), відправник й одержувач, відношення та код. Слід згадати й альтернативну їй символічну теорію чуда М. Русецького, в якій виступають два елементи: символізований та символізуючий, які завжди мають розглядатися у нерозривній єдності.

Щодо історичності біблійних чудес сучасні католицькі дослідники намагаються знайти "золоту середину" між буквальним розумінням книг Писання та ліберальною екзегезою. З одного боку, в аналізі описів чудес вони визначають літературний жанр відповідних оповідань, що дає змогу оцінити відповідний фрагмент Біблії з точки зору його історичної цінності за допомогою загальновизнаних у католицькому богословському середовищі критеріїв. З іншого боку, вказується на необхідність розуміння історичності не як опису голих фактів, але значення, що пов'язується з подіями, які відбувалися упродовж історії спасіння. Відповідно, в католицькій теології зберігається значення євангельських чудес як інтегральної частини християнського одкровення, що свідчить про критичне ставлення більшості її представників до теорії деміфологізації Р. Бультмана.

Отже, трансформації, які відбулися в католицькій теорії чуда, відобразили процеси, що мали місце в усій філософсько-богословській думці католицизму. Водночас вони засвідчили взаємозв'язок самого розвитку католицької теології з загальною динамікою католицизму як конфесії вселенського характеру, тісно вплетеної в новітні соціальні процеси.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Блаженный (Аврелий). О Троице // Блаженный Августин Аврелий. – Ч. 1. – М. : ОБРАЗ, 2005. – 256 с.
2. Аверинцев С. С. Чудо / С. С. Аверинцев // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд / ред. В. С. Степин. – 2-е изд., испр. и допол. – М. : Мысль, 2010. – Т. 4. – 736 с. – С. 366–367.
3. Аверинцев С. С. Чудо / С. С. Аверинцев // Философская энциклопедия : в 5 т. – Т. 5. / ред. Ф. В. Константинов. – М. : Советская энциклопедия, 1960–1970 – Т. 5. – С. 491–492.
4. Андреев И. В. Православная апологетика / И. В. Андреев. – М. : Изд. Сретенского монастыря, 2006. – 192 с.
5. Антонини Б. Введение в Библию : пер. с ит. П. Д. Сахаров / Б. Антонини. – М. : Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1993. – 157 с.
6. Аристотель С. Метафизика : пер. с гр. А. В. Кубицкий. – М. : Эксмо, 2008. – 608 с.
7. Арнаутова Ю. Е. Чудесные исцеления святыми и “народная религиозность” в средние века / Ю. Е. Арнаутова // Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 1995. – С. 151–169.
8. Атеистический словарь / под общ. ред. М. П. Новикова. – М. : Политиздат, 1983. – 559 с.
9. Бандуровский К. М. Фома Аквинский о демонах / К. М. Бандуровский // Человек. – № 5. – 1999. – С. 79–99.
10. Барбур И. Религия и наука : история и современность [пер. с англ. А. Федорчук] / И. Барбур. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. – 434 с.
11. Барщевський Т. Вступ до біблійних наук : конспект лекцій / Т. Барщевський. – Львів : Свічадо, 2010. – 304 с.

12. Баумейстер А. Фундаментальне прагнення блага : шлях Ансельма / А. Баумейстер // Sententiae . – 2011. – № 2. – С. 5–26.
13. Біблія. Книги священного писання Старого та Нового Завіту. – К. : Вид. Київськ. Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – 1415 с.
14. Бронк А. Релігійний плюралізм і правдивість релігій / А. Бронк // Релігія в сучасному світі : матеріяли до курсу релігієзнавства / ред. Г. Зімонь / пер. з пол. Г. Теодорович. – Львів : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 467–487.
15. Бюркле Х. Человек в поисках Бога. Проблема нехристианских религий / Х. Бюркле / пер. с нем. Г. Вдовина. – М. : Христианская Россия, 2001. – 232 с.
16. Габинский Г. А. Теология и чудо. Критика богословских концепций / Г. А. Габинский. – М. : Мысль, 1978. – 280 с.
17. Гайслер Н. Р. Энциклопедия христианской апологетики / Н. Р. Гайслер. – СПб. : “Библия для всех”, 2004. – 1184 с.
18. Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет) / Э. Гальбиати, А. Пьяцца. – Милан – Москва : Христианская Россия, 1995. – 320 с.
19. Горелов А. Ньюмен / А. Горелов // Католическая энциклопедия. – М. : Изд-во Францисканцев. – Т. 1 / ред. о. Г. Церох (предс.), 2002. – 1010 с. – С. 949–952.
20. Грело П. Воскресение Иисуса и история / П. Грело // Символ. – № 39. – Париж, (июль) 1998. – С. 79–118.
21. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям // Документы II Ватиканского собора. – М. : Паолине, 1998. – С. 233–237.
22. Джирланда А. Ключ до Біблії : Старий Завіт : пер. з італ. П. Смук / А. Джирланда. – Львів : Свічадо, 2011. – 304 с.
23. Догматична конституція про Боже Об’явлення // Барщевський Т. Вступ до біблійних наук : конспект лекцій. – Львів : Свічадо, 2010. – С. 178–292.

24. Дюмулен П. Евангелие от Иоанна. Комментарий : пер. Ю. Куркиной / П. Дюмулен. – М. : Паолине, 2006. – 240 с.
25. Евангелие детства (Евангелие от Фомы) / Свенцицкая И., Трофимова М. Апокрифы древних христиан [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Foma.php
26. Захаров В.Д. Чудо как философско-религиозная проблема / В. Д. Захаров // Христианство и наука : сб. докладов конференции 2003 год : XI Международные Рождественские образовательные чтения / ред. Владимиров Ю. С., Московский А. В. – М. : Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2003. – 400 с. – С. 173–199.
27. Іван-Павло II. Апостольська Конституція Fidei depositum, опублікована з нагоди видання Катехизму Католицької Церкви, укладеної після Другого Ватиканського Собору / Іван-Павло II // Катехизм Католицької церкви / Синод Української Греко-Католицької Церкви. – Жовква : Місіонер, 2002. – С. 7–11.
28. Каспер В. Ісус Христос : пер. з нім. / В. Каспер – К. : Дух і літера, 2002. – 427 с.
29. Катехизм Католицької церкви / Синод Української Греко-Католицької Церкви. – Жовква : Місіонер, 2002. – 772 с.
30. Кияк С. Апологетика / С. Кияк. – Івано-Франківськ : Вид-во Івано-Франків. теологічно-катехитичного духовного ін-ту, 1997. – 384 с.
31. Кияс О. З., Горелов А. Модернизм / О. З. Кияс, А. Горелов // Католическая энциклопедия. – Т. 3 / гл. ред. В. Л. Задворный. – М. : Научная книжка; Изд-во Францисканцев, 2007. – 1912 с. – С. 495–499.
32. Конституция о священной литургии // Документы II Ватиканского Собора. – М. : Паолине, 1998. – С. 15–51.
33. Кремер Я. Читать Библию, но как? Краткое введение в чтение Священного Писания / Я. Кремер. – Одесса, 1993. – 64 с.

34. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого : пер. с фр. / общ. ред. С. К. Цатуровой. – М. : Издательская группа “Прогресс”, 2001. – 440 с.
35. Лега В. П. Проблема чуда с точки зрения современного научного и христианского мировоззрения [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://bogoslov.ru/text/print/379836.html
36. Лєдвонь І. С. Винятковий характер християнства // Релігія в сучасному світі : матеріяли до курсу релігієзнавства / ред. Г. Зімонь / пер. з пол. Г. Теодорович. – Львів : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 394–408.
37. Лосев А. Ф. Боги и герои Древней Греции / А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. – Харьков : Фолио, 2009. – 349 с.
38. Марле Р. Миф и историко-критический метод / Р. Марле // Символ. – № 15. – Париж, (июль) 1986. – С. 53–61.
39. Мозговий І. П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в присмерках великої цивілізації : монографія / І. П. Мозговий. – Суми : ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2009. – 471 с.
40. Мозговий І. П. Неоплатонізм і християнство : монографія / І. П. Мозговий. – Суми : Козацький вал, 1997. – 216 с.
41. Моррен Л. Бог свободен и связан. Взгляд ученого на веру / Л. Моррен. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1990. – 144 с.
42. Нестик Т. Блондель / Т. Нестик, А. Горелов // Католическая энциклопедия. – М. : Изд-во Францисканцев, 2002. – Т. 1 / ред. о. Г. Церох (предс.). – С. 617–618.
43. Ориген. Против Цельса [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://gumer.info/bogoslov_Buks/apologet/origen/
44. Пальчик А. Проблема чуда в сучасній католицькій теології (на матеріалах творчості польських теологів) / А. Пальчик // Світогляд – Філософія – Релігія : зб. наук. праць. – Вип. 3 / за заг. ред. І. П. Мозгового. – Суми : ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2012. – С. 204–212.
45. Пальчик А. Програма деміфологізації Р. Бультмана і відповідь католицької теології / А. Пальчик // Світогляд – Філософія – Релігія : зб.

наук. праць. – Вип. 2 / за заг. ред. І. П. Мозгового. – Суми : ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2012. – С. 217–226.

46. Пальчик А. Чудо як предмет богослов’я релігії в теологічній думці М. Русецького / А. Пальчик // Світогляд – Філософія – Релігія : зб. наук. праць. – Вип. 4 / за заг. ред. І. П. Мозгового. – Суми : ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2013. – С. 214–225.
47. Післясинодальне апостольське повчання *Verbum Domini* Святішого Отця Бенедикта XVI єпископам, духовенству, богопосвяченим особам та вірним мирянам про слово Господнє в житті та місії Церкви / пер. з італ. Л. Жибак, І. Цмоканич, О. Бодак. – Львів : Свічадо, 2011. – 176 с.
48. Поліщук Н. В. Феномен віри в чудо – необхідний рушій творчості сучасної учнівської та студентської молоді в епоху інформаційно-високотехнологічного прогресу [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://sworld.com.ua/index.php/.../17742-213-149
49. Пьяных В. С. О реальности чуда для первобытного сознания / В. С. Пьяных // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2007. – Т. 12. – Вып. 33. – С. 221–223.
50. Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего / Н. Т. Райт. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – XII + 911 с.
51. Рафуле Ф. Миф и история / Ф. Рафуле // Символ. – № 15. – Париж, (июль) 1986. – С. 43–51.
52. Ревяко К. А. “Я любил истину” / К. А. Ревяко, В. А. Федосик // Ренан Э. Жизнь Иисуса. Апостолы / пер. с фр. Е. В. Святловский. – Минск : Беларусь, 1991. – С. 3–14.
53. Русецький М. Спасительні елементи в нехристиянських релігіях / М. Русецький // Релігія в сучасному світі : матеріяли до курсу релігієзнавства / ред. Г. Зімонь / пер. з пол. Г. Теодорович. – Львів : Свічадо, 2007. – С. 409–433.

54. Синельников С. Л. Антирелигиозные основы воспитания в советской школе в 1920-е гг. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://bogoslov.ru/text/951787.html
55. Словарь библейского богословия : пер. с фр. / ред. К. Л.-Дюфур и др. – К. : Кайрос, 2003. – XXIV, 1288 с.
56. Смирнова В. В. Чудо как жанрообразующий элемент средневековых религиозных жанров (житие, пример, видение) : дис. … канд. филол. наук. – М., 2006 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http:// dissertation2.narod.ru/Diss2006/22-11.htm
57. Спіноза Бенедикт. Теологічно-політичний трактат : пер. з лат. В. Литвинов / Бенедикт Спіноза. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2005. – 237 с.
58. Суинберн Р. Есть ли Бог? / Р. Суинберн. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 120 с.
59. Тацит К. История [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://gumer.info/bibliotek_Buks/History/Tacit_Istor/
60. Теста Б. О таинствах церкви / Б. Теста. – М. : Христианская Россия, 2000. – 352 с.
61. Утвердження християнства (I–II ст. н.е.) : античні писемні джерела : навчальний посібник / уклад. І. П. Мозговий. – Суми : ДВНЗ УАБС НБУ, 2011. – 372 с.
62. Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://krotov.info/library/21_f/io/letov00.htm
63. Флавий И. Иудейские древности [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http:// gumer.info/bibliotek_Buks/History/.../intro.php
64. Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://krotov.info/acts/03/1/filostrat_00.htm
65. Флоренский П. А. О суеверии / П. А. Флоренский // Символ. – № 20. – Париж, (декабрь) 1988. – С. 241–267.

66. Фома Аквинский. Сумма теологии. – К. : Эльга, Ника-Центр, 2005. – Ч. 1. – Вопр. 75–119. – Т. 3. – 576 с.
67. Фрумкин К. Г. Теории чуда в эпоху науки [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://tnu.podelise.ru/docs/index-366722.html
68. Фрумкин К. Г. Теории чуда в XX-м веке [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://culturolog.ru/index2.php?option=com...1...
69. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III – XX вв. : пер. с фр. Н. Соколова, Ю. Куркина / ред. П. Дюмулен. – СПб. : Изд-во св. Петра, 2002. – 560 с.
70. Чудо [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://ru.wikipedia.org/wiki
71. Шевченко В. М. Словник-довідник з релігієзнавства / В. М. Шевченко. – К. : Наук. думка, 2004. – 560 с.
72. Шёнборн К. Бог послал Сына своего. Христология : пер. с нем. Е. Верещагин / К. Шёнборн. – М. : Христианская Россия, 2003. – 416 с.
73. Шнакенбург Р. Етичне послання Нового Завіту : пер. з нім. Н. Комарова / Р. Шнакенбург. – К. : Дух і літера, 2005. – 340 с.
74. Яковлев В. В. Джон Локк о чудесах : своеобразие исследовательского подхода / В. В. Яковлев // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. – 2010. – № 13. – С. 162–166.
75. Яковлев В. В. Концепт “чуда” в философии религии XVII в. Томас Гоббс об истинных и ложных чудесах / В. В. Яковлев // Вестник Санкт-Петербургского университета. – Сер. 6 : Философия. Культурология. Политология. Право. – 2009. – № 1. – С. 77–82.
76. Яковлев В. В. Чудеса в осмыслении Б. Спинозы : ракурсы концепции / В. В. Яковлев // Вестник Челябинского государственного университета. – 2010. – № 31 (212) (Философия. Социология. Культурология). – Вып. 19. – С. 123–127.

77. Abelard Peter. An Exposition on the Six-day Work / Peter Abelard. – Turnhout : Brepols Publishers, 2011. – 130 p.
78. Anderwald A. Cud a nauki przyrodnicze w teologii protestanckiej / A. Anderwald // Resovia Sacra. – R. 7. – № 7. – 2000. – S. 25–44.
79. Anderwald A. Cuda a nauki przyrodnicze w teologii niemieckiej 2-j poł. XX w. / A. Anderwald // Czas, ewolucja, duch : księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Stanisławowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin / red. K. Wolsza. – Opole : Wydział Teologiczny. Uniwersytet Opolski, 1997. – 470 s. – S. 131–147.
80. Anderwald A. Cuda – znaki Boga dziś? / A. Anderwald // Szukanie Boga : wykłady otwarte zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 2003 / red. M. Worbs. – Opole, 2003. – S. 21–31.
81. Anderwald A. Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznania cudu / A. Anderwald. – Opole : Wydział Teologiczny Uniw. Opolskiego, 1997. – 220 s.
82. Anderwald A. Nauki przyrodnicze wobec zjawisk paranormalnych [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://stfwp.pl/pub/pdf/6-anderwald.pdf
83. Anderwald A. Rola nauk przyrodniczych w filozoficzno-przyrodniczej koncepcji cudu / A. Anderwald // Roczniki Teologiczne. – 1999. – Z. 2. – S. 43–64.
84. Anderwald A. Rozpoznanie cudu / A. Anderwald // Leksykon teologii fundamentalnej / red. M. Rusecki. – Lublin – Kraków : Wydawnictwo “M”, 2002. – S. 1042–1046.
85. Anderwald A. Teologia a nauki przyrodnicze : rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych / A. Anderwald. – Opole : Wydział Teologiczny Uniw. Opolskiego, 2007. – 306 s.
86. Anderwald A. Znakowe ujęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej. Koncepcja księdza Mariana Ruseckiego / A. Anderwald // Scio cui credidi : księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana

Ruseckiego w 65 rocznicę urodzin / red. I. S. Ledwoń OFM [et al.] / Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Instytut Teologii Fundamentalnej KUL. – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2007. – XII, [20] – 1325 s.

87. Anselmus Cantuariensis. Liber De Conceptu Virginali Et Originali Peccato [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http:// documentacatholicaomnia.eu/.../z_10331109_Anselmus_Cantuariensis_Liber _De_Conceptu_Virginali_Et_Originali_Peccat...
88. Augustinus Hipponensis. De utilitate credendi ad honoratum liber unus. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http: //augustinus.it/latino/utilita.../utilita_credere.htm
89. Babacz J. Prawa natury a cuda u kardynała Johna Henry'ego Newmana / J. Babacz // Świdnickie Studia Teologiczne. – R. 5. – № 5. – 2008. – S. 167–172.
90. Balter L. Złożoność problematyki cudu / L. Balter // Communio. – R. 9. – № 6. – 1989. – S. 3–19.
91. Bar W. Charakterystyka cudów do beatyfikacji i kanonizacji uznanych po reformie prawa kanonizacyjnego w 1983 r. / W. Bar, D. Blacharz // Cuda w sprawach kanonizacyjnych. – Red. W. Bara. – Lublin, 2006. – S. 153–206.
92. Barth G. Personalizm w teologii. Przyczynek do metody teologicznej / G. Barth // Teologia w Polsce. – 2, 2 (2008) – S. 357–366.
93. Bartnicki R. Problematyka cudów Jezusa we współczesnej egzegezie / R. Bartnicki // Warszawskie Studia Teologiczne. – XXIV / 2/ 2011. – S. 53–80.
94. Bartoszewski G. Stwierdzenie cudu uzdrowienia pani N. N. i jej dziecka [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://stfwp.pl/pub/pdf/6-lech.pdf
95. Bartoszewski G. Zjawiska nadzwyczajne towarzyszące niektórym osobom świętym i świątobliwym [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://stfwp.pl/pub/pdf/6-lech.pdf

96. Bartnik Cz. S. Hermeneutyka personalistyczna / Cz. S. Bartnik. – Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1994. – 340 s.
97. Bednarz M. Ewangelie synoptyczne / M. Bednarz. – Tarnów : Biblos, 2003. – 310 s.
98. Bednarz M. Historia zbawienia / M. Bednarz. – Tarnów : Biblos, 2000. – 300 s.
99. Beeck van, F. J. Divine Revelation : Intervention or Self-communication? / F. J. van Beeck // Theological studies. – June 1991. – Vol. 52, 2. – P. 199–226.
100. Bernard of Clairvaux. De Diligendo Deo [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://pathsoflove.com/bernard/on-loving-god_la.html
101. Blichaz D. Uzdrowienia z urazów i inne zjawiska orzeczone jako cudowne przez Kongregację Spraw Kanonozacyjnych w latach 1983–2004 / D. Blichaz // Roczniki Nauk Prawnych. – T. 16. – № 2. – 2006. – S. 241–260.
102. Bonaventura. Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http:// franciscan-archive.org/bonaventura/sent.html
103. Bouillard H. Blondel et le christianisme / H. Bouillard. – Paris : Seuil, 1961. – 288 p.
104. Brazzale F. Dottrina del miracolo in S. Agostino / F. Brazzale. – Roma : Marianum, 1964. – 87 p.
105. Brzegowy T. Księgi historyczne Starego Testamentu / T. Brzegowy. – Tarnów : Biblos, 2002. – 370 s.
106. Bukowski M. Rola dowodzenia z cudów w procesie kanonizacyjnym / M. Bukowski // Ateneum Kapłańskie. – T. 153. – Z. 2. – 2009. – S. 319–329.
107. Catholic encyclopedia [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://newadvent.org/cathen/
108. Charpentier E. Les miracles de l'évangile / E. Charpentier // Cahiers évangile. – № 8. – 1974. – 58 p.

109. Chmielewski M. Stygmaty / M. Chmielewski, S. Machniak // Leksykon duchowości katolickiej / red. M. Chmielewski. – Lublin – Kraków : Wydawnictwo “M”, 2002. – 987 s. – S. 836–837.
110. Coelho I. Miracles : A Philosophical Discussion / I. Coelho // Divyadaan. – № 11/2. – 2000. – P. 155–167.
111. Conn W. E. From Oxford to Rome : Newman’s Ecclesial Conversion / W. E. Conn. – Theological Studies. – September 2007. – Vol. 68, 3. – P. 595–617.
112. Cotter A. C. Alfred Loisy (1858–1940) / A. C. Cotter // Theological studies. – May 1941. – Vol. 2, 2. – P. 242–251.
113. Czajkowski M. Cud w aspekcie pastoralnym / M. Czajkowski // Żywe jest słowo Boże : materiały międzynarodowego sympozium biblijno-pastoralnego 14–18 października 1994 r. / red. B. Polok. – Opole : Wydawnictwo św. Krzyża, 1995. – S. 83–95.
114. Czajkowski M. Sens antropologiczny czy teologiczny synoptycznych cudów Jezusa? / M. Czajkowski // Warszawskie studia biblijne / red. J. Frankowski, B. Widła. – Warszawa, 1976. – S. 70–87.
115. Czeczott W. Cuda przed trybunałem nauki : studium filozoficzne / W. Czeczott. – Warszawa : nakł. i własność SS. Loretanek, 1936. – 179 s.
116. Czerski J. Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych / J. Czerski. – Opole : Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 2000. – 330 s.
117. “Dei Filius”. Costituzione Dogmatica del Concilio Vaticano I promulgata da Sua Santità Pio PP. IX [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://spazioinwind.libero.it/ivipdidio/Papi/.../DEIFILIUS.html
118. Delling G. Botschaft und Wunder im Wirken Jesu / G. Delling // Der historische Jesus und der kerugmatische Christus / ed. Ristow & Matthiae. – 1961. – P. 389–402.
119. Dulles A. From Images to Truth : Newman on Revelation and Faith / A. Dulles // Theological studies. – June 1990. – Vol. 51. – P. 252–267.

120. Dulles A. Symbol, Myth and the Biblical Revelation / A. Dulles // Theological studies. – February 1966. – Vol. 27, 1. – P. 1–26. – S. 3–26.
121. Evans C. A. Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology / C. A. Evans // Theological studies. – № 54. – 1993. – S. 3–36.
122. Fillon L. Les miracles de Notre-Seigneur Jésus-Christ. – Paris : Lethielleux, 1909. – 203 p.
123. Fitzmyer J. A. The Biblical Commission's Instruction on the Historical Truth of the Gospel / J. A. Fitzmyer // Theological studies. – September 1964. – Vol. 25, 3. – P. 386–408.
124. Flis J. Jezus a demony na tle antydemonicznych praktyk starożytnego wschodu / J. Flis. – Liblin : Red. Wydawnictw KUL, 1990. – 240 s.
125. Fonck L. Die Wunder des Herrn im Evangelium: exegetisch und praktisch erläutert / L. Fonck. – Innsbruck, Rauch, 1903. – VIII, 454 p.
126. Gadacz T. Filozofia Boga w XX w. / T. Gadacz. – Kraków : Wydawnictwo WAM, 2007. – 212 s.
127. Gądecki S. Wstęp do Ewangelii Synoptycznych / S. Gądecki. – Gniezno : Gaudentinum, 1992. – 378 s.
128. Giemza M. Co to jest cud / M. Giemza // Zbiór wykładów apologetycznych / red. T. Trzciński. – Poznań, 1912. – S. 49–55.
129. Gogolewski T. Apologetyczna refleksja nad funkcją cudu w objawieniu / T. Gogolewski // Studia Theologica Varsaviensia. – 15 (1977). – Z. 1. – S. 3–18.
130. Gnilka J. Jezus z Nazaretu / J. Gnilka. – Kraków : Wydawnictwo M, 2005. – 443 s.
131. Gradocki D. Cuda Jezusa jako znaki i dzieła / D. Gradocki // Studia Bobolanum. – 2007. – T. 2. – S. 155–167.
132. Granat W. Teologiczna wiara, nadzieja i miłość / W. Granat. – Lublin : Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1960. – 448 s.

133. Grant R. M. Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought / R. M. Grant. – Amsterdam : North-Holland Publishing Company, 1952. – 293 p.
134. Groot A. Das Wunder im Zeugnis der Bibel / A. Groot. – Salzburg : Otto Müller, 1965. – 111 p.
135. Guardini R. Wunder und Zeichen / R. Guardini. – Würzburg : Werkbund-V., 1959. – 56 p.
136. Guarino T. G. Fides et ratio : Theology and Contemporary Pluralism / T. G. Guarino // Theological studies. – № 62. – 2001. – P. 675–700.
137. Hahn S. W. Reasons to Believe / S. W. Hahn. – London : Darton, Longman and Todd Ltd, 2007. – 228 p.
138. Haight R. D. The Unfolding of Modernism in France : Blondel, Laberthonnièr, Le Roy / R. D. Haight // Theological Studies. – № 35. – 1974. – P. 632–666.
139. Hajduk Z. Filozofia przyrody. Filozofia przyrodoznawstwa. Metakosmologia / Z. Hajduk. – Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2004. – 360 s.
140. Hardon J. A. The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics / J. A. Hardon // Theological Studies. – XV. – 1954. – P. 229–257.
141. Heaney J. J. Modernism / J. J. Heaney // New Catholic Encyklopedia. – Vol. 9 / Ed. T. Carson, J. Cerrito. – Gale Publishing, 2003. – P. 752–757.
142. Heaney J. J. Modernism (oath against) / J. J. Heaney // New Catholic Encyklopedia. – Vol. 9 / Ed. T. Carson, J. Cerrito. – Gale Publishing, 2003. – P. 757–758.
143. Herbut J. O możliwości poznania cudów dziś / J. Herbut // Roczniki Filozoficzne. – 51 (2003) 3. – S. 59–64.
144. Hergesel T. Jezus cudotwórca / T. Hergesel. – Katowice : Księgarnia św. Jacka, 1987. – 255 s.
145. Huby J. Miracle et lumiere de grace / J. Huby // Recherches de Science religieuse. – 1918. – P. 36–77.

146. Janeczek S. Immanentyzm / S. Janeczek, M. Rusecki // Encyklopedia katolicka. – T. 7 / red. A. Szostek. – Lublin : TN KUL. – Kol. 73–77.
147. Jaroszek Z. Nowego Testamentu podstawowe aspekty ekonomii zbawienia / Z. Jaroszek. – Wrocław : Oficyna Wydawnicza Signum, 1998. – 321 s.
148. Kalinowski W. Apologetyka. Podręcznik do klas wyższych / W. Kalinowski. – Warszawa : M. Szczepkowski, 1913. – 117 s.
149. Kalinowski W. Dogmatyka w oświetleniu apologetycznym: podręcznik szkolny dla klas wyższych ułożony według nowego programu / W. Kalinowski. – Poznań – Warszawa – Wilno : Księg. Św. Wojciecha, 1922. – 311 s.
150. Kaucha K. Znaki wiarygodności Kościoła / K. Kaucha // Wrocławski Przegląd Teologiczny. – rok XIX. – 2011. – № 1. – S. 71–90.
151. Kłocińska A. Cuda chrześcijańskie na tle zjawisk paranormalnych. O teofanijnej funkcji cudu [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://academia.edu/.../Cuda_chrzescijanskie_na_tle_zjawisk_paranormalnh._O_teofanijnej_funkcji_cudu
152. Kopeć E. Cud w teologii / E. Kopeć // Encyklopedia katolicka. – red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza. – Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1979. – T. 3. – 1408 s. – S. 652–657.
153. Kopeć E. Problematyka cudu w apologetyce współczesnej / E. Kopeć // Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna / red. M. Finke. – Poznań, 1964. – S. 267–282.
154. Kopeć E. Problematyka rozpoznania cudu / E. Kopeć // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 13. – 1966. – Z. 2. – S. 5–22.
155. Kopeć E. Teologia fundamentalna / E. Kopeć. – Lublin : KUL, 1976. – 238 s.
156. Kopeć E. Walor motywacyjny cudów / E. Kopeć // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 19. – 1972. – Z. 2. – S. 99–110.
157. Kracik J. Odwieczne kłopoty Kościoła z cudami / J. Kracik // Znak. – 1999. – № 6. – S. 4–13.

158. Kudasiewicz J. Biblia – Historia – Nauka / J. Kudasiewicz. – Kraków : Znak, 1987. – 432 s.
159. Kudasiewicz J. Cud w Nowym Testamencie / J. Kudasiewicz // Encyklopedia katolicka. – T. III / red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza. – Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1979. – Kol. 648–652.
160. Kudasiewicz J. Cuda Jezusa / J. Kudasiewicz // Studio lectionem facere / red. S. Łach, J. Szlaga. – Lublin, 1978. – S. 153–158.
161. Kudasiewicz J. Cuda Jezusa na nowo odczytane / J. Kudasiewicz // Znak. – 1999. – № 6. – S. 14–38.
162. Kudasiewicz J. Ewangelie synoptyczne dzisiaj / J. Kudasiewicz. – Ząbki : Apostolicum, 2006. – 408 s.
163. Kudasiewicz J. “Ipsissima verba et facta Jesu” / J. Kudasiewicz // Encyklopedia Katolicka. – T. 7 / red. S. Wielgus. – Lublin : TN KUL, 1997. – Kol. 430–433.
164. Kudasiewicz J. Jezus historii a Chrystus wiary / J. Kudasiewicz. – Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1987. – 184 s.
165. Kudasiewicz J. Literacka i teologiczna problematyka cudów Jezusa / J. Kudasiewicz // Warszawskie Studia Biblijne / red. J. Frankowski, B. Widła. – Warszawa : Akademia Teologii Katolickiej, 1976. – S. 88–98.
166. Kudasiewicz J. Problematyka metodologiczna teologii nauczania Jezusa / J. Kudasiewicz // Roczniki Teologiczne KUL. – Vol. 29. – 1982. – S. 53–66.
167. Kudasiewicz J. Teologia Nowego Testamentu / J. Kudasiewicz. – [T. 1] : Teologia ewangelii synoptycznych. – Lublin : Red. Wydawnictw KUL, 1986. – 119 s.
168. Kurowski L. Cud w świetle zasady jednostajności przyrody / L. Kurowski // Studia Theologica Varsaviensia. – № 8 (1970) 1. – S. 285–316.
169. Kwiecik V. Teologia o cudach / V. Kwiecik // Zeszyty Karmelitańskie. – 2002. – № 2. – S. 24–31.

170. Langkammer H. Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu / H. Langkammer. – Wrocław : Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1979. – 368 s.
171. Larson M. J. Three Centuries of Objections to Biblical Miracles / M. J. Larson // Biliotheca Sacra. – 160 (January – March 2003). – P. 77–100.
172. Latourelle R. Originalité et Fonctions des Miracles de Jésus / R. Latourelle // Gregorianum. – 66 (1985). – P. 641–653.
173. Latourelle R. Miracles de Jesus et théologie du miracle / R. Latourelle. – Montreal : Bellarmin, 1986. – 393 p.
174. Le Roy E. Essai sur la notion du miracle / E. Le Roy // Annales de philosophie chrétienne. – 153 (1906). – P. 5–33, 166–191, 225–259.
175. Le Roy E. Le problème du miracle / E. Le Roy // Bulletin de la Société française de philosophie. – 12 (1912). – P. 85–168.
176. Ledwoń I. Laturelle René / I. Ledwoń // Encyklopedia katolicka. – T. X / red. A. Szostek – Lublin : TN KUL, 2004. – Kol. 547–548.
177. Lemański J. Pięcioksiąg dzisiaj / J. Lemański. – Kielce : Instytut Teologii Biblijnej Verbum, 2002. – 325 s.
178. Liégé A. Réflexions théologiques sur le miracle / A. Liégé // Pensée scientifique et foi chrétienne. – Paris, 1953. – P. 206–218.
179. Léon-Dufour X. “Conclusion” / X. Léon-Dufour / Les Miracles de Jésus selon le Nouveau Testament / ed. X. Léon-Dufour. – Paris : Éditions du Seuil, 1977. – P. 355–374.
180. Loisy A. Les Preuves et l’economie de la revelation / A. Loisy // Revue du clergé français. – T. 22. – № 6. – 1900. – P. 126–153.
181. Longkammer H. Ewangelie synoptyczne. Wstęp – komentarze / H. Longkammer. – Wrocław : Wydawnictwo Św. Antoniego, 1994. – 87 s.
182. Loos H., van der. The Miracles of Jesus / H. van der Loos. – Leiden : Brill, 1965. – 748 p.

183. Lorizio G. Una prospettiva teologico-fondamentale / G. Lorizio // Interpretazioni del reale. Teologia, filosofia e scienze in dialogo / Edd. P. Coda, R. Presilla. – Roma : PUL – Mursia, 2000. – P. 27–50.
184. Machla A. Prawdziwe czy fałszywe cuda / A. Machla. – Poznań, 1913. – 144 s.
185. Mały słownik teologiczny. – Poznań : Księgarnia Wojciecha, 1959. – 234 s.
186. Martin J. Doctrine spirituelle de Saint Augustin / J. Martin. – Paris : Lethielleux, 1901. – P. VIII+282.
187. Masure E. La Grand'route apologétique / E. Masure. – Paris : Gabriel Beauchesne, 1938. – 188 p.
188. Mazierski S. Cud a prawa przyrody / S. Mazierski // Znak. – № 72 (6). – 1960. – S. 811–815.
189. Mazierski S. Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej / S. Mazierski. – Poznań – Warszawa – Lublin : Księgarnia św. Wojciecha, 1972. – 386 s.
190. Mazierski S. Zagadnienie możliwości zjawisk cudownych ze stanowiska filozofii przyrody / S. Mazierski / Z zagadnień kultury chrześcijańskiej / red. K. Wojtyła. – TN KUL, 1973. – S. 231–239.
191. Mazierski T. Z. Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu / T. Z. Mazierski. – Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 1958. – 119 s.
192. McGinley L. J. Form-criticism of the Synoptic Healing Narratives / L. J. McGinley // Theological studies. – December 1941. – Vol. 2, 4. – P. 451–480.
193. McGinley L. J. The Synoptic Healing Narrative and Rabbinic Analogues / L. J. McGinley // Theological studies. – February 1943. – Vol. 4, 1. – P. 53–99.
194. McGinley L. J. Hellenic Analogues and the Typical Healing Narrative / L. J. McGinley // Theological studies. – September 1943. – Vol. 4, 3. – P. 385–419.

195. Meier J. P. The Historical Jesus: Rethinking some Concepts / J. P. Meier // Theological studies. – № 52. – 1990. – P. 3–24.
196. Miksa T. Le discernement du miracle en apologetique catholique du XXe siecle / T. Miksa. – Roma : Pontificia università Gregoriana, 1966. – XI, 46 p.
197. Misztal H. Cud w rozumieniu prawa kanonizacyjnego / H. Misztal // Duc in altum. Sprawy kanonizacyjne. Wybór pism. / red. L. Fiejdasz. – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2009. – S. 435–448.
198. Monden L. Le miracle signe de salut / L. Monden. – Paris : Descleé de Brouwer, 1960. – 328 p.
199. Morales J. El milagro en la teologia contemporanea [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://scribd.com/.../Morales-El-milagro-en-la-teologia-contemporánea
200. Moran V. G. Loisy's Theological Development / V. G. Moran // Theological Studies. – September 1979. – Vol. 40, 3. – P. 411–452.
201. Mouroux J. Discernement et discernibilité du miracle / J. Mouroux // Revue apologétique. – 60 (1935). – P. 538–562.
202. Nadolski B. Liturgika / B. Nadolski. – T. 1 : Liturgika fundamentalna. – Poznań : Wydawnictwo Pallottinum. – 184 s.
203. Newman J. H. Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles / J. H. Newman. – London : Longmans Green, 1890. – XII + 400 p.
204. Nourry E. Le miracle d'après Saint Augustin / E. Nourry // Annales de Philosophie chrétienne. – Paris : A. Roger et F. Chernoviz, 1903. – 24 p.
205. Paciorek A. Ewangelie synoptyczne / A. Paciorek. – T. 1 : Wprowadzenie ogólne. – Tarnów : Biblos, 2001. – 142 s.
206. Paciorek A. Ewangelie synoptyczne / A. Paciorek. – T. 2 : Ewangelia według św. Mateusza. – Tarnów : Biblos, 2002. – 174 s.
207. Paciorek A. Ewangelie synoptyczne / A. Paciorek. – T. 3 : Ewangelia według św. Marka. – Tarnów : Biblos, 2001. – 164 s.
208. Paciorek A. Interpretacja cudów Jezusa / A. Paciorek // Vox Patrum. – R. 28. – T. 52. – [Cz.] 2. – 2008. – S. 807–818.

209. Paciorek A. Wstęp ogólny do Pisma Świętego / A. Paciorek. – Tarnów : Biblos, 1999. – 206 s.
210. Panasiuk K. Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej / K. Panasiuk // Studia Bydgoskie. – № 2. – 2008. – S. 53–78.
211. Panasiuk K. Ewolucja pojęcia wiary we współczesnej teologii fundamentalnej / K. Panasiuk // Studia Bydgoskie. – № 1. – 2007. – S. 207–228.
212. Pater T. G. Miracles (theology of) / T. G. Pater // New Catholic Encyklopedia. – Vol. 9 / Ed. T. Carson, J. Cerrito. – Gale Publishing, 2003. – P. 664–670.
213. Pawlikowski J. Dotyk Boga czy siła natury. Pojęcie cudu w perspektywie historyczno-filozoficznej / J. Pawlikowski // Opieka paliatywna nad dziećmi. – T. XVII. – 2009. – S. 35–40.
214. Pawłowicz Z. Cuda Jezusa w katechezie / Z. Pawłowicz // Katecheta. – 21. – 1977. – S. 56–60.
215. Pechnik A. Zarys apologetyki / A. Pechnik. – Warszawa : Księgania Nakładowa M. Szczepkowskiego, 1913. – 168 s.
216. Pikus T. W kręgu warszawskiej szkoły apologetycznej / T. Pikus // Warszawskie Studia Teologiczne. – XXIII. – 2. – 2010. – S. 17–26.
217. Richardson W. J. Heidegger and Theology / W. J. Richardson // Theological studies. – February 1965. – Vol. 26, 1. – P. 86–100.
218. Rode F. Le miracle dans la controverse moderniste / F. Rode. – Paris : Beauchesne, 1965. – 287 p.
219. Romaniuk K. Jezus historii a Chrystus wiary. Refleksje metodologiczne / K. Romaniuk // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 3. – 1976. – Z. 1. – S. 39–48.
220. Rosa S. Teologia fundamentalna / S. Rosa. – Tarnów : Biblos, 1998. – Cz. 1. – 172 s.
221. Rosik M. Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych / M. Rosik. – Kielce : Verbum, 2003. – 298 s.
222. Rusecki M. Apologetyczna myśl J. H. Newmana / M. Rusecki // Studia Theologica Varsaviensia. – 47 (2009). – № 2. – S. 41–55.

223. Rusecki M. Bonatywny wymiar cudu / M. Rusecki // Z zagadnień dobra i zła według Biblii / red. J. Flis. – Lublin, 1994. – S. 65–88.
224. Rusecki M. Cud / M. Rusecki // Katolicyzm A – Z / red. Z. Pawlak. – Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 1982. – S. 57–59.
225. Rusecki M. Cud / M. Rusecki // Leksykon teologii fundamentalnej / red. M. Rusecki. – Lublin – Kraków : Wydawnictwo "M", 2002. – S. 276–283.
226. Rusecki M. Cud / M. Rusecki // Religia. Encyklopedia PWN / red. nauk. T. Gadacz, B. Milerski. – T. 3. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001. – S. 62–63.
227. Rusecki M. Cud a słowo / M. Rusecki // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 30. – 1983. – Z. 6. – S. 229–238.
228. Rusecki M. Cud jako znak i symbol / M. Rusecki // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 28. – 1981. – Z. 2. – S. 79–95.
229. Rusecki M. Cud w apologetyce F. D. E. Schleiermachera / M. Rusecki // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 35. – 1988. – Z. 2. – S. 83–94.
230. Rusecki M. Cud w apologetycznej myśli Błażeja Pascala / M. Rusecki // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 37. – 1990. – Z. 2. – S. 5–20.
231. Rusecki M. Cud w chrzecijaństwie / M. Rusecki. – Lublin : TN KUL, 1996. – 570 s.
232. Rusecki M. Cud w myśli chrześcijańskiej / M. Rusecki. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991. – 519 s.
233. Rusecki M. Cud w nauczaniu Marcina Lutra / M. Rusecki // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 38–39. – 1991–1992. – Z. 2. – S. 27–40.
234. Rusecki M. Cud w religiach pozachrześcijańskich / M. Rusecki // Leksykon teologii fundamentalnej / red. M. Rusecki. – Lublin – Kraków : Wydawnictwo "M", 2002. – S. 283–288.
235. Rusecki M. Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu w genezie aktu wiary / M. Rusecki // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 30. – 1983. – Z. 2. – S. 33–49.

236. Rusecki M. Funkcja motywacyjna cudu w pierwszych trzech wiekach Kościoła / M. Rusecki. – Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 27. – 1979. – Z. 2. – S. 29–40.
237. Rusecki M. Funkcje cudu / M. Rusecki. – Lublin – Sandomierz : Wydawnictwo Diecezjalne, 1997. – 352 s.
238. Rusecki M. Funkcje cudu jako znaku / M. Rusecki // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 27. – 1980. – Z. 2. – S. 51–70.
239. Rusecki M. H. Newmana religijne rozumienie cudu / M. Rusecki // Historia i Logos. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Czesława S. Bartnika / red. K. Macheta, K. Góźdź, M. Kowalczyk. – Lublin : Wydaenictwo KUL, 1991. – S. 116–129.
240. Rusecki M. Jeana Mouroux osobowe ujęcie cudu / M. Rusecki // Wszystko czynię dla Ewangelii. Księga pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera / red. G. Witaszek, A. Paciorek, A. Kiejza. – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2000. – S. 373–384.
241. Rusecki M. Kryteria historycznoci cudów Jezusa / M. Rusecki // Roczniki Teologiczne. – T. 54. – 2007. – Z. 6. – S. 317–334.
242. Rusecki M. Maryjny aspekt cudu / M. Rusecki // Roczniki Teologiczne. – T. 40. – 1993. – Z. 2. – S. 97–102.
243. Rusecki M. Masure E. / M. Rusecki // Encyklopedia katolicka. – T. XII / red. E. Ziemann. – Lublin : TN KUL, 2008. – Kol. 166.
244. Rusecki M. Mouroux J. / M. Rusecki // Encyklopedia katolicka. – T. XIII. / red. nacz. F. Gryglewicz. – Lublin : TN KUL, 2009. – Kol. 368–369.
245. Rusecki M. Newman. Poglądy teologiczne / M. Rusecki // Encyklopedia katolicka. – T. XIII / red. nacz. E. Gigilewicz. – Lublin : TN KUL, 2009. – Kol. 973–975.
246. Rusecki M. O Księdzu Profesorze Edwardu Kopciu i jego wkładzie w polską teologię fundamentalną [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http:// stfwp.pl/pub/pdf/6.pdf

247. Rusecki M. Objawieniowy i motywacyjny charakter cudów Jezusa / M. Rusecki // Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich / red. M. Ruseckiego. – Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1994. – S. 151–156.
248. Rusecki M. Pedagogiczne funkcje cudu według św. Grzegorza Wielkiego / M. Rusecki // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 30. – 1983. – Z. 2. – S. 33–49.
249. Rusecki M. Problem cudów w buddyzmie / M. Rusecki // Dni Buddyjskie. Materiały z sesji naukowej. V Pieniężnieńskie Spotkania z Religiami / red. E. Śliwka, M. Brześciński. – Pieniężno : Muzeum Misyjno-Etnograficzne Seminarium Duchownego Księży Werbistów, 1990. – S. 103–120.
250. Rusecki M. Problem dowodzenia z cudu w “drugiej szkole augustyńskiej” / M. Rusecki // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 35. – 1988. – Z. 2. – S. 65–82.
251. Rusecki M. Rola motywacyjna cudu według św. Tomasza z Akwinu / M. Rusecki . – Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 26. – 1979. – Z. 3. – S. 93–106.
252. Rusecki M. Rola podmiotu w uzasadnieniu z cudu w apologetyce M. Blondela / M. Rusecki // Ateneum Kapłańskie. – № 82. – 1990. – T. 112. – Z. 1. – S. 48–57.
253. Rusecki M. Rozumienie cudu w religiach pozachrześcijańskich i w chrześcijaństwie / M. Rusecki // Słowo Boga i drogi człowieka. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Pelplińskiego prof. dr. hab. Jana Bernarda Szlagi / red. Z. Machnikowski. – Tczew – Pelplin : “Bernardinum”, 1998. – S. 277–288.
254. Rusecki M. Soteryczny wymair cudu / M. Rusecki // Collectanea Theologica. – № 58. – 1988. – S. 71–87.
255. Rusecki M. Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji / M. Rusecki // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – № 31. – 1984. – Z. 2. – S. 95–120.

256. Rusecki M. Teofanijny charakter cudu / M. Rusecki // Collectanea Theologica. – № 57. – 1987. – S. 39–54.
257. Rusecki M. Teologia wobec zjawisk paranormalnych i cuda [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://stfwp.pl/pub/pdf/6-2rusecki.pdf
258. Rusecki M. Traktat o cudzie / M. Rusecki . – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2006. – 672 s.
259. Rusecki, M. Traktat o Objawieniu / M. Rusecki . – Kraków : Wydawnictwo Księży Sercanów, 2007. – 838 s.
260. Rusecki M. Traktat o religii / M. Rusecki . – Warszawa : Wydawnictwo Księży Werbistów, 2007. – 620 s.
261. Rusecki M. Wiarygodność chrześcijaństwa / M. Rusecki . – T. 1. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994. – 358 s.
262. Rusecki M. Wierzcie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX w. / M. Rusecki. – Katowice : Ksiegarnia św. Jacka, 1988. – 308 s.
263. Sabatier A. Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire / A. Sabatier. – Paris : Fischbacher, 1898. – XVI, 419 p.
264. Sant C., Collins R. F. Miracles (in The Bible) / C. Sant, R. F. Collins // New Catholic Encyklopedia. – Vol. 9 / Ed. T. Carson, J. Cerrito.– Gale Publishing, 2003. – P. 661–664.
265. Saunders D. J. A Definition of Scientific Apologetics / D. J. Saunders // Theological studies. – May 1944. – Vol. 5, 2. – P. 159–183.
266. Seweryniak H. Problematyka cudu w wykładzie seminaryjnym / H. Seweryniak // Studia Płockie. – T. XXII. – 1994. – S. 133–149.
267. Seweryniak H. Semantyka cudu / H. Seweryniak // Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. – № 6 (1989). – S. 93–100.
268. Seweryniak H. Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna / H. Seweryniak. – Płock : Płocki Instytut Wydawniczy, 2005. – 528 s.
269. Seweryniak H. Zarys koncepcji teologii fundamentalnej / H. Seweryniak // Studia Płockie. – 1993. – № 21. – C. 9–15.

270. Shanz P. Apologia chrześcijaństwa / P. Shanz. – Warszawa : Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa, 1905. – 235 s.
271. Siemieniewski A. Między “cudownością” a cudem / A. Siemieniewski // Zeszyty Karmelitańskie. – 2002. – № 2. – S. 39–47.
272. Sieniatycki M. Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna / M. Sieniatycki. – Kraków : Drukarnia Polska Fr. Zemanka, 1932. – 379 s.
273. Skierkowski D. Cuda w działalności Jezusa i misji Kościoła : (wykład teologicznofundamentalny) / D. Skierkowski // Studia Teologiczne. – T. 18. – 2000. – S. 89–107.
274. Słownik teologiczny / red. Zuberbier A. – T. 1. – Katowice : Księgarnia św. Jacka, 1985. – 368 s.
275. Smith M. Jesus the Magician : Charlatan Or Son of God? / M. Smith. – Berkeley – Calif. : Seastone, 1998. – 235 p.
276. Söhngen G. Wunderzeichen und Glaube / G. Söhngen // Catholica. – № 4. – 1935. – S. 145–164.
277. Spülbeck O. Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. Grenzfragen aus Physik und Biologie / O. Spülbeck. – Berlin : Morus-Verlag, 1962. – 335 s.
278. Stachowiak L. Cud w Starym Testamencie / L. Stachowiak // Encyklopedia katolicka / red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza. – Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1979. – T. III. – S. 645–648.
279. Szamocki G. Znaczenie cudów w Biblii / G. Szamocki // Studia Gdańskie. – T. 21. – 2007. – S. 51–58.
280. Szelążek A. Nauki apologetyczne zastosowane do potrzeb i wymagań duchowych inteligencyi / A. Szelążek. – Warszawa, 1901. – 314 s.
281. Szlaga J. Cuda Jezusa w świetle najstarszego kerygmatu apostolskiego (Dz 2, 22) / J. Szlaga // Roczniki Teologiczno-Kanonuczne. – № 32. – 1985. – Z. 1. – S. 99–107.
282. Szydelski S. Prologomena in theologicam sacram / S. Szydelski. – Leopolis, 1920. – 522 s.

283. Środek L. Opis powritu do życia dziecka pani N. N. (świadectwo lekarza) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://stfwp.pl/pub/pdf/6-lech.pdf
284. Świeżyński A. Aspekt empiryczny zdarzeń cudownych jako przedmiot filozofii przyrody / A. Świeżyński // Filozofia przyrody współcześnie / red. M. Kuszak-Bytniewska, A. Łukasik. – Kraków : Wydawnictwo "Universitas", 2010. – S. 265–287.
285. Świeżyński A. Cud jako proste działanie ze strony Boga. Filozoficzna propozycja Davida Cornera / A. Świeżyński // Studia Philosophiae Christianae. – № 46. – 2010 (1). – S. 93–124.
286. Świeżyński A. Cuda a prawa przyrody – konflikt czy zgodne współistnienie? / A. Świeżyński // Cywilizacja. O nauce, moralności, sztuce i religii. – № 31. – 2009. – S. 86–92.
287. Świeżyński A. Czy wierzysz w cuda? / A. Świeżyński // Posłaniec. Miesięcznik katolicki. – № 4. – 2010. – S. 52–53.
288. Świeżyński A. Epistemology of Miracle. Scientific Inexplicability, Religious Sense and System Approach Towards the Epistemology of Miracle / A. Świeżyński. – Warszawa : Wydawnictwo UKSW, 2012. – 202 s.
289. Świeżyński A. Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego / A. Świeżyński. – Warszawa : Wydwanictwo UKSW, 2012. – 390 s.
290. Świeżyński A. Filozoficzna analiza pojęcia cudu jako "zdarzenia niezwykłego" / A. Świeżyński // Filo-Sofija. – № 15. – 2011 (4). – S. 939–962.
291. Świeżyński A. Is chance an "element" of miracle? In search for common aspect of miraculous and chance events / A. Świeżyński // Studia Philosophiae Christianae. – № 46. – 2010 (2). – S. 61–86.
292. Świeżyński A. Majmonidesowe rozumienie zdarzeń cudownych a współczesna filozofia cudu / A. Świeżyński // Studia Judaica. – № 12. – 2009. – 1–2 (23–24). – S. 101–120.

293. Świeżyński A. O możliwości racjonalnego rozpoznania zdarzeń cudownych / A. Świeżyński // Swoistość człowieka? Rozumność / red. G. Bugajak, J. Tomczyk. – Warszawa : Wydawnictwo UKSW, 2009. – S. 151–166.
294. Świeżyński A. Ontology of Miracle. Supernaturality, God's Action and System Approach Towards the Ontology of Miracle / A. Świeżyński. – Warszawa : Wydawnictwo UKSW, 2012. – 222 s.
295. Świeżyński A. Personalistyczne uwarunkowania semejotycznej koncepcji cudu / A. Świeżyński // Personalizmus a súčasnost / red. P. Dancák, D. Hruška, M. Rembierz, R. Šoltés. – Prešov : Prešovská Univerzita v Prešove, 2010. – S. 246–256.
296. Świeżyński A. Prawa nauki a możliwość zachodzenia zjawisk cudownych w kontekście zagadnienia naukowej niewyjaśnialności cudu / A. Świeżyński // Filozofia przyrody. Dydaktyka filozofii. – T. 3. / red. S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda. – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2013. – S. 413–439.
297. Świeżyński A. Społeczno-egzystencjalny kontekst inkulturacji cudu / A. Świeżyński // Collectanea Theologica. – № 81. – 2011 (1). – S. 79–99.
298. Świeżyński A. The Concept of Miracle as an 'Extraordinary Event' / A. Świeżyński // Roczniki Filozoficzne. – № 60. – 2012. – S. 89–108.
299. Świeżyński A. The Philosophy of Nature, Chance, and Miracle / A. Świeżyński // American Journal of Theology and Philosophy. – № 32. – 2011 (3). – P. 221–241.
300. Świeżyński A. Wonderment and delight. An outline of the phenomenology of the miracle as an extraordinary event / A. Świeżyński // Studia Philosophiae Christianae. – № 49. – 2012 (2). – P. 123–141.
301. Taymans F. Le miracle, signe du surnaturel / F. Taymans // Nouvelle Revue Théologique. – № 77. – 1955. – P. 225–245.
302. Theissen G. Urchristliche Wundergeschichten / G. Theissen. – Gütersloh : Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1987. – 319 s.

303. Tomczak R. Biblijna terminologia i pojęcie cudu / R. Tomczak // Studia Paradyskie. – T. 5. – 1995. – S. 181–188.
304. Tomczak R. Cuda Jezusa / R. Tomczak // Leksykon teologii fundamentalnej / red. M. Rusecki. – Lublin – Kraków : Wydawnictwo “M”, 2002. – 1430 s. – S. 289–293.
305. Tomczak R. Rewelatywna funkcja cudów w Pięcioksięgu Mojżeszowym / R. Tomczak // Studia Paradyskie. – T. 15. – 2005. – S. 193–207.
306. Tomczak R. Typologia cudów Jezusa w świetle współczesnej literatury teologicznej / R. Tomczak // Roczniki Teologiczne. – 1996. – Z. 2. – S. 243–264.
307. Tomczak R. Współczesna interpretacja funkcji motywacyjnej cudów Jezusa / R. Tomczak // Collectanea Theologica. – 1996. – № 4. – S. 61–90.
308. Twardy J. Kerygmat a wydarzenie w głoszeniu cudów Jezusa / J. Twardy // Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne. – T. 39. – Z. 2. – 2000. – S. 319–330.
309. Twelftree G. H. Jesus the Exorcist : A Contribution to the Study of the Historical Jesus / G. H. Twelftree // Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. – 2/54. – Tubingen : J. C. B. Mohr, 1993. – VIII+281 p.
310. Vermes G. Jesus the Jew : A Historian’s Reading of the Gospels / G. Vermes. – New York : Fortress Press, 1981. – 286 p.
311. Vooght P. de. La notion philosophique du miracle chez saint Augustin / P. de Vooght // Recherches de théologie ancienne et médiévale. – Louvain : Abbaye du Mont César, 1938. – P. 318–343.
312. Vooght P. de. Les Miracles dans la vie de Saint Augustin / P. de Vooght // Recherches de Théologie Ancienne et Mediévale. – Louvain, XI (1939). – P. 5–16.
313. Wehrlé J. Notes sur la nature, la finalité et la fréquence du miracle / J. Wehrlé // La nouvelle journée (Dezember 1922). – S. 337–382.
314. Węcławski T. Cuda w perspektywie teologicznej / T. Węcławski // W Drodze. – 2002. – № 7. – S. 61–74.

315. Węcławski T. Są cuda czy niema cudów? / T. Węcławski // Zeszyty Karmelitańskie. – 2002. – № 2. – S. 8–12.
316. Winkelmann M. Biblische Wunder : Kritik, Chance, Deutung / M. Winkelmann. – München : J. Pfeiffer, 1977. – 178 s.
317. Wojciechowski T. Z problematyki cudów / T. Wojciechowski // Analecta Cracoviensia. – T. 18. – 1986. – S. 37–59.
318. Wojtysiak J. Racjonalność wiary w cuda. Dialog z Davidem Hume'm [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://stfwp.pl/pub/pdf/6-wojtysiak.pdf
319. Wolniewicz M. Cuda Jezusa w Ewangelii / M. Wolniewicz // Zeszyty Karmelitańskie. – 2002. – № 2. – S. 32–38.
320. Wypych S. Cud w Piśmie Świętym / S. Wypych // Vademecum biblijne. Praca zbiorowa / red. S. Grzybek. – Cz. IV. – Kraków : Wydawnictwo "Unum", 1991. – 335 s.
321. Wypych S. Znaczenie znaków Jezusa w głoszeniu Ewangelii / S. Wypych // Znak. – № 269 (11). – 1976. – S. 1508–1521.
322. Zaleski W. Nauka Boża. Katechezy / W. Zaleski. – Poznań – Warszawa – Lublin : "Księgarnia Św. Wojciecha", 1959. – T. 5. – 344 s.
323. Zawadski S. Apologetyka / S. Zawadski. – Warszawa : Gebethner & Wolff [in Komm.], 1916. – 234 s.
324. Zieliński S. Biblia w ujęciu apologetów francuskich XIX i XX wieku / S. Zieliński // Biblia w teologii fundamentalnej / red. J. Perszon. – Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010. – S. 55–86.
325. Życiński J. Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego / J. Życiński. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002. – 211 s.