

Київський національний університет імені Тарас Шевченка
Філософський факультет
Кафедра релігієзнавства

**ЄВАНГЕЛЬСЬКІ ЧУДЕСА В ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ:
СИМВОЛІЗМ В ЇХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ**

Кваліфікаційна робота зі спеціальності
031 «Релігієзнавство»
На здобуття академічного звання магістрарелігієзнавства

Студент-виконавець:
Райчинець Єлизавета Федорівна

2 курс

Науковий керівник:
Фенно Ірина Миколаївна
кандидат філософських наук, доцент

(підпис)

Допущено до захисту:
Зав. кафедри _____

Київ-2021

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	6
РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ТА ТЕОЛОГІЧНИЙ ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ СИМВОЛУ (ТЕОРІЇ М. ЕЛІАДЕ ТА П. ТІЛЛІХА)	22
РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЧУДА В ХРИСТІЯНСТВІ:СИМВОЛІЧНИЙ АСПЕКТ	40
РОЗДІЛ 4. СИМВОЛІЗМ В ТЕОЛОГІЧНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ЧУДЕС	48
ВИСНОВКИ	78
СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	83

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Незважаючи на те, що на сьогоднішній день у світі панує наукове світосприйняття, яке заперечує і спростовує те, що релігійний світогляд називає “чудом”, цей феномен продовжує існувати і залишається предметом віри для багатьох людей у сучасному світі. В науковому середовищі існує уявлення, яке має своє походження у епосі Просвітництва з її розумінням чуда як порушення законів природи. Це уявлення полягає у сприйнятті феномена чуда як такого, що вивчається методами точних наук для його спростування.

Проте метою та завданням релігієзнавчого дослідження є не спростування, але спроба розуміння релігійних феноменів. В даному дослідженні ми приймаємо і розуміємо феномен релігійного чуда як факт релігійного життя. На противагу вищезазначеного стереотипу, ми пропонуємо застосовувати науковий інструментарій для дослідження та розуміння феномена чуда. Для цього необхідними є спроби раціоналізації, осмислення цього феномена в релігії.

Важливим є розкриття символічного аспекту релігійного феномена чуда, що виявляє його смисловий, ціннісний, ідейний виміри, які становлять важливу сторону його сприйняття для послідовників релігії, розкриваючи певні релігійні істини. Цей аспект неможливо розкрити і зрозуміти, застосовуючи до феномена чуда тільки методи точних наук. Для релігієзнавства необхідним є бачити феномен з усіх сторін свого явлення.

Яскравим прикладом цього є феномен чуда в християнській традиції, яка за статистичними даними є найчисельнішою за кількістю адептів релігією у світі [63]. І сьогодні в християнських конфесіях продовжують існувати чудеса і пов'язані з ними події. Однак, в християнських конфесіях існує різне ставлення до чудесного. Впродовж історії теологічної думки феномен чуда завжди був і залишається і зараз предметом інтерпретації.

Серед сучасних теологічних інтерпретацій відмітною є увага до символічності та смислового аспекту чудес.

Об'єктом дослідження феномена чуда в християнській традиції.

Предметом дослідження є символізм в інтерпретаціях євангельських чудес.

Мета дослідження. Метою роботи є виявити та дослідити символізм у розумінні та інтерпретаціях євангельських чудес.

В роботі поставлено декілька **завдань дослідження**:

- проаналізувати поняття чуда і виявити його суттєві риси у релігієзнавчому контексті;

- охарактеризувати релігієзнавчий та теологічний підходи до розуміння символу (через аналіз теорій М. Еліаде та П. Тілліха) ;

- подати стислий огляд філософських інтерпретацій чуда, виявити їх сутнісні характеристики та символічні аспекти;

- дослідити особливості феномена чуда в контексті біблійного наративу;

- виявити та проаналізувати символізм в сучасних теологічних інтерпретаціях євангельських чудес.

Методи дослідження. Для написання наукової роботи застосовано герменевтичний метод, методи систематизації та узагальнення, порівняльний метод, методи аналізу й синтезу. Герменевтичний метод застосовувався при дослідженні теологічних, філософських підходів до розуміння феномена чуда. Метод систематизації дозволив виокремити сутнісні характеристики філософського, теологічного розуміння чуда. Порівняльний метод застосовувався при співставленні позицій різних теологів чи конфесійних підходів до розуміння чуда. Методи аналізу і синтезу дозволили комплексно підійти до аналізу феномена чуда, його сутності, виявів та змістовного наповнення.

Наукова новизна. Наукова новизна дослідження полягає в тому, що вперше виявлено та здійснено аналіз символізму в інтерпретаціях

евангельських чудес, що дало можливість виявити і розкрити змістовне, смислове та ціннісне наповнення феномена чуда в християнстві.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та висновки дослідження доповідалися на міжнародних наукових конференціях, зокрема: Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2019» (м. Київ 2019 р.), «II International Conference In the framework of the Days of Science, The Faculty of Philosophy Taras Shevchenko National University of Kyiv and XI Philosophical Symposium” in University of Zielona Gora (м. Зелена Гура, Карлов 2019 р.).

Структура. Кваліфікаційна робота складається з вступу, чотирьох розділів, висновку та списку використаної літератури.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Різні релігійні традиції, в тому числі й християнство, містять розповіді про чудесне. Таким чином, феномен чуда, його сутнісні характеристики та прояви, а також вироблення понятійного визначення є предметом теоретичного осмислення для релігієзнавства, зокрема в контексті філософії релігії.

Феномен чуда має багато аспектів і до його дослідження можна підійти комплексно. Окрім релігієзнавства, феномен чуда осмислюється іншими галузями знання. Його досліджували з позицій філософії (Б. Спіноза, Дж. Локк, Д. Юм, Г. В. Ф. Гегель, Л. Фейербах, Ф. Ніцше, А. Бергсон, Л. Вітгенштайн, С. Лем, П. Рікер), російської релігійної філософії (В. В. Розанов, о. П. Флоренський, О. Ф. Лосєв, С. С. Аверинцев). Багата на осмислення феномена чуда теологія християнської традиції (Ю. В. Максимов, Фома Аквінський, Д. Ф. Штраус, Р. Бультман, П. Тілліх, К. С. Льюїс, Г. Вейріх, Е. П. Сандерс, Дж. Мейєр, М. Хенгель, А. М. Швемер, М. Борг, Р. Суїнберн, Х. А. Пагола). Також до поняття чуда звертались з позицій психології (К.Г. Юнг, Д. Г. Трунов), історії (Ж. Ле Гофф) етнографії, літературознавства (Т. А. Чернишева), антропології тощо.

Серед релігієзнавчої літератури знаходимо різноманітні інтерпретації чуда. Згідно Encyclopedia of Religion М. Еліаде [72], чудеса - події, дії та стани, яких історія релігій зберегла багато свідчень та які вважаються настільки незвичайними, надзвичайними та надприродними, що для нормального рівня людської свідомості важко прийняти їх раціонально. Чудеса зазвичай приймаються як маніфестації надприродної сили божественної істоти, яка виконує свою мету в історії, але також можуть викликатися «природно» харизматичними фігурами, які досягли належного рівня контролю власної свідомості через видіння, сні або практики медитації. Хоча чудеса набувають різноманітні форми, чудеса зцілення і

екзорцизми зустрічаються найбільш часто. З одного боку, чудеса не існують без чудотворців, які завдяки своїй діяльності часто володіють певним релігійним авторитетом; з іншого боку, етимологічний сенс англійського слова «чудо» - «miracle» (лат. *miraculum* – «дивуватись») засвідчує одну з умов, необхідних для створення чудес: присутність глядачів, які сприймають дії чудотворців як "чудесні", "дивовижні", надзвичайні і гідні захоплення. Ці люди є послідовниками чудотворців, свідками чудес, професійними священиками культу або мирянами, в святинях, храмах або печерах яких відбулися чудеса, і саме вони часто відповідальні за створення і поширення чудесних історій, в яких вихваляються спасаюча сила божественних істот і надзвичайні особистості чудотворців [72].

Енциклопедичний словник «Религиоведение» так визначає чудо: «категорія фольклорно-міфологічної і релігійної мови опису способів та форм прояву надлюдського в світі природному» [13, с. 1187]. В повсякденному вжитку чудо еквівалентно «диву» - як чомусь незвичному, неочікуваному, чому слід «див-уватись» і ступінь по-див-у чому обернено пропорційна порогу очікування. Чудо може включати антропогенний фактор - його здатний викликати маг. В сучасній європейській філософії прийнято розводити поняття релігійного і нерелігійного чуда.

Феномен чуда досліджується філософією релігії. В статті релігієзнавця і філософа релігії Чада Мейстера *Philosophy of Religion* знаходимо, що термін «чудо» (англ. *miracle* від лат. *mirari* – «дивуватися») зазвичай використовується в релігійних контекстах для позначення незвичайної події, для якої недостатнім є пояснення лише природними причинами, а є результатом божественної діяльності. Згідно зі статтею, теїсти зазвичай вважають, що більшість подій, які відбуваються в світі, фундаментально є діями Бога. Як творець і підтримувач Всесвіту, Бог, в широкому розумінні, є початковою причиною того, що відбувається у Всесвіті. Натомість, багато теїстів також стверджують, що деякі події пов'язані з безпосередніми, прямими діями Бога, такими як "чудесне" зцілення, або у випадку

християнського теїзму, воскресіння Ісуса. Між філософами релігії проводяться дебати про те, які види божественної діяльності слід вважати чудесними. Нещодавні дискусії про чудеса поміж філософами релігії часто зосереджуються на концепції природних законів, теорії ймовірностей та ролі релігії як доказу для певної релігії або для віри в Бога [46].

Філософ релігії Брайан Дейвіс формулює найпоширеніший, на його думку, підхід до чудес: пояснення їх як злам у природному порядку матеріального світу – «порушення законів природи», нерідко їх причиною вважають дії Бога або ще якоїсь надзвичайної могутньої істоти, яка здатна втручатися у нормальний хід природного існування [59, с. 194]. Чудеса - це події, які неможливо пояснити через поняття, сприйнятні для науковця-природничника чи дослідника процесів, що відбуваються згідно з законами природи. Окрім цього, існує припущення, що чудо можна розуміти лише як надзвичайний збіг сприятливих природних явищ, які тлумачаться в релігійних термінах. З позицій релігійного світосприйняття, чудеса повинні нести певне повідомлення про Бога або навчати якоїсь релігійної істини; не кожне цілеспрямоване божественне втручання і не кожне цілеспрямоване порушення законів природи віруючі в чудеса вважатимуть чудесними. Дейвіс вважає, що поняття, які використовуються при визначенні чудес, ще мають бути з'ясованими: необхідно визначити божественне втручання, порушення законів природи, а, головне - чи суттєві вони для поняття чуда. Наприклад, чи необхідно припускати, що Бог у буквальному сенсі здатний втручатися в світовий процес? Говорити, що щось втрутилось означає припустити відсутність, замінену на присутність. Таке твердження суперечило б ортодоксальному християнству, яке уявляє Бога як «всюдисушого», з причини чого світ завжди і цілковито залежить від Бога. Уявлення про чудо як порушення законів природи автор вважає «традиційним уявленням про чудесне» [14, с. 198], чудеса - події, які не допускають наукових пояснень. На думку Дейвіса, персонажі Біблії також вважають чудесними події порушень законів природи; у багатьох випадках вони припускають, що чудеса не

можуть породжуватися фізичною потенцією об'єктів, розташованих у світі (наприклад Ів. 9:32). Наступне питання, яке цікавить філософа релігії - чи можна з фактів чудес висновувати про існування Бога або впевнитись в істинності релігії; чи впливає те, що Бог творить чудеса, з його існування. Для Дейвіса відповіді є негативними. Якщо порушення матеріальних законів природи передбачає, що, сила, що порушує їх, має бути «нематеріальним діячем», то не обов'язково вона має бути божественною: багато існує думок, згідно з якими чудеса можуть творити «демони», «духи», «святі» та інші істоти, яких мало хто з віруючих людей назвав би божественними. Щодо ствердження чудом істинності певної релігії, автор приводить приклад Євангелій, в яких Ісус проголошує, що неправдиві пророки чинитимуть чудеса задля спокуси, отже таке припущення слід відкинути [14].

Філософ релігії Мел Томпсон в своєму розділі про чудеса відштовхується від визначення чуда Юма: «чудо - це порушення закону природи» [35, с. 244]. Томпсон розширює це визначення, приводячи два варіанти його розуміння: «чудо як незвичайне прискорення чи уповільнення природного процесу; природне явище, що сприймається як чудо в силу його синхронності, тобто тому, що воно відбулося точно в потрібний момент» [35, с. 245]. Найбільш очевидною рисою чуда Томпсон називає неочікуваність, завдяки якій здається, що чудо суперечить природному ходу подій [35, с. 245]. Назвати подію чудом означає дати їй певну інтерпретацію, отже, чудеса залежать від інтерпретації, а це, в свою чергу, вимагає вибіркового розгляду фактів. Людина, віруюча в Бога, назве подію чудом, тільки якщо мета, досягнута завдяки цій події, узгоджується з уявленням цієї віруючої людини про характер божества. Шкідливу подію навряд чи назвуть чудом, якою б унікальною та дивовижною вона не була. В такому випадку «чудо - це момент, коли тут і зараз, раптово і несподівано відбувається дещо, що має велике значення у рамках загальної послідовності подій, що запобігає тому, що з раціональної точки зору належало очікувати в світлі часткового дослідження фактів» [35, с. 247]. Відповідаючи на питання чи є необхідними

для чуда релігійні умови, Томпсон стверджує, що якщо деяка подія суперечить відомим науковим очікуванням, це саме по собі ще не є достатньою підставою назвати дану подію чудом. Для того, щоб назвати подію чудом, необхідним є відчуття провіденційності чи духовної впевненості [35, с. 251]. Однак, які б аргументи не висували філософи та теологи, для масової релігійної свідомості чудеса - це події, які не мають раціонального чи наукового пояснення. На сьогоднішній день, коли відбувається щось незвичайне, люди схильні вважати, що діяв якийсь інший, просто невідомий фактор; так, для віруючих це буде віра в існування сил, про які наука ще не знає, а саме тих, які визнає релігія. Тож релігійна людина може прийняти уявлення про стабільність і регулярність світу, але так, щоб воно припускало більш широке уявлення про причинність - згідно з яким на реальні події можуть впливати духовні сили (Бог, диявол, ангели, духи). В серйозній релігійній дискусії, вважає автор, визначення чуда як порушення закону природи є неадекватним, тому що захисники чуда вкажуть на те, що причина цього порушення знаходиться в духовній сфері, а ті, хто не вірить в чудеса, будуть стверджувати, що будь-яке явище має свою причину, просто не всі причини відомі на даний момент. З точки зору філософії релігії наявна ще одна фундаментальна проблема: ідея вибіркості провидіння, яка проявляється в чудесах, несумісна з космологічним доказом існування Бога та доказом від замислу [35].

Філософ релігії Д. В. Пивоваров визначає чудо таким чином: “категорія релігійної філософії, що позначає: а) несподіваний прояв природи, що творить, в створеному світі; б) унікальний вплив більш високого порядку буття на більш низький; в) вплив надлюдського світу на світ природи і людей” [27, с. 151]. Чудо не піддається раціональному (наприклад, науковому) поясненню і заперечується критичним мисленням. В теології існує нерозв'язна дилема: а) або в світі панує наперед задана Богом і передбачувана регулярність (деїзм), б) або світ чудовий і в цілому непередбачуваний через тривале втручання в нього Бога (строгий теїзм). У

повсякденному сприйнятті чудо є чимось незвичним, несподіваним, а в релігійному світосприйнятті - проявом божественної чи іншої надприродної сили. Критерієм чудесного, таким чином, служить суб'єктивна оцінка феномена, що виникає, як неймовірного і несподіваного. Нерідко за чудо приймається щось ще непізнане і ірраціональне; в той же час, звикання до чуда відносить його до звичайного порядку речей. Теїзм трактує чудо як атрибут божественного творіння, вбачає в ньому регулярність прояву Повноти буття. Чудеса закономірні, але їх закон - в іншому світі, не від світу цього [27].

Філософ релігії Р. Свінбурн у своїй невеликій праці *The Concept of Miracle* пропонує загальне визначення: «диво - це подія надзвичайного роду, викликана богом і яка має релігійне значення» [66, с. 1]. Далі він пояснює своє визначення частинами. Визначення (1) «події надзвичайного роду» залежить від того, що розуміється під "звичайними подіями». З XVII століття люди стали уявляти звичайний хід речей як регульований законами природи. З XVIII до початку XX століття вважали, що всі природні закони є універсальними. Проте після розвитку квантової теорії в цьому столітті фундаментальні природні закони стали розумітись як статистичні. Таким чином, по відношенню до природних закони, подія, яка суперечить їм або «порушує їх», виглядає подією «надзвичайного роду». Проте, існують також події надзвичайного роду, які відбуваються в досконалій відповідності з природними законами, проте вважаються чудесами - це надзвичайні збіги. Така вимога може послаблюватися тією обставиною, що подія, яка здається дивовижною, виявляється не обов'язково такою насправді. (2) «Подія, яку викликає бог» - щоб бути чудом, подія повинна бути викликана дією бога. Згідно з більш строгим визначенням - Богом авраамічних релігій, а не будь-яким богом. З цього визначення необхідно виводиться, що чудеса не можуть існувати без християнського Бога (отже, не можуть слугувати доказом його існування). Менш строгі визначення передбачає здатними до здійснення чуда певних агентів (в Біблії - ангелів, людей). (3) «Подія релігійного

значення»: диво повинне мати релігійне значення. В широкому розумінні: подія є чудо якщо це гарна подія, яка сприяє здійсненню божественного задуму у світі (напр., зцілення хворої людини за християнським поглядом). Іншим способом, за допомогою якого надзвичайна подія може підтвердити певну релігійну істину, може стати її символізація (Ісусове чудо насичення повторює в більшому масштабі подію, яку виконував пророк Єлисей, що у єврейському розумінні буде символізувати те, що Ісус - новий і більший Єлисей). Події, які не мають релігійного значення характеризуються скоріше як магічні чи психічні явища, а не як чудеса. Для деяких сучасних мислителів будь-яка подія великого релігійного значення є дивом. Таке визначення пропонується протестантським теологом Паулем Тілліхом. Окрім усіх зазначених вище визначень, «чудо» іноді використовується і у повсякденному значенні, не маючи на увазі певне релігійне значення [66, с. 1-11].

Визначення чуда знаходимо і у теологічній літературі. *The Oxford Dictionary of the Christian Church* визначає диво як «факт, даний сприйняттю. . . здійснений спеціальним втручанням Бога з релігійною метою, що виходить за межі звичайного порядку речей, який зазвичай іменується законом природи» [50, с. 1091]. Томас Г. Патер пропонує визначення: «надзвичайна подія, яка піддається сприйняттю почуттями, вироблена Богом у релігійному контексті як знак надприродного» [61]. Теологічне визначення дається і ван дер Лусом в *The Miracles of Jesus*: «Чудо - це пряме діяння Бога, в якому Він інтенційно відкриває людству нову спостережувану реальність, яка може бути повністю зрозумілою тільки вірою. У цій новій реальності Бог проголошує, поза і проти знаних законів порядку і закономірності в природі, Свою свободу, силу і любов» [71, с. 47]. Ван дер Лус наполягає на характеристиці чуда як «такого, що йде проти природи» як його передумови. [71, с. 67-69]. Більш деталізований вираз цієї точки зору наводить Френсіс Дж. Беквіт [46, с. 7]: «Диво - це божественне втручання, яке відбувається всупереч звичайному природному порядку речей в значимому історико-

релігійному контексті». Підхід В. Л. Крейга прагне уникнути концепцію чудес як «порушення законів природи», визначивши їх як «події, які лежать поза здійсненої спроможності природи», або як події, «які не можуть пояснені повністю зверненням до відповідних сил природи», або просто як події, які фізично чи природно неможливі [49]. Кі (Кее) у *Miracle in the Early Christian World* уточнює, що у єврейській Біблії «диво з'являється у двох основних формах: надзвичайні дії, які виконуються Богом Ізраїлю, майже завжди заради блага свого народу або задля перемоги їхніх ворогів; і вчинки, здійснені божественно обдарованими особами, які функціонують як Божі агенти» [56, с. 147].

Варто зазначити, що використовуваний сьогодні слов'янський термін, що позначає досліджуваний феномен – «чудо», а також латинський *mirabilia*, що походить від «*mirare*» - «дивувати», є вторинними, застосованими до явищ євангельських чудес і вкорінених завдяки перекладацькій традиції. Проте згідно дослідженням теологів, *mirabilia* як дещо, що дивує, є позначенням жанру: групуванням певних «історій, що викликають здивування / що дивують» [40, с. 492]. Теолог Клаус Бергер заперечує, що до «чуда» як феномена або «розповідей про чудо» можна застосовувати «жанрове поняття»; для нього це - лише «сучасний опис античного розуміння дійсності» [40, с. 492]. В самих ж Євангеліях та іудейських текстах, які з ними співставляються, немає єдиного поняття, яке б позначало «чудесні» події, натомість, знаходимо декілька понять: *δυνάμεις* (сила), *σημεῖα* (знамення), *τέρατα* («чудесні знамення»), *θαυμάσια* («дивуючі діяння») [40, с. 496; 47]. Ісус про свої чудеса, які здійснює, говорить як про свої «сили» (*δυνάμεις*). *Δυνάμεις* в значенні «прояв сили, чудо» вжито в Мк 6: 2,5; 9:39; Лк 10:13; 19:37; Мт 7:22; 11: 20-23; 13: 54,58; 14:2. Євангеліст Іоанн використовує *σημεῖον/σημεῖα* («знамення»), у синоптиків ж Ісус відкидає *σημεῖα* як спосіб власної легітимації. Тільки хибні месії і пророки творять *σημεῖα καὶ τέρατα*, щоб спокусити церкву (Мк 13:22 = Мт 24:24, пор. з 2 Фес 2:9). Ця формула була взята з Септуагінти. *Τέρασ* з Септуагінти абсолютно не

застосовується до Ісуса. Найчастіше ми знаходимо цю старозавітну формулу в Діяннях апостолів і двічі у Павла. Ці «знамення апостола» висловлюють передачу месіанської влади Ісуса його посланцям. [40, с. 473]. Ісус дійсно вважав, що може здійснювати θαυμάσια – «чудеса», «неможливе для людей» (Мт 21:15: противники Ісуса в Храмі бачать τὰ θαυμάσια ἃ ἐποίησεν (Вульгата: mirabilia)). У Септуагінті це слово ми знаходимо (поряд з рівнозначним θαυμαστός) особливо часто в Псалмах (бл. 30 разів), як таке, що вказує на Божі чудеса при створенні світу і в історії. В оповіданні з Ісусом це поняття виникає у зв'язку з тим, що він вимагає віри у всемогутність Бога.

Ні Старий, ані Новий Завіт не містять нічого, що могло б бути охарактеризовано як визначення чуда, в цій справі не допомагають навіть ранні єврейські тексти. Більш того, Старий Завіт використовує різні терміни. Божі чудеса є לרר («приборкувач», у сенсі Божих «могутніх вчинків», зустрічається в Повт закону 10:21; Єремія 33:3; 45:5; Пс 71:19; 106:21; Йов 5:9; 9:10) 37:5) אלה («чудесний», в основному вказує на Божі спасительні справи в минулому (Вихід 3:20; Йов 37:14), що не обов'язково означає порушення того, що ми називаємо "законами природи", але допомогу Бога у безнадійній ситуації, можливо, дуже «природним» способом), אהה («вагітна», зустрічається 79 разів у Старому Завіті в усіх історичних нашаруваннях), מרפאים («цілитель», зустрічається у Вих 4:21 коли Бог говорить до Мойсея про чудеса, які він повинен зробити в Єгипті; в Йоїлі 3:3 він вказує на явища в небі). Всі ці слова використовувалися по-різному протягом довгої історії єврейської традиції, і вони можуть включати речі, які зазвичай не охоплюються сучасними визначеннями дива. Таким чином, визначення не може ґрунтуватися на давніх термінах [57, с. 1-2].

Виявлення символічного аспекту у інтерпретаціях чудес вимагає попереднього визначення поняття символу. Релігія широко користується символічною мовою, тому розглянемо сутнісні ознаки символу та його особливості у зв'язку із релігією. Окрім релігієзнавства, поняття «символ» є

категорією й інших різних дисциплін (філософія, логіка, культурологія, теологія і т. д.).

У *Encyclopedia of Religion* [65, с. 8906] зазначено, що термін виник у грецькій мові. Середній іменник, *symbolon*, утворюється з дієслова *symbollein* (префікс *sun* + дієслово *ballein*), що має багато значень, але найменше він означає «скласти», «з'єднати» речі «разом», що було доведено в 1931 році Вальтером Мюрі. Філологічні міркування сперечаються також проти ідеї, згідно якої символ початково вказує на загальні асоціації між речами (цей сенс позначався б *symbolêma*, ця форма з'явилася доволі пізно). Іменники середнього роду з літерою омікрон, утворені з інших дієслів з «-ballein» позначають інструмент, за допомогою якого дія, яку позначає дієслово, здійснюється. Отже, якщо іменник насправді був виведений з сенсу «складати разом», це дало б сенс інструменту, який використовувався для об'єднання інших речей, і ця думка виявляється дивною у відношенні до вживання слова в давній час свого виникнення. Середній іменник у класичному періоді зазвичай позначав одну з двох половин навмисно зламаного матеріалу (наприклад, теракотової черепиці), які роздавалися між двома сторонами угоди, щоб забезпечити безпечну майбутню автентифікацію. Таким чином, один сенс дієслова *symbollein* чітко виділяється, враховуючи знання, отримані з філологічних паралелей, як найкраще пояснення свідчень відносно іменника. Дієслово має сенс «погоджувати», який позначає символ як інструмент, за допомогою якого домовленість досягається. [65, с. 8906]. Загальне уявлення є таким, що символ мислиться як щось, що позначає щось інше. Проте не тільки це спонукає назвати щось символом, на відміну від інших фігуративних термінів, таких як знак, фігура, метафора, образ, або алегорія та ін. Впродовж історії семіотики використовувалися різні визначення, проте існує певна послідовність у характеристиках, які вважаються специфічними для «символу» (грец. *symbolon*, пізніше лат. *symbolum*, італ. *simbolo*, нім. *Symbol*, франц. *symbole*). Ці визначальні ознаки надали ідеї особливе відношення до

релігії. У той час як різні об'єкти називалися символами (наприкл., символи в науках; в дипломатії і т. д.), велика частина символів з'являється в контекстах, які стосуються специфічно фігуративного позначення божественного. Зокрема, стосовно символу, на відміну від інших форм позначення, існує тенденція розуміння його як механізму представлення, репрезентації, що покладає трансцендентні реалії в матеріальні, збагненні форми, такі, які можна досягнути [65, с. 8906].

Згідно з енциклопедичним словником «Религиоведение» (2006 року видання) [45, с. 982 - 983], символи релігійні - предмети, дії, тексти, зображення, мовні формули, образи свідомості і т.д., які репрезентують релігійні значення і смисли, відмінні від власних властивостей і змісту. Символ відрізняється від простого знака (що вказує на об'єкт, що позначається), алегорії, метафори, емблеми. Він поєднує в собі поняття і образ, його зміст у всьому обсязі раціонально не вичерпується. Символ є полісемантичним, його інтерпретація досягається за допомогою герменевтичного аналізу. В ході історії, по мірі звершення історичних подій, розвитку громадської, групової, індивідуальної свідомості створюється можливість «вичерпування» смислів, які раніше не експлікувалися з колись сформуованих символів. Особливості символів релігійних передбачають вчинення свідомістю актів об'єктивування змісту, що мислиться, спрямованість на гіпостазовані істоти, атрибутизовані властивості, зв'язки та позначення їх. Носії релігійних значень і смислів представляють собою еквіваленти - те, що заміщує те, що символізується, утворюють релігійно-символічне середовище формування і функціонування відповідної свідомості, включаються у культ і відносини віруючих. Будь-яка релігійна система має власну сукупність символів, які за межами цієї системи такими не є. Релігійних символів безліч, найбільш загальними є ті, які представляють відповідну релігію. Також є символи певної конфесії, регіональні, етноконфесійні, символи певної спільноти, а також окремих персонажів, подій, перетворень і ін. Спеціальний зміст має слово «символ» в іменуванні

«Символ віри»: останній являє собою офіційно прийняту систему основних догматів віровчення [45, с. 982 - 983].

Відповідно до «Енциклопедії релігій» [9, с. 1166], символи релігійні - спосіб передачі релігійно значущої інформації шляхом складного впливу на естетичне сприйняття, асоціативне мислення і рефлексію. Широке застосування символіки в релігії, релігійної філософії та релігійно орієнтованому мистецтві спирається на властивості образу, що дозволяють формувати органічний зв'язок деяких сторін об'єкта і тим розкривати його сутність, невидиму через нескінченну багатосторонність об'єкта. Символ здавна сприймався як потужний засіб пізнання, про що говорить символічна природа найдавніших систем письма. У той же час символи релігійні володіють криптографічними властивостями, що допомагає приховати від «непосвячених» таємні аспекти вчення або культу. З релігійної точки зору предмети віри, будучи трансцендентними об'єктами, пізнання яких не можна звести до земного досвіду, найкраще можуть бути описані символічною мовою. Прийоми алегоричної інтерпретації релігійної літератури також відкривають можливості для побудови складних символічних картин, у тому числі цілих картин світу, відомих в історії філософії, містики (тлумачення Біблії Орігена), теургії, магії. Деякі символи для різних релігій є інваріантними, що представляє інтерес для історії і феноменології релігії. З одного боку, це має значення для питань про взаємні впливи релігій, з іншого - про наявність загальних релігійних уявлень (або архетипів), які виражаються за допомогою однакових символів. Дослідження в цьому напрямку (напр., М. Еліаде та його школа) стикаються з гетерогенністю смислів, початково закладених в пояснення релігійних символів, що здаються синонімічними (напр., знак чотириконечного «хреста» присутній у багатьох культурах і володіє несхожими між собою значеннями). Разом з тим релігійні символи мають властивість розвиватися і в розвитку можуть підкорювати своєму вихідному смислу зміст «споріднених» символів, що належать сусіднім культурам (напр., християнський хрест поступово інтегрував в себе,

крім головного значення - Голгофи воскреслого Христа, - значення «світового древа» і біблійного «Древа життя»). У сучасному релігієзнавстві вважається встановленим, що архетипічність релігійних символів, подібно інваріантності багатьох інших елементів людського мислення, сама по собі мало що пояснює в розвитку релігій [9, с. 1166].

Сутнісні ознаки символу виявляє філософія. Згідно «Всесвітній енциклопедії філософії» [28], символ (грец. *symbolon* - знак, пізнавальна прикмета; *symbollo* - з'єдную, зіштовхую, порівнюю) - в широкому сенсі поняття, яке фіксує здатність матеріальних речей, подій, чуттєвих образів виражати (в контексті соціокультурних аксіологічних шкал) ідеальні змісти, відмінні від їхнього безпосереднього чуттєво-тілесного буття. Символ має знакову природу, і йому притаманні усі властивості знака. Однак, услід за Гадамером, сутність символу є більшою, ніж вказування на те, чим він сам не є: символ не є лише найменування якої-небудь окремої частковості, він охоплює зв'язок цієї частковості їх множиною інших, підкорюючи цей зв'язок єдиному закону, принципу. Символ - самостійне виявлення реальності, яке володіє власною цінністю, в смислі та силі якої він, на відміну від знака, бере участь. Поєднуючи різні плани реальності в єдине ціле, символ створює свою власну багатшарову структуру, смислову перспективу, пояснення та розуміння якої вимагає від інтерпретатора роботи з кодами різного рівня. Множинність смислів свідчить не про релятивізм, але про схильність до відкритості та діалогу з тим, хто сприймає. Можливі різні трактовки понять «символ» і «символічне»: як окремий випадок знаковості в семіотиці (Ч. Пірс) - ця трактовка характерна для соціологів, антропологів, логіків, мистецтвознавців і т. д.; чи, навпаки, це прояв підсвідомих начал, які ніколи не можуть бути виражені як дещо визначене (архетипи Юнга); це також родова категорія, що охоплює всі форми культурної діяльності людини (Кассінер, Хосперс). В символі єдність культури досягається в принципі її конструювання: кожна символічна форма представляє певний спосіб сприйняття, за допомогою якого конституюється своя особлива сторона

«дійсного». У Кассіра, даючи найбільш широке розуміння символу, він - це "чуттєве втілення ідеального". Предметом інтересу є можливі типи вирішення внутрішньої напруги знаку (між тим, що означає і тим, що позначається), що по-різному реалізується як у відношенні символу до суб'єкта способу інтерпретації, який він прийняв, так і у відношенні символу до об'єкта, який він символізує. Енциклопедія відмічає, що релігійне поняття символу засноване на визнанні наявності спільних властивостей (аналогії) у символу та об'єкта з підкресленням неспівпадіння знакового вираження і значимого змісту. Багатозначність задає поняття символу в герменевтиці: для Рікера символом є будь-яка структура значення, де один смисл, прямий, первинний, буквальний, означає одночасно і інший смисл, непрямий, вторинний, інакомовний, який можна зрозуміти тільки через перший. В даному контексті інтерпретація - робота мислення, яка полягає в розшифровці смислу, що стоїть за очевидним смислом, у розкритті рівнів значення, що закладені в буквальному значенні. Багаторівнева структура символу послідовно збільшує дистанцію між тим, що означає і тим, що позначається, задаючи основні функції символу: експресивну, репрезентативну та смислову [28 с. 919 - 920].

За іншим філософським словником, символ (від. грец. *symbolon* - розпізнавальна прикмета) - універсальна категорія естетики, співвідноситься з категоріями художнього образу, з одного боку, і знака - з іншого; це образ, взятий в аспекті своєї знаковості, і знак, наділений невичерпною багатозначністю образу. Символ є образом, в якому присутній певний смисл, він злитий з образом, але не зводиться до нього. Переходячи в символ, смисл образу «просвічується» крізь, даний як смислова глибина, перспектива, яка вимагає нелегкої уваги. Смисл символу не можна дешифрувати простим зусиллям розуму, в нього треба «вжитися» - в цьому принципова відмінність від алегорії. В символ не можна «вкласти» значення і потім витягнути його; символ - образ, який «повинен бути зрозумілий як те, що він є, і лише завдяки цьому він зрозумілий як те, що він позначає» (Шеллінг). Відмінність

символу від знака в тому, що тим символ набагато змістовніший, чим більш він багатозначний, тоді як функціонуванню знака це шкодить. Зміст символу через смислові зчеплення, які опосередковують, в кінцевому рахунку щоразу пов'язане з цілісністю людського світу. Взагалі та обставина, що символ має «смысл» символізує наявність «смыслу» у буття, життя. Структура символу спрямована на те, щоб занурити кожне окреме явище в стихію «першопочатків» і дати через нього цілісний образ світу. У цьому спорідненість між символом і міфом. Символ і є міф, «знятий» (в гегелівському сенсі) розвитком культури. Від міфу символ успадкував його комунікативні функції. На відміну від алегорії, яку може дешифрувати і «чужий», по символу розпізнають і розуміють один одного «свої», «посвячені». Поєднуючи предмет і зміст, символ з'єднує одночасно і людей, які зрозуміли цей смысл. Смыслова структура символу багатосарова і розрахована на внутрішню роботу того, хто його сприймає. Смысл символу об'єктивно здійснює себе не як наявність, але як динамічна тенденція: він не даний, а заданий. Його не можна роз'яснити, звівши до однозначного формулювання, але лише співвіднівши з подальшими символічними зчепленнями, які підведуть його до більшої раціональної ясності, але не досягнуть чистих понять. Найточніший інтерпретуючий текст сам є вже нова символічна форма, яка вимагає інтерпретації в свою чергу. Тому тлумачення символу позбавлене формальної чіткості точних наук; його відмінність від них носить принциповий і змістовний характер. Смысл символу реально існує тільки всередині ситуації спілкування, діалогу: поглиблюючись в символ ми, розбираючи, одночасно дозволяємо його творцю апелювати до нас і ставати партнером нашої духовної роботи. Якщо річ дозволяє тільки розглядати себе, то символ й сам «дивиться» на нас [2, с. 390]. Суть символу буде втрачена, якщо закрити його нескінченну смыслову перспективу остаточним тлумаченням, що приписує певному шару реальності виключне право бути смыслом всіх смыслів [1, с. 510 - 511].

З огляду на поставлені задачі роботи у наступних розділах будуть розглянуті філософські і теологічні підходи до осмислення феномена чуда.

РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ТА ТЕОЛОГІЧНИЙ ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ СИМВОЛУ (ТЕОРІЇ М. ЕЛІАДЕ ТА П.ТІЛЛІХА)

Поняття символу та релігійного символу є неоднозначними та володіють багатьма характеристиками. Загально, символом може бути що завгодно: предмет, дія, текст, слово, образ свідомості, - дещо конкретне і визначене, що позначає дещо інше, - абстрактне і загальне; або ж символ є поняттям, яке позначає здатність матеріальних речей та чуттєвих образів виражати змісти, відмінні від їхнього безпосереднього буття.

Символ співвідноситься із рядом інших понять: знаком, метафорою, алегорією, образом, міфом, емблемою, тощо.

Сутнісною особливістю символу є його (одночасна) полісемантичність, багатовимірність представлення, його функціонування, які охоплюють зв'язки частковостей із множиною інших, підкорюючи їх єдиному принципу, таким чином створюючи власну багатопланову структуру. З цього випливає здатність символу охоплювати деяку комплексну реальність із навіть раціонально суперечливими компонентами, надаючи змогу структурувати, узгодити реальність. Багатозначність символу вимагає інтерпретації, включає асоціативне мислення та рефлексію; герменевтика включає виявлення смислу за очевидним, виділення багатьох рівнів значення. Зміст символу, який змінюється, вичерпується, збагачується, залежить від контексту, його не можна «вкласти» та «витягнути» з символу. Остаточне тлумачення та зведення сенсу до одного змушує символ до втрати сенсу взагалі. Здатність багатовимірного охоплення символу дозволяє йому функціонувати як засіб пізнання ідей, істин, реальності та відкриває силу символу здійснювати зміну у тому, хто його сприймає. Зокрема, особливо незамінний символ при охопленні релігійних істин, які трансцендують земний досвід.

Характеристики, специфічні для символу, надають йому особливе відношення до релігії – він слугує як фігуративне позначення божественного.

Концепція символу сформувалася у контексті езотеричних, містерійних релігій та ворожільних практик античності, й отримала розвиток надалі у теології, зокрема, містичній герменевтиці, та філософії.

У контексті релігії взаємодія матеріального та ідеального у символі двонаправлена: крім репрезентації трансцендуючого значення у відчуттєвій формі, символ також здатний освячувати матеріальне, виконувати функцію вмістилища божественної сили, викликати божественну присутність та відтворювати релігійний досвід.

Особливістю взаємодії свідомості зі змістом символів є тенденція до об'єктивації цього змісту, або заміна символом того, що символізується, виражаючи прагнення до сприйняття неловимого у більш відчутних формах.

У релігії символ працює як на периферійному рівні, так і на концептуальному, догматичному (наприклад, «хрест» як символ християнства та теологічний символ).

Чи не найбільш важливою та специфічно символічною особливістю є його криптографічна властивість: символ «укриває» та «розкриває» своє значення одночасно, розділяючи тих, хто взаємодіє із ним, на «посвячених» та «непосвячених», «своїх» та «чужих».

Окрім релігієзнавства та конфесійного осмислення, символ поняттям інших сфер; особливо внесок для розуміння феномену здійснюють філософські та психологічні дослідження. Теорії символізму можна диференціювати в залежності від факторів, які вважаються формуючими у процесі символізації (таких як традиція і конвенція, біологічні потреби і процеси, виникнення природних явищ, структура людської психіки, божественні ієрофанії і одкровення). Методологія вивчення символу передбачає включення герменевтики та історичне дослідження.

Теорія символу М. Еліаде. У роботі «Образи та символи» поняття «символ», «символіка» та «образ» використовуються взаємозамінно. Як

зазначає М. Еліаде у роботі «Образи і символи», символічний образ мислення невід’ємний від людської сутності, передує мові та описовому мисленню. Символ, міф, образ не є вигадками психіки, а виконують певні специфічні функції, а саме виявлення потаємних модальностей людської сутності. Їх вивчення сприяє розумінню людини «як такої», не залученої у потік історичної умовності. Аналізуючи людську сутність, релігієзнавець зазначав, що вона не зводиться до «тваринної» природи чи просто існування; навпаки, підноситься над нею, зокрема і за допомогою образів та символів - у духовний світ більш багатий, ніж межі історичної обумовленності. Підсвідоме є набагато більш філософічним, містичним, ніж свідоме життя й населене міфічними істотами, які виконують ті ж функції [43, с. 130]

М. Еліаде багато уваги приділяв визначенню особливостей образів та символів. Перевага образів полягає у здатності повідомляти більше, ніж можна виразити мовою, особливо аналітичного складу. Символ відображає деякі найбільш глибинні аспекти реальності, які не піддаються іншим способам осмислення. Образи включають у собі конкретну реальність, яку виражають, проте не зводяться до неї. Образ може бути витлумаченим одночасно на багато ладів. По цій причині пошук походження образів М. Еліаде вважає надуманою проблемою. Образи, в силу своєї структури, багатозначні, завдяки ним дух осягає глибинну реальність речей, оскільки сама реальність є багатозначною і проявляється у суперечливій формі і, отже, не може бути виражена за допомогою концепцій, понять. Таким чином, образ/символ є інструментом пізнання такої реальності і є істинний як такий, тобто як цілий пучок сенсів, а не одне з його значень чи одна з його багаточисленних площин застосування. Зведення образу до однієї з площин нищить його як інструмент пізнання. В площині діалектики образу всяке його одностороннє тлумачення є відхиленням від істини [43, с. 133]. Історія релігій має достатньо прикладів такої однобокої, помилкової інтерпретації символів.

Саме із образами/символами пов'язана здатність уяви. Володіти уявою означає користуватися, наслідувати, відтворювати, вводити у обіг внутрішнє багатство образів. Слово «уява» - «імагінація» споріднене із «*imago*» - «образ» - «представлення» та дієсловом «*imitor*» - «імітувати», «відтворювати», що відображає психологічну та духовну реальність. Уява сповнена символікою й живе архаїчними міфами та теологічними системами. Мати уяву означає бачити світ у всій його цілокупності, у відповідності до призначення образів - показу цілісної картини того, що дробиться у будь-якому понятті, концепції.

Вивчення символічних систем варто здійснювати у співробітництві із різними спеціальностями (психологія, філософська антропологія, етнографія, фольклористика, філологія тощо). Проте саме історик релігії більш ніж хто-небудь інший покликаний просувати вперед вивчення символів, адже його матеріали почерпнуті в самих витоках символічного мислення та більш повні.

Як зазначає румунський релігієзнавець, головною проблема - проблема тлумачення. Показати наочно що «означає» той чи інший символ можна за допомогою багаточисельних співставлень (текстів, обрядів, пам'ятників матеріальної культури), доводів. Суперечки з приводу законних меж герменевтичного тлумачення символів безплідні. Актуалізація символу не є механічною, а пов'язана з перепадами напруги суспільного життя, а у кінцевому рахунку - із космічними ритмами. Символічні системи є частиною самого життя, й будь-які їх аберації не є перепорою для їхнього герменевтичного осмислення. Символи можуть змінювати вигляд, проте зберігають свої функції. Символи сповнені сенсу, який зачіпає саму суть положення людини в світі. Символи та міфи складають частину людської сутності, без них неможлива ні одна по-справжньому екзистенціальна ситуація людини у Космосі [43, с. 138]. Значимість символу як форми пізнання не залежить від розуміння, компетентності того чи іншого індивіда;

він залишається цілісним та зберігає структуру. Автор, який використовує символ/образ, не здатний вичерпати значення своїх творів.

У роботі «Нариси порівняльного релігієзнавства» М. Еліаде демонструє зв'язок символу із релігійним на прикладі магіко-релігійних систем, зокрема магіко-релігійних предметів, які, він вважає, завжди є системами символічними [42, с. 397]. На прикладі магіко-релігійних каменів Еліаде демонструє те, як предмети отримують свій магіко-релігійний/священний характер та стають багатозначними та багатофункціональними завдяки структурі пов'язаного з ними символізму. (Релігійний) предмет є у тій мірі священним та значимим, у якій він передає той чи інший символічний смисл. Ще одним прикладом є перли, які об'єднують у собі магічне, медичне, поховальне застосування, об'єднуючи у собі символізм Місяця, жінки, плодючості, народження, води, - після того як людина усвідомила космологічну природу Місяця, води.

Символізм має здатність переміщуватися з об'єкта на об'єкт та змінюватися. Тобто символи переходять від одного божества до іншого в історії релігії. Символи виражають (або можуть виражати) деякі стани абсолютності, які перетворюються в конкретні предмети.

У своїй роботі М. Еліаде пов'язує явище (релігійного) символізму із явищем ієрофанії. У символі відбувається - триває і заміщується - ієрофанія. Еліаде вважає це головним значенням символу: його здатність здійснювати процес ієрофанізації і особливо бути іноді самому ієрофанією, що означає те, що він виявляє сакральну або космологічну реальність, яку ніщо інше розкрити не в змозі. Символи розширюють діалектику та сферу дії ієрофанії: дещо, що не освячене ієрофанією прямо, стає сакральним завдяки своїй приналежності до символу. Ієрофанія передбачає деякий розрив між профанним та сакральним в релігійному житті і необхідність його подолання; символізм ж має здатність підтримувати постійну єдність, зв'язок людини зі священним. Символ або заміщує собою відносини людини з сакральними предметами, або служить способом увійти у ці відносини. Існування

символізму - показник потреби людини розширити ієрофанізацію *ad infinitum*, знаходити способи долучатися до цієї ієрофанії і ототожнювати її з всім Всесвітом - це і є, на думку М. Еліаде, основна функція символів.

Інтерпретація символу може здійснюватись на різних рівнях; символ може проходити різні етапи: виродження, раціоналізації та інфантилізації, - по мірі того, як його інтерпретація опускається на все більш низькі рівні.

Інфантилізація: виродження сенсу «вченого» символізму при побутуванні його в нижчих соціальних шарах або ж сприйняття символу надто конкретно, по-дитячому, у відриві від цілісної змістовної системи. Окрім того, інфантилізація має місце коли символ постає або у якості заміни священного об'єкта, або як засіб встановлення зв'язку з цим об'єктом. Процес інфантилізації є способом продовжувати ієрофанії *ad infinitum*: шляхом вкладання священного у найбільш незначиму річ, а у кінцевому рахунку, - ціле у кожному з найбільш мілких частинок. Прагнення до цього виходить із властивості священного прагнути ототожнити себе з профанною реальністю, перетворити та освятити все творіння. Інфантилізації характерні автоматизм та навіть штучність. Цілісні та інфантилізовані символічні системи співіснують як у первісних, так і у розвинутих суспільствах і здійснюють важливу функцію - трансформувати предмет чи дію в «дещо інше», що постає профанному зору.

Природі символу у широкому сенсі відповідає те, що виступати у його ролі може що завгодно (і це значення допускається у сучасних етнології, історії релігії, філософії). Проте автентична природа та функція символів, на думку Еліаде, прояснюється в вивченні їх як продовжень ієрофаній та як форми одкровення. Цінність символу у тому, що він показує одночасно та цілісно те, що інші епіфанії показують частинами.

Як зазначає М. Еліаде, символи є узгодженими [42, с. 407]. Символи можуть укладатися у систему, переплітаючись у взаємопов'язаних численних ієрофаніях. Такий символізм (наприклад, водний) не буде ніде знаходити конкретного виразу, але його система буде присутня та розкриватися у

кожній ієрофанії. Всі ці значення будуть також присутні і у міфі та ритуалі. Кожна символічна система тяжіє до інтегрування та об'єднання в собі якомога більшого числа зон людського та космічного досвіду; кожен символ прагне ідентифікувати із собою якомога більше речей, ситуацій, способів існування. Безліч функцій символу мають одне джерело та ціль: знищити границі «фрагменту», який є людина в суспільстві та Космосі” і, оголюючи його сутність, з'єднати з ритмами природи та зробити людини частиною єдності Всесвіту. Ще називає це синтезуючою функцією. В будь-якому контексті символ розкриває єдність декількох зон реального. Символізм розкриває діалектику ієрофаній тим, що трансформує предмети у дещо інше, аніж те, що представляється профанному сприйняттю, перестаючи бути ізольованими фрагментами і стають частиною цілісної системи.

Річ, яка стає символом, прагне до єдності з Цілим, подібно до того, яка ієрофанія прагне втілити все сакральне, увібрати у себе всі проявлення священної сили. Символи об'єднують, уподібнюють один одному і ототожнюють різні рівні і реальності, які за всіма ознаками здаються несумісними. Поєднання не означає змішування: символізм дає можливість переміщуватись з одного рівня на інший, від одного способу існування до іншого, зв'язуючи їх воєдино, але ніколи не допускаючи їх злиття [42, с. 410]. Тяжіння «вмонтувати» ціле в єдину систему, зменшити багатоманіття речей, звести до єдиної «ситуації», але так, щоб зробити її якомога більш осмисленою.

Символізм робить це також постаючи як «мова», яку розуміють всі члени деякої общини та є позбавленим смислу для сторонніх, мовою, яка говорить одночасно про соціальне, «історичне», психологічне становище носія символу, про його стосунки з суспільством та Космосом, зв'язує його з ними й говорить їм ясно хто перед ними. На підставі цих властивостей символу Еліаде вважає, що можна стверджувати про наявність у символів власної логіки; у тому сенсі, що символи - будь-які і на будь-якому рівні -

відзначаються послідовністю та систематичністю (що виходить за рамки релігійної історії і встає в ряд філософських проблем) [42, с. 410].

У зв'язку із цим М. Еліаде також робить припущення, про загальні спільні риси підсвідомого із розумовою діяльністю (її імітацією) через здатність інфантилізації: повторювати ієрофанії механістично на будь-якому рівні аби уніфікувати явища та покінчити із різноманіттям у відповідності із прагненням розуму уніфікувати реальність.

Особливість символу - його здатність розкривати одразу безліч смислів на всіх рівнях реальності, і всі вони будуть представлені в ньому одночасно і зберігатимуться на самій периферії релігійного життя. Магічно-релігійний досвід дозволяє самій людині трансформуватися у символ. Людина перестає бути фрагментом і відчуває себе живим Космосом, зверненим до таких самих інших. Беручи участь в ритуалі, людина більше не відчуває те, що відбувається у світі як чуже; не забуває про своє існування, а навпаки - знаходить себе, починає розуміти себе, тому що ці міфи і ритуали представляють космічні реальності, які вона завдяки символу усвідомлює як реальності свого власного буття [42, с. 412].

У роботі «Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism» М. Еліаде пише, що значення для розуміння функцій символу для релігієзнавства мають дослідження психології та семантики. Проте процедура дослідження символізму істориком релігії не ідентична тій що у психолога, лінгвіста, соціолога [52, с. 88]. У цьому есе Еліаде пише про різницю між релігієзнавчим та теологічним дослідженням символу. Історик релігії займається специфічно релігійними символами: які пов'язані із релігійним досвідом чи релігійним розумінням світу. Теологія передбачає систематичну рефлексію над змістом релігійного досвіду, маючи цілком глибше розуміння стосунків між Богом та людиною. Вираження та концептуалізація релігійного досвіду, який прагне відкрити абсолютну реальність, вбудовані в історичний контекст; ці «вираження та формулювання» стають «історичними документами», які потім

досліджуються релігієзнавцем. Історик релігії застосовує емпіричний метод підходу: він намагається осмислити і значення релігійного феномену, і його історію; результати своїх пошуків він систематизує і рефлексує над структурою релігійних феноменів (робота феноменолога/ філософа релігії [52, с. 89] Теологія, головним чином, займається історичними релігіями та релігіями одкровення: іудаїзмом, християнством, ісламом, і тільки другорядним чином релігіями стародавніх Близького Сходу та Середземномор'я. Теологічне дослідження релігійного символізму необхідно включатиме скоріше вибрані документи з великих монотеїстичних релігій, аніж «примітивні» матеріали. А історик релігії має ціллю ознайомитись із якомога більшою кількістю релігій, особливо архаїчними та примітивними. Дослідження символізму, в тому числі релігійного, на думку Еліаде, іншими дисциплінами варте уваги та врахування істориком релігії, але саме йому належить роль остаточного аналізу та інтеграції.

Методологічні труднощі може викликати факт масивності свідчень про релігійні символи і пов'язані з цим нюанси, проблема вибору конкретних прикладів для дослідження. Дослідник повинен брати до уваги якомога більше варіантів значення, де відбувалися трансформації чи збагачення значення. Проте завдання історика релігії виконано, коли він зумів визначити функцію релігійного символізму загалом. Всі релігійні факти мають символічний характер, оскільки людина є *homo symbolicus*, і вся її діяльність включає символізм. «Всесвіт “проговорює», «виявляє себе» безпосередньо через символи, проте, об'єктивною мовою [52, с. 98]. Символ не є тільки рефлексією об'єктивної реальності. Він виявляє щось більш глибоке/грунтовне (*profound*) та базове.

Варто вказати на кілька ремарок, що розкривають основу релігійного символу. 1. Релігійні символи здатні виявляти модальність реального або структуру Всесвіту яка не є явною на рівні безпосереднього досвіду. 2. Символи є завжди релігійними, тому що вони вказують на щось реальне чи на структуру світу реальне - тобто, могутнє, значиме, живе, - еквівалентне

сакральному. 3. Сутнісною характеристикою символізму є його мультивалентність, його здатність виражати одночасно ряд значень, чия безперервність/послідовність не явна на площині безпосереднього досвіду. 4. Попередня здатність має важливий наслідок: символ, отже, здатний виявляти перспективу, у якій гетерогенні реальності сприятливі до артикуляції у ціле, або навіть до інтеграції у «систему» (дозволяє людині відкривати певну єдність світу і, в той же час, відкривати самому собі свою долю як інтегровану частину світу). 5. Мабуть найбільш важливою функцією релігійного символізму - це його здатність виражати (express) парадоксальні ситуації, або песні структури абсолютної (ultimate) реальності, які інакше невимовні (inexpressible). Так само можна зробити ремарку про здатність символів виражати суперечливі аспекти абсолютної реальності (не так, як, наприклад, теологічні концепції - *coincidentia oppositorum* Кузанського); завдяки символам людина здатна пережити антимонії, полярності як єдність, зловісні (sinister) аспекти космосу та богів як інтегральну частину реальності та сакральності. 6. Врешті, необхідно підкреслити екзистенційну цінність релігійного символізму: символ завжди націлений на реальність чи ситуацію, у якій задіяна людська екзистенція. Понад усе інше саме цей екзистенційний вимір відмічає та відрізняє символи від концепцій. Релігійний символ не тільки розкриває структуру реальності чи вимір екзистенції/існування (existence); тим самим він вносить значення у людське існування. Хто розуміє символ не тільки «відкривається об'єктивному світові, але водночас досягає успіху у виході зі своєї часної ситуації і досягненні розуміння універсального» [52, с. 98-103]

Варто також вказати, що М. Еліаде пише щодо «історії» символу, що розкривається в двох ракурсах: а) що символ сформувався в певний історичний момент і, отже, не міг існувати до того моменту; б) що цей символ був розповсюджений, починаючи з певного культурного центру, і що по цій причині його не слід вважати спонтанно пере-відкритим у всіх культурах, в яких його було знайдено.

Існують символи, що залежать від конкретних історичних ситуацій; щодо численних символів можна відстежити їх зв'язок із конкретними соціо-політичними ситуаціями, в конкретний історичний момент (наприклад, матриархат), але їх значно менше. Більшість релігійних символів виявляють Світ у своїй тотальності чи одну з його структур (ніч, вода, небеса, зірки, сезони, рослинність, темпоральні ритми, тваринність та інше), чи відсилають до ситуацій, що складають усе людське існування, тобто: факт, що людина смертна, є сексуальною істотою, і шукає «абсолютну реальність». Безвідносно до історії релігійного символу, його функція залишається такою ж самою. Також важливо підкреслити здатність символу збагачуватися у історії [52, с. 106].

Два важливих наслідки: 1) якщо в конкретний момент історії певний релігійний символ був здатний виразити чітко трансцендентне значення, справедливо можна допускати, що це значення, можливо, вже було смутно схоплено в більш ранню епоху. 2) для того аби розшифрувати символ, не тільки необхідно взяти до уваги усі його контексти, а, понад усе, необхідно рефлексувати над значеннями, які цей символ мав під час своєї «зрілості».

Символічна теорія П. Тілліха. У есе «The Religious Symbol» П. Тілліх зазначає, релігійний символ володіє загальними характеристиками символу. Базова характеристика символу - його інакомовна (figurative) якість. Ставлення до символу орієнтоване не на сам символ, а на те, що у ньому символізується. Те, що символізується може самим бути символом вищого рангу. Друга характеристика символу - його «сприйнятливість» (perceptibility): сутнісно невидиме, ідеальне чи трансцендентне робиться доступним сприйняттю и надається об'єктивності у символі. Третя і найбільш важлива характеристика - його вроджена сила, яка надає символу реальність. Ця характеристика є вирішальною для розрізнення символу та знаку, який внутрішньо безсилий. Знаки є замінними; символ же володіє необхідністю, його не можна змінити/замінити. Він може тільки зникнути,

коли втрачає внутрішню силу. Так само, символ не можна сконструювати, його можна тільки створити. Четверта характеристика - його прийнятність як така. Символ соціально вкорінений та підтримуваний: община впізнає себе у символі. Процеси становлення символом та його прийняття йдуть разом. Акт, за яким створюється символ, є соціальним. Спочатку він виникає в індивіді, але індивід не може створювати символи [70, с. 3-4].

Проте релігійний символ має й свої специфічні характеристики. Релігійні символи відрізняються від інших тим, що вони є репрезентацією того, що безумовно виходить за межі концептуальної сфери, вказують на кінцеву/абсолютну реальність (ultimate reality). Усі інші символи: позначають дещо, що також має несимволічне об'єктивне існування; або є формами, які дають вираження чому невидимому, що не має існування окрім як у своїх символах (як наукові концепції). Тільки завдяки формі символу такі нематеріальні/невловимі речі взагалі мають вираження. Ситуація сутнісно відмінна із релігійними символами. Вони виражають об'єкт, який за своєю природою трансцендує все у світі. Справжній символ вказує на об'єкт, який ніколи не стане об'єктом. Релігійні символи репрезентують трансцендентне, але не роблять його іманентним; не роблять Бога частиною емпіричного світу.

Тілліх подає власну класифікацію типів релігійних символів [70, с. 14-19]. Тілліх розрізняє два рівні. Перший - підтримуючий рівень: де релігійна об'єктивність встановлюється та яка базується в самій собі, - такі символи називаються «об'єктивні релігійні символи». Другий рівень - який підтримується першим та вказує на об'єкти іншого рівня, - «самотрансцендуючі символи». Символи першого рівня підрозділяються на декілька груп. Перша група - базовий рівень, включає світ божественних істот та «Вищу істоту» (Бог) та позначає репрезентації того, до чого у релігійному акті кінцево відсилаються. Безумовне, яке символи репрезентують, не є річчю, і символи є саме репрезентацією, яка не об'єктивує Безумовне. Ці репрезентації Безумовного також не є об'єктами, й

дискусія стосовно їх існування чи не-існування не є можливою. Слово «Бог» є символом та має подвійне значення: безумовне трансцендентне та об'єкт, який деяким чином наділений якостями та діями. Перше не образне та символічне, а друге - є таким і саме воно уявляється релігійною свідомістю як об'єкт. Поєднується те, що функціонує як репрезентація і ідея, що воно є тільки репрезентацією. Через хибну об'єктифікацію (objectification) існують чисельні неправильні вживання слова. Бог як об'єкт є репрезентацією реальності до якої кінцево відсилає релігійний акт. Другу групу складають характеристики природи та дій Бога. Тут Бог припускається як об'єкт, однак ці характеристики мають елемент образності. Релігійно та теологічно, цей факт виражається в усвідомленні того, що все знання про Бога має символічний характер. Проте це не означає, що ці твердження неправдиві чи що символи взаємозамінні. Справжні символи взагалі незамінні; і не надають об'єктивну реальність, але справжню усвідомленість. Отже, релігійна свідомість не ставить під сумнів можливість справжнього усвідомлення Бога. Критерієм істинності символу не може бути співставлення із реальністю, до якої він відсилає, оскільки ця реальність значно перевищує людське розуміння. Істинність символу залежить від його внутрішньої необхідності для символу-творчої свідомості. Сумніви щодо його істинності показують зміну в ментальності, нове ставлення до безумовного трансцендентного. Головний критерій: щоб Безумовне вловлювалося в ньому у своїй безумовності; символи, які цього не робить Тілліх називає демонічними.

Третя група представлена природними та історичними об'єктами, які включаються як святі об'єкти і стають релігійними символами - наприклад, історичні персоналії. Святість цих персоналій не має об'єктивності (не є емпіричною); вона є символом. Допоки вони вважаються символами, не мають об'єктивної реальності, а є символами, репрезентують присутність безумовного трансцендентного у емпіричному порядку; у такому сенсі правильно казати, що Христос чи Будда є символами. Проте вони водночас мають емпіричний, історичний аспект в чий символічне значення втягнуто і

їхня символічна сила залежить від цього факту. При цьому необхідно запобігати дегенерації цієї групи символів у хибні об'єктифікації. Постання та занепад символів - справа релігійної ментальності, а не наукової. До третьої групи належать також «вказуючі» символи. Це величезний клас знаків, об'єктів (хрест) та дій (культові жести) особливого значення які містять відсилання до релігійних об'єктів першого рівня і символізують релігійне ставлення. Другий рівень релігійних символів, «вказуючих символів», перехідний за характером: коли вони втрачають свою сакраментальну силу, вони дегенерують в «просто» символи. Справжній релігійний символ є об'єктивний символ.

Релігійні символи створюються в ході історичного процесу релігії. Релігійний критицизм ослаблює символ та зводить до статусу, який Тілліх називає "демонічним"; послаблені символи в кінцевому рахунку стають або знаками, або зникають. Науковий критицизм не має у собі могутності змусити релігійні символи зникнути. Коли науковий критицизм ефективний, веде до профанізації символів засобом викриття їх символічного характеру. Релігійна свідомість завжди протестує проти характеристики її об'єктів як символів. Нічого не зможе довести, що реальність можна, ба навіть треба охопити/осягнути у символі. Застосування концепції символу до об'єктів може сприйматися релігійною свідомістю як негація/заперечення їхньої реальності [70, с. 18-20].

Теорія (релігійних) символів Тілліха у роботі «Теологія культури» [34] виходить із його розуміння релігії і її відношення до культури, яка складається з та оперує символами. Теолог намагався створити універсальну теологію культури. Релігія - стан граничної зацікавленості; не обмежений якоюсь особливою сферою, а зачіпає кожен момент життя. Для Тілліха, релігійне і секулярне, по суті, - області нерозділені, але дійсність є такою, що вони прагнуть стати незалежними. Ця ситуація і створює трагічне становище людини, відчуження від істинного буття. Релігія як граничний інтерес є субстанція, що наділяє сенсом культуру, а культура - це сума форм, в яких

виражається основоположний інтерес релігії. Особливо це виражається у мові, використовуваному релігією для вираження духовного життя людини. Одна з функцій Церкви - відповідати на питання, закладені в самому існуванні людини, питання про його сенс, та показати людям поза Церквою, що символи, в яких самовиражається життя Церкви, представляють собою відповіді на питання, закладені в їх власному існуванні як людей.

Теорію символу Тілліх описує у розділі «Природа релігійної мови» [34, с. 273] у праці «Теологія культури», таким чином пов'язуючи поняття символу із релігійною мовою. Щодо поняття символу, він зазначає, ми маємо справу з плутаниною в мові теології та філософії та споріднених дисциплін через розширення застосування поняття. Існують абсолютно відмінні один від одного рівні реальності, які вимагають різних підходів та мов; не всі в реальності можуть бути досягнуті за допомогою наукової мови. Завдяки цьому проблема символів розглядається знову.

«Поняття символу Тілліх прояснює, виділивши п'ять етапів. Перший - співвідношення «символів і знаків». Перший крок у всякому проясненні сенсу символів полягає у відокремленні його від сенсу знаків. Тотожність символу та знаку наявна в одному відношенні: вони вказують на щось, що лежить поза ними самими; символ вказує на реальність, яку він представляє. Тут причина плутанини між знаками і символами. Фундаментальна відмінність між символом і знаком - це відмінність між участю в реальності і силі того, на що вони вказують, характерним для символу, знаки ж жодним чином не беруть участі в реальності. Можна виділити дві різні групи знаків: знаки, які називаються символами (математичні символи, невірно іменуються), і справжні символи. Мова також демонструє відмінність понять: слова в мові - це знаки сенсу, який вони висловлюють. Проте слова, які, отримавши додаткове значення, що виходить за межі того, на що вони вказують як знаки, стають символами. Знак стає символом коли вказує на дещо більше, ніж свій референт. Ці конотації виникають у певних ситуаціях, тому їх неможливо нічим замінити. Вони стають символами реальності, в

силі якої вони беруть участь [34, с. 274-275]. Функції символів. «Перша та основна функція - репрезентативна: символ представляє щось, що не є він сам, але в силі й соціальному значеннях чого він бере участь. Головна функція символу пояснює їх необхідність, - розкриття тих рівнів реальності, які приховані і не можуть бути зрозумілі іншим чином. Проте це «розкриття» - двояка функція: аби воно здійснилось необхідно розкрити ще рівні душі, рівні внутрішньої реальності, аби вони відповідали рівням зовнішньої реальності. З цього випливає, що одні символи не можна замінити іншими, бо кожен з них має особливу функцію, яка відповідає саме даному символу (наприклад, символічне слово «Бог»). У цьому відмінність символів від знаків, оскільки одні знаки завжди можуть бути замінені іншими. На відміну від знаків, символи народжуються і вмирають. Знаки ж можна свідомо ввести в ужиток та скасувати. Народжуються символи із того, що називають «колективним несвідомим», або «груповим несвідомим». Певна група визнає власне буття, яке їй відкрилося, в певному предметі, слові або в чомусь ще та схвалює його. Жоден символ не винаходиться навмисно. В момент, коли припиняє своє існування певна внутрішня ситуація тієї групи, яка пов'язує своє буття з цим символом, символ вмирає. Він більше нічого не «говорить» [34, с. 275-277]. Третій етап - природа релігійних символів. Релігійні символи діють так само, як інші. Проте вони розкривають глибинний вимір самої реальності, який є основою будь-якого іншого виміру, рівень самого-буття. Релігійні символи розкривають досвід глибинного виміру в людській душі, коли перестає виконувати цю функцію, - помирає; нові символи виникають коли змінюються відносини людини із граничною основою буття, тобто зі Священним. Отже, релігійні символи - це символи Священного, й беруть участь у святості Священного, але не тотожні йому. Абсолютно трансцендентне трансцендує усякий символ Священного. Людська свідомість виявляє тенденцію підмінити функцію репрезентації тотожності, внаслідок чого символи робляться ідолами; ідолопоклонство - абсолютизація символів до Священного. Релігійні символи виникають із безмежного матеріалу, який

дає нам реальність у часі і просторі, який пізнається з досвіду, відповідно до того, що все у світі ґрунтується на граничній основі буття. Це - ключ до надзвичайно заплутаної історії релігії. Все в реальності може виразити себе в якості символу особливого ставлення людського розуму до його власного граничної основи і змісту [34, с. 277-279]. Четвертий етап - рівні релігійних символів. Існує два основних рівня: трансцендентний, що знаходиться за межами емпіричної реальності, і іманентний рівень - знаходиться в межах зустрічі з реальністю. Головним символом трансцендентного рівня мав би бути Сам Бог. Проте Бог як символ передбачає два моменти: несимволічний елемент образу Бога, та той факт, що Він є вищим буттям, в якому в найбільш досконалому вигляді існує все, що ми маємо. Це означає, що цей символ є символом несимволічного у ідеї Бога, тобто «Самого-Буття». Однак людина у своєму ставленні до цього граничного повинна створювати символи, оскільки вони уможливають спілкування із Богом, представляючи його (символічно) особистістю, одночасно поєднуючи те, що нескінченно трансцендує людський досвід і те, що відповідає буттю людини як особистості. Другий елемент трансцендентного рівня - це якості, атрибути Бога: що Він - любов, милосердя, сила; всезнаючий, всюдисущий, всемогутній, - запозичені відомих та притаманних нам якостей. Їх не можна приписати Богу в буквальному сенсі. Одна з причин руйнування релігії в результаті неправильного розуміння її мови. Необхідно постійно підкреслювати символічний характер цих якостей. Третій елемент трансцендентного рівня пов'язаний з діями Бога, наприклад: «Він створив світ», «Він послав Свого сина». Тимчасові, каузальні та інші фрази також говорять про Бога символічно. Іманентний рівень - рівень явлення божественного в часі і просторі, зокрема, втілення божественного, присутнє як в язичництві, так і у християнстві. Другий елемент іманентного релігійного символізму - сакраментальний елемент. Сакраментальне - це якась реальність, що стає носієм Священного особливим чином і при особливих обставинах. Прикладом є Таємна Вечеря. Тілліх у цьому прикладі

відмічає негативне конфесійне сприйняття цього елемента як символічного, яке ставиться до цього як до зменшення його релігійного значення. Проти цього теолог підкреслює більшу значимість символічності, аніж буквального: в даному акті символи використовуються не в якості «тільки», а в якості того, що необхідно для наближення до відповідних вимірів реальності. Зневажливе ставлення до символічності відбувається внаслідок нерозрізнення його від знаку. Третій елемент іманентного рівня - знаки-символи, знаками, які (в процесі використання) стали символами: частини церковних будівель, свічки, хрест у всіх церквах, тощо [34, с. 279-282]. П'ятий та останній етап зачіпає істинність релігійних символів. Символи непідвладні емпіричній критиці з точки зору природничих наук або історичного дослідження, працюють не на тому рівні. Символи вмирають лише тоді, коли змінюється ситуація, в якій вони були створені. Один приклад - Свята Діва Марія - символ, який помер в протестантизмі, через те що змінилося ставлення людини до Бога. Символ може піддатися критиці лише виходячи з внутрішньої структури самого символу. Їх істинність визначається їх відповідністю релігійній ситуації, в якій вони створюються, а їх невідповідність іншій ситуації визначає їх неістинність [34, с. 282-284].

РОЗДІЛ 3

ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЧУДА В ХРИСТІЯНСТВІ: СИМВОЛІЧНИЙ АСПЕКТ

Оскільки наукове осмислення чудес у Європі розпочалося саме у філософії, розглянемо філософські інтерпретації чуда. Під поняттям чуда і чудес, що осмислювалось або критикувалось європейськими філософами, розумілись, головним чином, саме християнські поняття чуда, біблійні, а також зокрема - євангелські чудеса. До Нового часу вчення про чудо в межах європейської культури було справою теології. Філософське осмислення чуда розпочалося з прагнення відокремлення філософської рефлексії від одкровення. Одним з перших був філософ Б. Спіноза (1632-1704), який у своїй праці «Богословсько-політичний трактат» прагнув виявити внутрішню сутність релігії. Як пише Спіноза, все створене Богом є прекрасним. А оскільки це так, то чудо виявляється поправкою до ідеї, задуманої Богом. В такому разі чудо є умалінням божественного плану. Допустити чудо - допустити безглуздя всього плану. Згідно з Спінозою, теологічні трактовки чудесного є логічно безпідставними у спробі поєднання чудесного з ідеєю Бога. Тому теологічні практики є логічно безпідставними, адже підривають всемогутність Бога [32].

Англійський філософ Джон Локк (1632-1704) в праці «Рассуждение о чудесах» відштовхується від визначення чуда через божественне походження. Він дає визначення: «Чудо...є дія, що сприймається органами чуття, яке очевидець, в силу того, що воно вище його розуміння, і суперечить ходу речей, приймає за божественне діяння» [21]. Втім, Локк вважає, що чудо є доказом Божественної місії та, на його думку, є сенс говорити тільки про чудеса, здійснені Мойсеєм та Христом. Таким чином, перевага чудесного над розумінням очевидця свідчить не про порушення ходу речей, а тільки про перевагу сил Бога над силою людини. І оскільки все залежить від готовності очевидця визнати подію такою, що переважає його розуміння, то

чудо виявляється відносною подією: що для одної людини буде чудом, для іншою таким не буде. Для Локка, який обмежив себе проблематикою біблійних чудес, ангельське діяння означало дещо, що виглядає як чудо, але чудом не є [21].

Д. Юм (1711-1776) є прихильником лінії інтерпретації чуда як девіантного неприродного чи надприродного порушення законів природи, і його теорія є однією з найбільш обговорюваних серед філософів релігії. Юм в своїй роботі «Дослідження про людське пізнання» присвячує феномену чуда десятий розділ. Чудо за Юмом - це переступ закону природи, що здійснюється окремим волінням Божества або через посередництво якогось невидимого діяча; на його думку, навряд чи хто-небудь назве чудом подію, яка узгоджується з цими законами, коли тому, що сталося можна дати природне пояснення. Проблема полягає в тому, що свідчення про чудеса завжди переважають свідчення, на основі яких були виведені закони природи. Юм стверджує: «Чудо є порушення законів природи, а так як ці закони встановив твердий і незмінний досвід, то доказ, спрямований проти чуда, по самій природі факту настільки ж повний, наскільки може бути повним аргумент, заснований на досвіді. Чому більш ніж ймовірно, що всі люди повинні померти, що свинець не може сам собою висіти в повітрі, що вогонь знищує дерево і заливається водою? Тільки тому, що ці явища узгоджуються з законами природи і потрібне порушення цих законів або, іншими словами, чудо для того, щоб їм запобігти. Те, що відбувається згідно загальній течії природи, не вважається чудом... Природним висновком з усього сказаного є наступне (і це загальне правило, цілком гідне нашої уваги): ніяке свідчення не досить для встановлення чуда, крім такого, хибність якого була б великим чудом, ніж той факт, що воно прагне встановити» [44, с. 97-99]. Юм вважав, що всі релігії використовують історії про чудеса в якості підтвердження істинності своїх вірувань, при цьому доводячи, що якщо одна з релігій істинна, то всі інші неодмінно хибні. Чудеса кожної релігії, якщо приймати їх істинність, спростовують істинність інших релігій, а, отже, спростовують

достовірність їх чудес, таким чином здійснюючи взаємно руйнівну дію. Врешті Юм висновує, що справжнє чудо полягає в згоді людей відключення своєї раціональності для того, щоб зберегти вірність релігії [44].

Г.В.Ф. Гегель (1770-1831) у «Філософії історії», не заперечуючи християнську релігію, заперечує доказову силу чудесного: «Чудо означає, що перервався природний хід речей; але те, що називається природним ходом речей вельми відносно, наприклад дію магніту можна було б назвати чудом» [11, с. 345]. Окрім того, за Гегелем, чудеса є не вираженням Бога, а чимось неприродним. Визнати чудеса - припустити, що Бог в певні моменти втрачає абсолютну сутність, виявляючи обмеженість. Гегель, подібно до Спінози, показує самосуперечливість божественних чудес, адже така логіка підриває всемогутність бога. Показово, що у своїй ранній праці «Життя Ісуса» Гегель викидає всі розповіді про чудесні діяння Ісуса [12].

Критика релігії та міфології, розпочата світськими філософами в епоху Просвітництва, була спрямована не на теоретичне трактування чудес, а на їх фактичність, яка заперечувалась. В період романтизму ґрунтовною працею, присвяченою аналізу поняття «чуда», була робота Л. Фейєрбаха «Сутність християнства». Фейєрбах, згідно із своєю теорією про те, що Бог є виведеною назовні персоніфікованою сутністю людини, визначав чудеса як породження людських бажань. Чудо, за Фейєрбахом, є «реалізація природного, тобто людського, бажання надприродним способом» [36].

Французський філософ А. Бергсон (1859-1941) в його пізній роботі «Два джерела релігії й моралі» відмічає, що чудесною всяку подію робить не механізм її протікання, а значення, яке їй надається [4]. Поняття «випадку» («щасливого» чи «нешасливого») Анрі Бергсона в «Творчій еволюції» подібне до поняття чуда в розумінні як такої категорії, що протистоїть закономірності. Бергсон показує, що поняття «випадку» з'являється в західному мисленні тоді, коли необхідно виключити з кола причин деякої події чиєсь розумне втручання [5].

Продовженням визначення чуда як порушення законів є релятивізація чудесного, згідно з якою ми можемо вважати деякий факт чудесним тільки до тих пір, поки він не отримає наукове пояснення. Чудо - незвичайне природне явище, яке тимчасово є непояснюваним, але, отримавши пояснення, у перспективі може втратити статус чудесного. Найбільш детально цю тенденцію розвинув австрійський філософ Л. Вітгенштайн (1889-1951) в «Лекціях про етику», стверджуючи, що почуття чудесного не вловимо минуше та існує тільки на короткому часовому проміжку між першим подивом перед «небаченою» подією та початком роботи над її науковим поясненням; тобто, відчуття чудесного присутнє тільки до тих пір, поки наявне почуття подиву [10]. З цього випливає, що для того, щоб бачити чудеса, необхідно відмовитись від пошуку пояснень фактів.

Сучасний філософ С. Лем (1921-2006) в футурологічному трактаті «Сума технології» роздумує над питанням існування світу, який достовірно знає про існування «іншого» трансцендентного світу і тим, чи можуть чудеса служити надійними доказами існування реальності трансцендентності, на що відповідає негативно і вважає, що трансцендентне є виключно предметом віри і здогадок; чудеса розглядаються як факти, і, будучи такими, вони не підтверджують віру, а перетворюють її на знання, ставши предметами науки. Лем заперечував фактичне існування чудес. І трансцендентне, і чудесне можуть існувати лише коли люди перебувають в стані невизначеності [20, с. 443].

Чудо в контексті російської релігійної філософії. Інтерпретації чудес з позицій релігійної філософії в Росії ХХ ст. представляє собою приклад філософського підходу до чуда, який ґрунтується на релігійному світосприйнятті. Російський філософ В. Розанов розглядає чудо в статті «Чудесне в житті та історії». Мислитель приводить приклад з вивіскою. Для Розанова, робота механізму, яка відбувається без порушень законів природи, не може бути визнаною чудесною незалежно від її ролі в людському житті.

Розанов дає визначення поняттю «чудо»: «...Чудом називається вихід з області «prevoir», це зіткнення двох різних ниток фактів, наприклад пішохода і падіння вивіски, але якої-небудь ланки в одній і тій ж нитці подій» [30, с. 155]. Втручання Бога як причину чудесного Розанов залишає без уваги. Порушення природної закономірності, за Розановим, для констатації чудесного необхідне, і при цьому саме чудесне стосується не загальної оцінки всієї сукупності фактів, а лише одного того, що порушує закон, «надприродного» факту, через який весь ряд подій пішов у ненормальному, незвичайному напрямі [30].

Тлумачення чуда пропонує о. П. Флоренський. На відміну від Розанова, Флоренський нічого не каже про надприродність чудесного, проте для нього вирішальним стає питання походження чуда. В статті «Забобони і чудо» Флоренський пише, що чудо є будь-який факт дійсності, а також весь світ в цілому, що розглядаються як благі та такі, що витікають з благої сили, від волі Бога. В протилежність вірі в чудо існує марновірство, яке бачить факти як шкідливі та такі, що походять від диявола [30]. Флоренський каже не про надприродний, а про будь-який факт дійсності, що вони розглядаються як Боже чудо. Флоренський не просто постулює вплив Бога на світ, але фіксує віру в чудо та марновірство як можливі альтернативні пояснення одних і тих ж фактів. Таким чином, Флоренський ставить констатацію чудесного в залежність від схильності людини зв'язувати факти дійсності з Богом, тобто від людської інтерпретації. Здатність людини виявляти об'єктивний вплив Бога на світ і відповідно констатувати чудесне є цілком суб'єктивним. Чудо виникає тільки при готовності людини розглядати деякий факт як благий та від Бога. Відповідно, різниця чуда від не-чуда вивідна від суб'єктивного розгляду. За Флоренським деякі факти, з погляду деяких людей, можуть розглядатись як дії Бога або диявола [37].

Докладно досліджував феномен чуда російський філософ О. Ф. Лосев (1893-1988) у праці «Діалектика міфу». Тут він дає таке визначення: «Збіг емпіричної історії особистості, яка випадково протікає, з її ідеальним

завданням і є чудо» [22]. Про чудо можна вести мову тоді, коли події, які відбуваються, можна інтерпретувати як такі, що відповідають деякій ідеальній схемі, яка має для особистості важливий ціннісний характер; коли ми виявляємо, що факти укладаються в таку схему, тоді ми бачимо чудо. Теорія Лосєва веде полеміку з двома традиційними уявленнями, перше з яких стверджує, що чудо є втручанням вищої сили (Божественне походження чуда), друге - що чудо є порушенням законів природи, тобто є надприродним явищем. Погляд на чудо як на надприродний феномен передбачає розуміння його як явища, яке не відповідає нормі, в той час як Лосєв, навпаки, бачить у чуді відповідність, а саме відповідність деякому ідеалу. З одного боку, теорія Лосєва підтримує пояснення природи матеріальною причинністю, з іншої, показує незалежність чуда від матеріальної причинності, чудо може існувати, а теорія чуда розвиватися, не порушуючи науковий світогляд. Це демонструє приклад падіння каменю на голову людини, який наводить Лосєв. І падіння каменю згідно із законами механіки, і людина знаходилася на тому місці згідно деякій причинності. Але все ж таки незрозуміло, як пише Лосєв, чому так сталось. Для законів природи немає різниці, чи станеться ця подія і людина помре, чи ні; закони природи є абстрактно-механічними установами, і вони нічого не кажуть про реальну історію. «Явища, які цілковито точно витікають з системи світового механізму, можуть іноді бути набагато більшим дивом, ніж те, про що невідомо, якому механізму і яким законам природи воно слідує» [22, с. 220]. О. Лосєв вважає, що подія, яка відбувається згідно з законами природи, може бути чудесною по своєму смислу. Так, теорія Лосєва постає подібною до розуміння чудесного Бергсоном як події, яка стає чудесною завдяки наданню їй чудесного значення. Перетворення чуда в предмет наукового вивчення має на увазі пояснення чудесного природничо-науковими засобами. Теорія Лосєва обходить цю критику, оскільки Лосєв підходить до питання з точки зору гуманітарних наук, розглядає чудо як історичну подію, а виникнення історичних подій і не суперечить законам природничих наук, але й ніяк ними

не пояснюється. Оскільки в історії закономірності або не існують, або ще не встановлені, то практично і не існує «порушення природного ходу речей». Чудо і не-чудо відрізняються один від одного скоріше не як незвичайне від нормального, а як осмислене від безглузлого, значне від незначного. Чудесна подія в інтерпретації Лосєва є символічною подією.

Російський філософ С. С. Аверінцев в статті «Чудо» у своїй праці «Софія-Логос. Словарь» досліджує чудо в теїзмі. «Чудо (грец. θαῦμα, лат. *miraculum*) в світогляді теїзму, є зняття волею всемогутнього Бога-Творця покладених ним же законів природи, що зримо виявляє для людини владу Творця над творінням, що стоїть за світом речей» [3, с. 498]. Давньоєврейське *אוֹת* виражає ідею чуда як знака, «знамення», змістовного сповіщення, зверненого до людини (в лексиці Нового Завіту грецькі та латинські слова *σημεῖον* і *signum* в контекстах типу: «Ісус зробив безліч знамень»). Чудо, якщо розуміється як «знамення», входить до складу ідеї одкровення. І одкровення, і чудо суть, з точки зору теїзму, прориви з надприродного в природне, зі світу благодаті в світ природи. Вершителем такого чуда може бути тільки Бог. Якщо старозавітний пророк або християнський «чудотворець» викликає до буття чудо, то він, на відміну від шамана або мага, робить це «не від себе», «не своєю силою», а в самовіддачі Богу, в «слухняності». Здатність творити чудо є для теїзму вільний «дар» Бога; тому особистість теїстичного «чудотворця» майже байдужа. З іншого боку, якщо визнається, що сатана і його посланці (маги, лжепророки, антихрист) мають здатність переступати в своїх діях межі природного, то ця здатність розцінюється як брехлива підробка чудотворства, що виходить від Бога. Оскільки чудо є для теїзму символічна форма одкровення, будь-яка надприродна дія, що не несе такого змісту, має розумітись як пусте лже-чудо; в цьому сенсі не тільки чудо - критерій одкровення, а й одкровення - критерій чуда. Не «доводячи» істинність одкровення, а лише «засвідчуючи» його, чудо передбачає віру, яку воно підтверджує, вже бути наявною (Мт. 13:58; Лк. 16:31). Символічна форма чуда отримує в теїзмі свій сенс у контексті

загального парадоксу біблійної віри - парадоксу особистого Абсолюту. Всі чудеса Старого і Нового Завітів розташовані навколо центрального чуда, яке в них символічно конкретизується, - втручання нескінченного і безумовного в кінцеве і випадкове, сходження вічного в історично єдиноразове. Наприклад, важливо не те, що, за Біблією, води Червоного моря розступилися перед єврейським народом (Вих 14), а те, що Сам «Бог богів», «від віку Сущий», зробив справу групи людей Власною справою. Бог порушує логіку світопорядку, який Він ж і створив, щоб тут-і-тепер врятувати конкретно-одичну людину, в той час як загальний закон, за яким люди гинуть завжди-і-всюди, залишається не скасованим. З цієї точки зору ідея чуда навіть безвідносно до своєї емпіричної істинності або хибності сприймається суперечливою і відразливою: творячи чудо, Бог чинить непослідовно і неефективно, а дії людини, яка хоче змусити Бога чинити таке чудо для неї - видаються корисливими. В цілому сенс ідеї чуда в теїстичному світогляді залежить від двох передумов: свідомої чи несвідомої впевненості в тому, що конкретне «я» у відношенні до загального не є просто частина відносно до цілого, і віри в символічний сенс чуда. Так, хоча мета або результат євангельських зцілень мислиться насамперед як здоров'я зцілених, але за своїм змістом ніяк не зводиться до нього: самий жест зцілення чудом описується не тільки як милість, надана небагатьом, але як знак, поданий всім. Однак питання про внутрішній сенс концепту чуда не тотожне питанню про фактичну реальність подій, що зараховуються до цієї категорії [3].

РОЗДІЛ 4

СИМВОЛІЗМ В ТЕОЛОГІЧНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ЧУДЕС

Теолог Джон Мейер у своїх міркуваннях про чудеса і сучасний розум, звертається до позиції, створеної сучасною наукою і філософією: що це нерозумно і марно, не варте часу досліджувати питання про чудеса взагалі [58, с. 518]. Серед видатних філософських критиків чудес епохи розуму і Просвітництва він називає: Спінозу, Вольтера, Юма та інших. Він стверджує, що, хоча позиції Спінози та Юма все ще привертають увагу, конкретні аргументи, які вони використовують, сучасній освіченій людині здадуться, насправді, дещо застарілими [58, с. 519]. Вони відображають уявлення епохи розуму про фізичного всесвіту як замкнуту, механічну систему, керовану точними, вічними і незмінними законами, і Бог розглядався як верховний майстер, який створив фізичний всесвіт як машину. В межах такого уявлення, втручання у мудрий порядок, який сам Бог встановив, спростовувало б його всемогутність. Головна думка Мейера полягає в тому, що зрушення фізики ХХ ст. нагадують нам про те, що не тільки теологія, а й анти-теологія, не тільки аргументи на захист чудес, але й аргументи, які їх відкидають, частково залежать від специфічного, переважного для певного періоду цивілізації уявлення про фізичний всесвіт. Як тільки це уявлення зазнає змін, аргументи за і проти вимагають переформулювання [58, с. 520]. Друге спостереження Мейера стосується зневаги до тематики в академічних колах. Можливо, найвідоміше формулювання такого ставлення належить Рудольфу Бультману, яке довгий час домінувало в американських академічних колах [58, с. 520]. Але американська статистика, яку наводить Мейер, служить прикладом спростування низького відсотку віри в чудеса, включаючи серед опитуваних добре освічених представників [58, с. 520].

Перед тим як перейти до розгляду теологічних інтерпретацій євангельських чудес, а також їхнього символічного аспекту, розглянемо висвітлення чуда у біблійному новозавітньому наративі.

Біблейська енциклопедія Брокгауза зазначає, що найбільш частим запереченням проти чуда є те, що це було б неможливим порушенням "законів природи". Але з точки зору природничих наук на рахунок так званих "законів природи" неможливо остаточно встановити, чи враховані всі фактори в їх взаємодії. Відповідно до цього чудо не може вважатися експериментальним доказом існування Бога. Заперечення чуда виходить з філософського упередження або з незрозуміння того, що Біблія розглядає як чудо. Оскільки багато теологів походжують, що новозавітні чудеса мають паралелі з старозавітніми, тому варто розглянути, чим є чудо в Старому Завіті. Чудом в Старому Завіті є не тільки надзвичайні та незрозумілі явища, але також великим чудом Божим є створення і збереження світобудови. Оскільки влада Божа безмежна, Біблія не проводить відмінності між природними і надприродними подіями. Бог чудесно діє як звичайним, так і незвичайним чином, щоб відкрити людині Свою владу і славу. Його дії як в природі, так і в історії розглядаються як чудо, прикладами є Його допомога людям (Пс. 39: 6), втручання Бога в людську історію (3 М. 10: 1-7, 1 Цар. 6:19 і т. д.). Особливо багато чудес доводиться на періоди виходу з Єгипту і діяльність пророка Іллі: звільнення євреїв від влади Єгипту, перехід через Червоне море, насичення манною небесною, воскресіння мертвих і т.д. Перед настанням кінця часів відбудуться чудеса і знамення (Йоїл 2:30, Дії 2:19). Чудо в Новому Завіті отримує більш широкий погляд на його значення в контексті звістки про спасіння. Чудеса не тільки можливі, але і необхідні, щоб захистити від руйнівного впливу гріха світ, що відпав від Бога - це знак, який відкриває очі засліпленим людям. Чудо полягає не в тому, що сліпий знову стає зрячим, а в тому, що взагалі виявляється неприродність того, що він сліпий. Найбільше чудо - подолання «закону природи», тобто закону гріха і смерті законом духу життя «в Христі Ісусі» (Рим. 8: 2). Уособленням

дива є Сам Ісус Христос і Його втілення в людину (1 Тим. 3:16), головне чудо - Його воскресіння, виходячи з якого слід розглядати і розуміти всі чудеса в житті і діянні Ісуса, вони є наслідком вищого походження Ісуса. Чудесами Ісус пояснює і підкріплює Свою проповідь про близькість Царства Божого. Чудеса і віра взаємообумовлені. З одного боку, сама віра - це чудо, з іншого, Ісус не чинить чудеса там, де панує зневіра (Мт. 13:58). Чудеса досягають свого призначення, коли людина стверджується через них в вірі. Наприклад, хворого здатна зцілити тільки його віра (Мт. 15:28; Мк. 2: 5, 9:23). Невіруючому не допоможуть ніякі чудеса, скоріше, вони послужать йому в осуд (Мт. 11:23). Факт чуда піднімає питання того, чиєю владою воно здійснюється (Мт. 12:24): знамення та чудеса можуть бути помилковими, тому Ісус відмовляється підтверджувати Своє месіанство чудесами. Четверо євангелістів оповідають про 41 чудо, здійснених Ісусом: чудеса зцілення людей; вигнання бісів; три воскресіння мертвих; чудеса, пов'язані з природою: приборкання бурі, ходіння по морю, множення хлібів, перетворення води на вино, чудесний улов. Були спроби пояснити здійснені Ісусом чудеса з точки зору розуму або «природних причин». Але дослідження євангельських текстів дозволяють встановити, що чудеса є значною складовою цих повідомлень, і їх не можна викреслити з уявлень про Ісуса, не здійснюючи насильства над смисловими взаємозв'язками і не руйнуючи їх [24].

Про значення і місце чудес у біблійному, а зокрема новозавітньому наративі знаходимо у *Dictionary of Jesus and the Gospels* [47]. У біблійних дослідженнях словом «чудеса», як правило, позначають надприродні події, тобто події, які настільки виходять за рамки звичайного ходу речей, що можуть розглядатися як результат безпосередньої дії надприродних сил. В Євангеліях такі події відбуваються як прояв могутності Бога або безпосередньо, або за допомогою людей або надприродних посередників і відкривають або здійснюють Його задум про суд і порятунок. Прийнято обмежувати застосування терміна виключно до надприродних подій.

Словник поділяє розповіді про чудеса на ті, що відображають індивідуальне чудо і «традиційні оповідання про чудеса», останні в синоптичних Євангеліях виявляють близьку схожість. Лише насичення 5 тисяч, ходіння по воді, зцілення сина царедворця, описані Іоанном, мають паралелі в синоптичних Євангеліях, а єдине чудо, що згадується у всіх чотирьох Євангеліях - насичення 5-4 тисяч. Автори синоптичних Євангелій розглядають чудеса Ісуса як *dynameis*, «прояви сили». В четвертому Євангелії використовується слово *simeia* («знамення»), а в синоптичних Євангеліях воно жодного разу не застосовується до чудес Ісуса. Навпаки, знамення вимагають противники Ісуса (Мр. 8:11 пар.), а в майбутньому лжехристи неправдиві творитимуть «чудеса і знамення» (Мр. 13:22; Мт 24:24). У синоптичних Євангеліях чудеса Ісуса тісно пов'язані з проголошуванням Ним пришествя Царства Божого. Іменник *pistis* («віра») і дієслово *pisteuein* («вірити») в синоптичних оповіданнях виступають як необхідна умова отримання чудесної допомоги, в четвертому Євангелії ж *pistis* виявляється ідеальним результатом чуда. Існує думка про те, що кожен євангеліст розумів і використовував у своєму наративі чудо по-різному. Євангеліє від Марка містить найбільшу кількість розповідей про чудеса і вважається найдавнішим текстом, на який спиралась і позичали повідомлення інші Євангелія, із синоптичної традиції обмежимось прикладом відображення чуда в Євангелії від Марка. При інтерпретації Марка вчені виявляють взаємозв'язок між темами так званої месіанської таємниці і роллю чудес Ісуса в Євангелії в цілому. Зіставлення віршів Марка 1:21-27, 1:14-15 і 1:39 демонструє, що Ісус постійно вчив і проголошував Царство Небесне в різних синагогах, виганяючи при цьому бісів. Отже, Марк (а також Матвій і Лука) розглядає чудеса як передвістя Царства Божого, що наближається. Як і інші синоптики, Марк вважає *pistis* («віру») необхідною передумовою для сприйняття чуда [37]. Марк посилює зв'язок між вірою і боротьбою: доказом *pistis* стає прагнення до чуда, яке наштовхується на якусь перешкоду і її долає (Мк 2:4-5; 5:27-34; 7:27-29; і ін.). Слово «знамення» зі служінням Ісуса

Марк пов'язує в негативному контексті, враховуючи відмову Ісуса надавати знамення (Мр. 8:12). Застосований термін *dynameis* відображає уявлення Марка про Ісуса як про сильного, сповненого духу Сина Божого (Мк 1:7-8, 10; 3:27; 5:1-8). Серед дослідників Нового Завіту досягнуто практично одноставної згоди щодо того, що Ісус дійсно здійснював діяння, що сприймалися Ним самим і Його сучасниками як чудотворні зцілення і екзорцизм. Ця думка ґрунтується, в першу чергу, на декількох висловлюваннях Ісуса, які після перевірки на відповідність загальноприйнятим критеріям автентичності були визнані справжніми висловлюваннями Ісуса (Мт. 12:27 пар. Лк. 11:20; Мр. 3:23; Лк. 13:32; Мт. 11:4-6 пар. Лк. 7: 22-23; Мт. 13: 16-17 пар. Лк. 10: 23-24); діяльність Ісуса - вигнання бісів і зцілення - зафіксована в будь-якому шарі матеріалу Євангелій (Q*, Марк, М*, L*, Іоанн) і в різних літературних формах; згадується Ісус як екзорцист і цілитель також за межами раннього християнства, в «магічних папірусах» і в колах пізнього іудаїзму; історичний аналіз підтверджує високу ймовірність зцілень і вигнання бісів, що відбувалися Ісусом [37]. Майже всі дослідники визнають, що Ісус бачив безпосередній зв'язок між вчинюваними Ним чудесами і проголошуваним Ним настанням Царства Божого. Можна припустити есхатологічну підставу для так званих природних чудес. Всі три дива з їжею (насичення 5 тисяч і 4 тисяч, перетворення води на вино в Кані) віщують месіанський бенкет (Іс. 25: 6-9; Мт 8:11 пар.), відрізняються достатком хліба - есхатологічний еквівалент чуда з манною. Чуда Ісуса стверджують особистість Ісуса як есхатологічне знаряддя Бога, Месію. До I століття н.е. принаймні частина іудеїв розглядала Мойсея і події ери Виходу як прототип Месії і рятівних подій Його царювання. Не пізніше моменту написання Діань Ісус сприймався як пророк, про якого говориться в передбаченні, подібний до Мойсея (5 М. 18:15, 18 пор. Дії 3:22-23; 7:37) і Його чудеса сприймалися як «знамення», типологічно схожі з тими, які здійснював Мойсей (Дії 2:22) [47].

Згідно з думкою авторів «Ісус і іудаїзм» [40, с. 497], найбільш значима роль чуда спостерігається в Євангелії від Іоанна, а Mercer Commentary on the Bible вважає це Євангеліє дуже символічним [38, с. 1059], тому розглянемо також його. Чудеса грають найважливішу роль в Іоанна, оскільки саме в цій області стають ясними відмінності концепції Іоанна. Чудеса Ісуса поміщені в контекст єдиного великого чуда, втілення Логосу (Ін 1:14). Четверте Євангеліє повідомляє, що Ісус зробив безліч чудес за час свого служіння, але розповідає тільки про сім. У число власного матеріалу входять чотири чуда: перетворення води на вино, зцілення паралізованого у купальні в Віфезді, зцілення сліпонародженого, воскресіння Лазаря. Ісус у Іоанна відрізняється надприродним знанням таємного. Розповіді про чудеса схожі з розповідями синоптичної традиції: присутні чудеса зцілення, диво «дар» і воскресіння, проте зображення їх у Іоанна помітно відрізняється. У синоптиків чудеса Ісуса зазвичай іменуються *dynameis*, «діяння сили», Іоанн, натомість, постійно називає їх *semeia*, «знамення». У той час як у синоптиків *dynameis* пов'язані з проголошенням Царства Божого і явищем його в словах і діяннях Ісуса, у Іоанна *semeia* спрямовані на пробудження віри в Ісуса як в Христа, Сина Божого (Ін 20:30-31). «Знамення» є сама суть чудес у Іоанна, бо вони виявляють справжню суть Ісуса, а саме, що Він - Єдинородний Син Божий, який зійшов з небес на землю. Серед знамень Іоанна не згадується екзорцизм. Відносно віри наголос ставиться на надії, що саме повідомлення про чудеса пробудить віру (Ін 20:30-31). Четверте Євангеліє засуджує вимогу знамень як підстави віри (Ін 4:48; 6:30; 20:24-29) [47, с. 559 - 560].

Варто погодитись із думкою теологів М. Хенгеля та А. М. Швемер [40, с. 496], яка полягає в тому, що здатність Ісуса творити «дива» практично не піддавалась сумніву в стародавньому світі навіть його противниками. Ця ситуація починає змінюватися тільки в XVII столітті, коли чудеса піддаються радикальній раціоналістичній критиці, зразками якої праці філософів Нового часу, розглянуті у попередньому розділі. Однак така критика була присутня і

у теологічних колах. Яскравим прикладом слугують роботи Д. Ф. Штрауса, які здійснили значний вплив у теологічній традиції і до якого звертаються інші теологи у цьому розділі.

У праці «Життя Ісуса, оброблене для німецького народу» Д. Ф. Штраус відмовляється від можливості чуда, оскільки вважає, що йому неможливо дати критичне пояснення. На його думку, чудеса насправді мають природні причини (тому вони лише здаються чудесами), і вони зафіксовані в Біблії. Бог є джерелом природних законів, і саме тому, оскільки чудо ці закони порушує, вони є ворожими волі Божій. Розповіді про чудеса уклали перші християни для пояснення звістки Ісуса більш зрозумілою мовою, якою для натовпу є чудесна мова. Все, що повідомлене в Євангеліях про Ісуса має міфічну основу, відповідно, розповіді про чудеса також є міфами. Тому ці знання повідомляють тільки те, що Ісус насправді не робив: не чинив нічого надзвичайного, надлюдського, не передбачав власну смерть, воскресіння. Проте, міф про Ісуса Христа не з'явився б, якби не було реального Ісуса. Штраус не визнає божественності Ісуса Христа, але, на його думку, особу Ісуса Христа треба тлумачити символічно, як здійснення абсолютної ідеї, абсолютного Духу (в гегелівському сенсі) [64].

В ліберальному німецькому протестантизмі також наявним було негативне ставлення до чудесного. У школі Бультмана це проявилось в тому, що замість звичайного Wunder використовувалося поняття Mirakel, надаючи чудесам зневажливий сенс [40, с. 497]. На думку М. Хенгеля та А. М. Швемер, відразу до чудесного негативно позначилася на дослідженні найбільш раннього джерела - Євангелія від Марка, включаючи оцінку його історичності [40, с. 497].

Протестантський теолог Р. Бультман (1884 – 1976) здійснив спробу розв'язати питання чуда шляхом відкидання фактичної реальності чуда, запропонувавши проект «деміфологізації» євангельської керігми, спрямований на те, щоб зберегти зміст оповідань про чудотворство Ісуса Христа, відмовившись від прийняття їх як повідомлень фактичних. Також і

на думку Бультмана, новозавітня картина світу і мова - міфічні, а тому недостовірні для сучасної людини з науковим світоглядом. Неможливо змушувати раціональну людину вірити міфічній мові і в цьому немає потреби: новозавітня звістка містить істину, незалежну від міфологічної об'єктивізації, яка сама по собі не містить нічого специфічно християнського. Тому Бультман запроваджує критичний підхід до новозавітньої картини світу: можливо сповідувати положення Нового Завіту лише у випадку, якщо відділити істину від міфічних уявлень, за допомогою яких вона виражена. Для людини з науковим світосприйняттям хвороби і зцілення мають природні причини, проте, при намаганні врятувати історичність, пояснюючи "чудеса" впливом нервових розладів, гіпнозу, навіювання і т.п., вони лише спростовуються як чудеса. Пояснення Нового Завіту науково-природничими засобами і викидання міфологічного змісту з новозавітньої Звістки є неприпустимим. Таким чином, виходячи з власного бачення міфу, Бультман стверджує: «...новозавітню міфологію варто запитувати не про об'єктивуючий зміст її уявлень, а про розуміння екзистенції, що висловлюється в цих уявленнях... про істинність цього розуміння... яку стверджує віра, яка зовсім не повинна бути намертво прив'язана до світу символів і понять Нового Завіту» [9]. Отже, для збереження новозавітного провіщення необхідно його деміфологізувати. У критичній теології XIX ст., пише Бультман, проводилися спроби деміфологізації, але так, як не слід: усуненням міфології, разом з якою усувалася й керигма. Бультман ж завдання вбачає не в усуненні, а інтерпретації міфології Нового завіту, за критерій беручи не сучасний світогляд, а розуміння екзистенції, яке властиве часу Нового завіту, міфологія якого базується на єврейській апокаліптиці та гностичному міфі про спасіння. Як попередні спроби деміфологізації Бультман виділяє алегоричний спосіб тлумачення, який проходить крізь всю історію Церкви; усунення міфологічних понять характерне для "ліберальної" теології (популярної у кінці XIX - початку XX ст.), яка суттєвими виділяла тільки релігійні та нравні ідеї. Вищою мірою таке сприйняття Святого письма

втілюється у «Біблії Джеффсона», яку, на нашу думку, доречно згадати у цьому контексті. Видана у 1895 році, вона представляє собою книгу, скомпільовану з різних уривків Нового завіту, а саме - нравних повчань, є раціоналістичним описом життя Ісуса Христа і не містить описів чудес [54; 8, с. 23]. На думку Бультмана ж, Новий Завіт сповіщає Ісуса не як вчителя, а саме як вирішальну особистість для події спасіння. Водночас, деміфологізація Бультмана, натомість, не означає заперечення історичності міфологем. Так, Ісус Христос є і міфічним образом, і історичною особою. Смысл міфологічної мови постає в вираженні значимості історичного образу Ісуса та Його долі. Чудеса воскресіння і вознесіння теологом визнаються справжніми і визначаються історичними подіями, вираженими міфічною мовою для підкреслення значимості цієї події для людства. Воскресіння означає віру в рятувальний смысл події хреста. Таким чином, відносно чудес і взагалі Писання не потрібно ставити питання їх легітимності, людина має лише обрати повірити в їх смысл чи ні. Так міфологія перетворюється з чудесної, надприродної події, на історичну в часі і просторі. Саме неможливість довести ці події захищає християнську Звістку від докорів в міфологічності [8].

М. Хенгель і А-М. Швемер звертаються до дослідження Р. Бультмана вважаючи, що він відіграв провідну роль у формуванні невірної оцінки та історичної локалізації розповідей про чудеса. Вони вважають, що жорстка форма і постійні стилістичні елементи в історіях зцілень обумовлені не стільки усною традицією і творчою фантазією громади, скільки внутрішньою необхідністю розповіді про ті чи інші предмети, і це не виключає їхньої співвіднесеності з реальними подіями [40, с. 487]. Сучасне розрізнення, внесене в євангельські тексти, навряд чи адекватно відображає античне розуміння чуда. Занадто наближене до нашої «картині світу», воно не охоплює проблематики євангельських оповідань. «Міфічний» світ у переказі про діяння Ісуса, ми не можемо просто заперечувати і «деміфологізувати», бо цим ми позбавляємо себе можливості його розуміти [40, с. 491].

Протестантський теолог Пауль Тілліх (1886-1965) у середині ХХ ст. припустив, що власне релігійне значення чуда є першочерговим і його втручання у раціональну структуру реальності не є обов'язковим для того, аби чуда бути чудом: «справжнім дивом є, перш за все, подія, яка є дивовижною, незвичною, приголомшливою, і водночас не суперечить раціональній структурі реальності. По-друге, це подія, яка вказує на таємницю буття, виражаючи своє відношення до нас певним чином. По-третє, це подія, яка сприймається як знак в екстатичному досвіді. Тільки якщо ці умови виконуються, можна говорити про справжнє диво» [69, с. 128-31].

Поміж праць сучасних теологів існує певне погодження у ряді дослідницьких висновків, які дозволяють зрозуміти сутність феномена євангельського чуда в час його виникнення.

(1) Фактичність чудес. Всі наступні автори погоджуються на основному факті: Ісус творив чудеса, збирав натовпи людей, обіцяв царство грішникам [31, с. 205; 32; 21]. Хенгель та Швемер пишуть про те, що сам по собі «історичний факт» чуда неможливо ні довести, ні пояснити. Проте, на відміну від ХІХ ст., сьогодні багато хто готовий визнати, що Ісус справді здійснював чудесні зцілення. Автори вважають, що майже всі розповіді про чудеса мають конкретну основу в вчинках Ісуса і далі формувалися або під впливом старозавітних мотивів (наприклад, чудес Ілії та Єлисея у випадку з історіями про насичення безлічі людей), або в результаті візіонерських вражень учнів; можливі запозичення мотивів [40, с. 505]. Мейер вважає, що судження про те, чи діяв Бог безпосередньо і здійснив чудо чи ні - відноситься до сфер філософії або теології [58, с. 514].

(2) Чудесні діяння тісно пов'язані з проповіддю Христа. Сандерс вважає є природньо припустити, що чудеса та включення грішників внутрішньо пов'язані між собою із уявленням Ісуса про "царство" та свою місію [31, с. 205]. Сандерс надає певний загальний ряд думок щодо того, як

саме вони пов'язані: 1) екзорцизми є знаменнями царства; 2) прощення грішників як одна з есхатологічних обіцянок в іудаїзмі і *присутність* Царства Божого (напр., так у Хенгеля та Швемер: «сам Ісус, учні та синоптичний переказ розуміли його «сильні справи» (чудеса) як знаки Царства Божого, що настає в його служінні, і одночасно як знаки його месіанства» [40, с. 505] на їхню думку, це підтверджується усіма авторами Євангелій [40, с. 472]); 3) Ісус сам бачив в своїх діях проявлення присутності царства; 4) Ісус був в першу чергу вчителем. Проте з факту чудес, на думку дослідника, ми не можемо дізнатися про те, що думав про себе Ісус і ким його вважали його послідовники. Немає підстав припускати, що Марк чи будь-який інший з євангелістів знав фактичний взаємозв'язок між славою Ісуса, його цілями, цілительством та проповіддю. На його думку, є межі, за які ми не можемо проникнути: і те, що сам Ісус думав про свою цілительську діяльність. Це було б можливо, якби була встановлена його мотивація [31, с. 208]. Пагола, наприклад, впевнений, що такою мотивацією діяльності Ісуса є співчутлива любов «Бога, який зцілює» [26, с. 143]. На його ж думку, факт з'язаності зцілень із проповіддю відрізняло Ісуса від всіх інших цілителей [26]. Дослідники погоджуються на тому, що не слід відділяти оповідання про чудеса від самого Ісуса [26; 31; 40; 41; 58].

(3) Розповіді про чудеса підкреслюють образ Ісуса як Месії-чудотворця, відсилали до його месіанської влади. Особливо розуміються чудеса як знаки месіанства в понятті *σημείον* в Євангелії від Іоанна [40, с. 505]. Сандерс ж вважає великою помилкою розповсюджене припущення про те, що в іудаїзмі екзорцизми з необхідністю мають на увазі есхатон і есхатологічного Месію. Чудеса Ісуса надто різноманітні, щоб надавати надто велику вагу відповідності між ними та цим пророцтвом; і наступна єврейська література не свідчить про те, що євреї звично дивилися на чудеса як на знамення грядущого кінця часів [31, с. 213].

(4) Всі дослідники відмічають той факт, що Ісус Христос відмовляв на прохання/вимогу здійснити чудо (для власної легітимації; в першу чергу саме

«знамення») і що це має значення [31; 38 с. 473; 26]. Легітимації потребують пророки, цілителі, Бог ж творить свою справу коли забажає і у свій час, і тим, що творить, і так являє Хто Він є для тих, «хто бачить» [48]. Ісус, коли його просили про зцілення, робив це на своїх умовах [58, с. 940]. В церкві пізнішої епохи ситуація змінилася: знаки апостола повинні служити в тому числі і його легітимації, а «чудесне» покарання Богом супротивників грає чималу роль [40, с. 496]. Пагола вважає, що зцілення Ісуса є знаком Божого милосердя [26]. Сандерс зазначає, що за часів Ісуса це було звичайно, що есхатологічних пророків просили про знамення (Мойсей зрозумів, що слово Бога дійсно від Бога завдяки знаменням; він ж намагається переконати фараона, використовуючи «знамення»; ці знамення були відкинуті фараоном як «фокуси та магічні представлення» (13:3) отже чудеса не могли бути переконливими самі по собі) [31, с. 222].

(5) Віра і чудо взаємно обумовлені: віра служить передумовою чудесного зцілення, а невіра і сумніви карають самі себе тим, що унеможливають чудо [40, с. 482]. Ісус у своїй діяльності спочатку перевіряє віру, починає з «оживлення» віри хворих [26, с. 152], по відношенню до яких робить чудо і тільки по вірі звершується зцілення [40, с. 484; 21]. Коли такої довіри не вистачає, зцілення не втілюється в життя (Мк 6: 5-6). Здійснене зцілення приписується вірі зціленого (Мк 5:34; 10:52): «Віра твоя спасла тебе». Віра має безпосереднє відношення до процесу одужання (всієї особистості): Ісус не зцілює, щоб пробудити віру, а, навпаки, просить віри, щоб зцілення стало можливо, допомагає хворим прийняти Бога всередині свого хворобливого досвіду, працює в «серці» хворого [26, с. 152]. З чудесами пов'язаний мотив «маловір'я» (ὀλιγόπιστοι). Це грецьке слово, яке є християнським неологізмом, має іудейсько-фарисейську основу: воно зустрічається в ранньораввіністичному тлумаченні стосовно поведінки Ізраїлю біля Червоного моря і під час блукання в пустелі як сумнів в Божій турботі та силі чуда. Новозавітне поняття, відповідно, має таке ж значення. [40, с. 484]. Віра у зв'язку з чудом є амбівалентною. Це яскраво

підкреслюється у Євангелії від Іоанна, маючи навіть негативний відтінок: віра, що виникає піддією чудес, може бути оманливою та нестійкою (Ін 12:37-40) [40, с. 480]. В дуалістичному світі часу Ісуса Христа чудо було зовсім неоднозначним, доказом влади Бога воно було тільки для того, хто готовий був розуміти його таким чином; вважалося, що чудеса можуть виявитись і справою диявола та його бісів, викликані обманом; Мойсей, створюючи «знамення» в Єгипті, мав єгипетських опонентів; синоптичний апокаліпсис описує наявність «лжечудес» в «останні часи» [40, с. 497].

(6) У стародавньому середземноморському світі більшість людей охоче визнавали можливість і реальність чудес [58, с. 511]. Здатність Ісуса творити «чудеса» практично не піддавалася сумніву, в тому числі його противниками [40, с. 496]. Ісус також далеко не був єдиним чудотворцем. Тодішнє іудейство дає приклади інших «харизматичних» діячів і «чудотворців» (Ханіна бен Доса (середина I ст. По Р.Х.), Хоні Ха-Меагель, «Начертатель кругов» (позднехасмонејская епоха)) [26; 31; 40; 41]. Багато дослідників порівнює діяльність їхню та Ісуса і повідомляють нам, що вони абсолютно відрізнялися. Ці чудотворці діяли, головним чином, за допомогою наполегливих молитов, і ми не знайдемо у них будь-якого есхатологічного обґрунтування. Щодо діяльності Ісуса, ми не чуємо нічого про молитву або заклинання, він тільки наказує власним словом зцілення або вигнання бісів, зцілює дотиком і застосуванням слини; до нього торкаються і зцілюються (жінка, яка страждала кровотечею); у Матвія Ісус зцілює виключно словом [40, с. 486]. Сандерс, посилаючись на Іосифа Флавія (Древн. VIII, 2:5), відмічає, що євреї були особливо обізнані в екзорцизмі; у Старому Завіті міститься ряд текстів з аналогічними зціленнями (4 Цар 5:1-4, ср. Мк 1:40 - 45; 4 Цар 4:32-37; ср. Мк 5:21-43) [31, с. 211]. Натомість, більшість здійснених Ісусом чудес: зцілення сліпих, хромих, глухих та німих, - є зціленнями, які фактично не мали прецедента в його культурі [26, с. 211]. Але все ж чудеса Ісуса були достатньо звичайні, різноманітні, розповсюджені серед праведників, претендентів на месіанство, магів та у храмах [26].

Першохристиянство пізніше також претендує на «чудесну» діяльність, подібно до самого Ісуса (Діяння апостолів) [40, с. 478]. Вплив християнського переказу про чудеса засвідчено в древній церкві багаторазово і дуже по-різному [40, с. 500].

(7) Дослідники коментують і вже вкорінене у західній думці уявлення про чудо як про "наси́льство над законами природи". Існує принципова відмінність, що ґрунтується на іншій «картині світу» й іншому «образі Бога»: палестинське іудейство і першохристиянство не знають ні сучасного поняття природи (слово φύσις (природа) у євангелістів не зустрічається), не мають й уявлення про незмінні «зако́ни природи». Для них весь живий та неживий світ - це творіння Боже і сфера, де панує Бог. Принцип, відображений як в Старому, так і в Новому Завіті, полягає в тому, що для Бога «немає нічого неможливого», все творіння безумовно підкоряється волі Бога. [40, с. 492 - 493]. Теолог Мейер у своєму визначенні чуда також уникає це поширене визначення чуда як події, що переступає, порушує, або суперечить «законам природи». Він виходить з того, що поняття «природа» або «закон природи» є слизьким, маючи різні визначення у різних філософіях навіть у греко-римській період, не кажучи вже про сучасну філософію. Філософська ідея про те, що плавний потік «природи» регулюється іманентними законами, не знаходить прямої паралелі в переважній більшості книг Старого Завіту, написаних на івриті. Починаючи з першої глави Буття, створений світ виникає з і постійно тяжіє до хаосу [58, с. 513]. Тільки творча сила Бога, а не «природні» закони, утримує світ від повернення у безлад. Бог покладає закони своїм створінням; ці закони не впливають «природно» із сутності істот. За традицією Старого Завіту природа розуміється саме як «творіння», вона не є самодостатньою реальністю, що керується відповідно до певних внутрішньоприта́манних їй незмінних законів, а також не ототожнюється із самим Богом. Мейер вважає вартим уникати поняття «природи» з його словником значень, щоб не накладати на іудео-

християнське чудо поняття стародавнього стоїцизму чи платонізму, концепцій середньовічної схоластики чи XVII і XVIII століть [58, с. 513].

(8) Синоптичне «оповідання про чудеса» має іудейсько-палестинський фон [40, с. 484] та старозавітне коріння. Хенгель та Швемер наполягають на тому, що чудесні оповідання та мотиви Євангелій, разом із своїми значеннями, не були синкретичним вторинним продуктом християнства, що поширилося в язичницькому греко-римському світі. Вони з самого початку входили в проповідь ранньої церкви і природно зв'язувалися з особистістю Ісуса, за змістом вони явно пов'язані з Палестиною та Сирією [40, с. 503]. Справедливим буде твердження, що існує одностайне погодження про зв'язок та паралелі новозавітного оповідання (і зокрема про чудеса) із старозавітнім.

(9) Дослідники вважають за історичний факт те, що сучасники вважали Ісуса великим лікарем, цілителем та екзорцистом, найбільше враження він справляв саме як такий, менш - як проповідник [26; 31; 40, с. 472; 41; 58; Пагола називає ще Кроссана, Тайсенна, Венхема, Парро, Твелфтри, Блэкберна]. Це підтверджується незалежно одного від одного всіма авторами Євангелій, які також свідчать про те, що діяльність Ісуса та його проповідь - не віддільні. В першу чергу це відноситься до «узагальнень» (сумаріїв) чудесних оповідань, що говорять про зцілення та екзорцизми [26; 31; 40, с. 472]. Слава Ісуса як чудотворця і екзорциста повинна була бути надзвичайною, оскільки протягом довгого часу існували маги та заклинателі, які, не маючи відношення до християнського середовища, використовували для заклинань і вигнань бісів його ім'я [26; 31; 40; 41]. Вплив Ісуса на біснுவатих здійснював набагато більш приголомшуюче враження, ніж його цілительство. Хтось бачив в ньому небезпеку і звинувачував його в тому, що він «одержимий» злим духом і служить Веелзевулу [26]. Люди сприймали Ісуса як вчителя, але, можливо, більшою мірою як пророка, який зцілює владою Духа Божого (Сандерс вважає, що ні в якому разі не можна вважати Ісуса лише вчителем [31, с. 225]). Його дії, можливо, пробуджували спогади

про Ілля і Єлисея (Ілля воскресив сина бідної вдови, якій до того чудесним чином давав їжу; Єлисей - чудо множення хлібів і зцілення Наамана) [26]. Тим не менш, категоризація Ісуса просто як «пророка», «раббі» або «вчителя мудрості» недостатня для того, щоб зрозуміти діяльність, а також [40] місіонерську претензію Ісуса. Серед дослідників персоналії Ісуса існує й порівняння його із магом (М. Сміт та Р Макмален), Сандерс вважає його правомірним [31, с. 220 - 221]. Науковці піднімають питання чи існують підстави значно розрізнявати чудеса, приписані Ісусу в Євангеліях, та магичну практику, яка широко відображена у греко-римських працях, включаючи магичні папіруси і популярні романи [58, с. 511]. Хенгель та Швемер, натомість, стверджують, що, відповідно до точки зору ряду дослідників, неможливим є зарахування Ісуса до магів: «...всі чудесні історії Євангелій, які виникли ще в 1 столітті, і чисельністю, і змістом демонструють дивовижно своєрідний характер» [40, с. 490]. Приєднується до цієї точки зору Пагола, відмічаючи спосіб діяльності Ісуса: він ніколи не намагався маніпулювати невидимими силами, як це робили маги [26]. Дослідники задаються питанням щодо того, що було первинним: виявлена Ісусом у себе здатність до цілительства чи проповідь. Сандерс вважає природним припустити першість виявленності здатності, а також те, що Ісус здійснював чудеса, які в нього виходили [31]. Пагола стверджує, що відповідь на таке питання ніколи не буде можливо надати [26]. На думку Сандерса, взагалі, чудес самих по собі недостатньо, щоб сказати, до якого «релігійного» «типу» належав Ісус. Неможливо сказати, як про себе думав Ісус та що пропонував своїй аудиторії [316, с. 220 - 221, 224 - 225].

Сучасні теологи також всі звертаються до проблематики значення, яке мали чудеса у час діяльності Ісуса. Щодо цього існує ряд поглядів.

Е. П. Сандерс значення чудес вивчає звернувши увагу на тих, до кого вони були звернені: одержимих, хворих, неповноцінних та грішників [31, с. 205]. На думку теолога, дізнатися про те, що сам Ісус думав про свою

цілительську діяльність є межі, є за межою, за яку ми не можемо проникнути. Дізнатися про це було б можливо, якби була встановлена мотивація Ісуса здійснювати чудеса. сам автор вважає, що найприроднішим є припустити, що Ісус спочатку відкрив у собі здатність до цілительства (і здійснював ті чудеса, які в нього виходили), а потім додав до них певну проповідь, можливо, щоб удостоверити свою місію і себе як її носія. Тим не менш, щодо мотивації Сандерс надає опис цікавої версії Харвея (Harvey, *Jesus and the Constraints of History*) [31, с. 209-213], на думку якого екзорцизми (чудеса, яким він “надавав перевагу”), спокуси Ісуса говорять про зв’язок із світом злих духів, що граничить з двозначністю. Це узгоджується з чудесами, передбаченими в Ісайї; проте, згідно з Harvey, екзорцизми не пов’язані з есхатонном, як стверджують інші теологи, але вказують на *полегшення*, яке пов’язане з наступленням нової епохи. Адже, як він зазначає, одержимість бісами не була частиною світогляду Ісайї, але в іудаїзмі першого століття вона сприймалась як частина того, що ускладнює життя людини; тому і чудеса зцілення, і екзорцизми вказують на наступлення нової епохи. Таким чином, чудеса демонструють, що обмеженості людського достоїнства в часи правління Бога будуть усунені [31, с. 210]. За часів Ісуса це було звичайно, що есхатологічних пророків просили про знамення [31, с. 222]. Теолог проводить цікаве порівняння з прикладом Февди (який згаданий у Йосифа Флавія), який претендував на месіанство. Февда обіцяв, знамення нагадували про Вихід та перемогу і напевне мислились як есхатологічні. Обіцяні ними знамення, поза сумнівом, мали своєю ціллю довести, що вони були тими, за кого себе видавали, і що Бог дійсно діяв через них. Вони пропонувались як знаки царства - не тому, що чудеса самі по собі вказували на есхатон, а завдяки подіям, про які вони нагадували. Мали ціллю довести, що той, хто їх дає - говорить правду і діє владою, даною від Бога. Через цей приклад Сандерс пропонує побачити євангельську ситуацію. Ісус відмовляє проханням про знамення, але на питання Іоанна Хрестителя в якості відповіді вказує на знамення, які здійснює. Ця перикопа показує природність апеляції

до знамень з ціллю пересвідчення [31, с. 222 - 223]. Таким чином, саме значення чудес, а не саме по собі їх здійснення свідчить про божественність Ісуса Христа, що є основоположним вченням християнства. Хоча самі по собі чудеса не містять вказівки про своє значення, цілком розумно припустити, що послідовники Ісуса, а можливо і він сам, бачили в них свідоцтво його статусу як істинного представника Бога [31, с. 224].

Теолог Дж. Мейер у своєму дослідженні значення чудес дає власне розуміння чуда: чудо - це (1) незвичайне, вражаюче або надзвичайне явище, яке принципово сприймається будь-яким зацікавленим і неупередженим спостерігачем, (2) якому не знаходиться ніякого розумного пояснення в межах людських здатностей або в інших відомих силах які діють у нашому світі в часі і просторі (і саме тому ця подія настільки вражаючи), і (3) є результатом особливої Божої дії, який здійснює те, чого не може зробити жодна людська сила. Мейер уникає поширене визначення чуда як події, що порушує або суперечить «законам природи» з причин, описаних раніше в цьому розділі. Сутністю чуда є те, що єдино-можливою і адекватною причиною і поясненням події здається особлива дія Бога, який єдиний з цього здатний. Питання про Божу дію зазвичай виникає тому, що надзвичайна подія відбувається в деякому релігійному контексті, що надає певне релігійне значення або мету цій події (наприклад, виступає символ спасіння, яке Бог пропонує своєму народу) і часто передбачає участь деякої людини-релігійного діяча [58, с. 512]. Мейер пропонує структуру чудесних оповідань в Євангелії, вона складається з трьох елементів (1) постановки проблеми (відкриття обставин, потреба і прохання), (2) власне чудо (Ісус відповідає на потребу), і (3) підсумкова реакція (визнання дійсності дива, віра в чудотворця) [58, с. 934]. Розглянемо дослідження значення чуда цим теологом на прикладі його аналізу чуда перетворення води в вино, яка оповідається лише в Євангелії від Іоанна. Згідно з вище описанною структурою чудесного оповідання, Мейер відмічає певний патерн у здійсненні чуда: хтось прохає про чудо і спочатку, здається, Ісус відмовляє

цьому проханню; запитувач наполягає на своєму проханні і врешті решт Ісус, відповідаючи на наполегливу віру, приймає прохання, але кожного разу у більш дивовижний спосіб, ніж запитувач міг собі уявити. Таким чином Ісус прояснює, що коли він відповідає на прохання чудом, він робить це на своїх умовах, у свій час, з щедрістю понад міру, яку запитувача не міг очікувати, і із особливою теологічною символічністю, яка набагато перевищує первісний намір запитувача [58, с. 940]. Так відбувається в Канському чуді перетворення води у вино: Ісус відповідає на прохання, але з надмірним даром прекрасного вина, що символізує прорив у нинішній момент останнього часу який переповнений вином месіанського банкету і таким чином виходить за рамки ритуальних інститутів іудаїзму, що символізовані водою очищення, яке перетворилося на вино [58, с. 940 - 941]. Чудо воскресіння Лазаря, яке відбувається за такою ж схемою, символізує власну смерть Ісуса, яка скоро має відбутися, та його воскресіння, так само як і Ісусову силу надавати вічне життя усім, хто вірує, як у теперішньому, так і в Останній День [58, с. 941]. Євангелію від Іоанна притаманне зображення фізичної реальності (в даному випадку, надлишкове постачання хорошого вина на весільному бенкеті) символізує вищу, духовну, есхатологічну реальність. Не треба шукати далеко в Старому Завіті (СЗ), щоб зрозуміти символізм. Так само як вино у достатку під час жнив (кінець року) є природним символом «радість в кінці», так і природно, що пророки СЗ використовували образи вина у достатку, щоб символізувати радість «останніх днів», коли Яхве трансформує грішний стан свого народу (Амос 9: 13-14; Іс. 25: 6-7; Єр 2-14). Те ж саме можна знайти й в псевдоепіграфії СЗ, включаючи дохристиянський уривок у 1 Єноха 10:19. Крім того, сирійський апокаліпсис Баруха, написаний близько в той же час, що і Четверте Євангеліє, містить розлогі описи величезного достатку вина, доступного в останній час (2 Апок. Бар. 29:5). Окрім цієї теми, ми також знаходимо відповідний образ Яхве як чоловіка Ізраїлю, що радіє своїй нареченій на весільному банкеті [58, с. 942] останнього часу (Іс 54:4-8; 62:4-5). У подібних

пророчих уривках СЗ завжди Яхве зображується як наречений або чоловік Ізраїля, а не якась людська «месіанська» фігура (Осія 1-2; Єр 2:2; 3:1-12; Єзек 16). 23) - таким чином саме в Новому Завіті (НЗ) ми знаходимо месіанську фігуру Ісуса, яка зайняла місце Яхве як наречений народу Божого в останні дні. Книга Одкровення описує радість «весільному святу Агнця [вбитого і воскреслого Ісуса]» (Об'явл. 19: 9). Відповідно, наречена Агнця - це церква, яка закликає свого нареченого (Ісуса Агнця) прийти (19: 7; 22:17). Аналогічно, у своїй притчі про мудрих і нерозумних дів (Матвій 25: 1-13) Матвій представляє Ісуса як нареченого, що приходить до свого народу у Судний день. Матвій також перетворює притчу з джерела Q про великий бенкет (пор. Лука 14: 15-24) на есхатологічний весільний банкет, який Бог Цар влаштовує для свого сина (Мт. 22: 1-14). Рання метафора про радісне весілля була перетворена християнською традицією на згадку про присутність, а потім відсутність Ісуса-нареченого через його страсті та смерть (Марк 2: 19-20). Послання до ефесян, не використовуючи точного терміну «наречений», робить союз Христа і його церкви архетипом і прикладом любові між чоловіком і дружиною в християнському шлюбі (Еф 5, 22-33). Отже, у I столітті відбувається перенесення зображень нареченого з Яхве на Месію і стає частиною християнської теології. Переважна кількість уривків, де Ісус є прямо називається нареченим або згадується на весіллі належить до другого християнського покоління (до Єфесян, Матвій, Об'явлення і Євангеліє від Іоанна) [58, с. 942-43]. Теолог підкреслює і ряд інших деталей, які стосуються символізму Канського чуда [58, с. 943 - 950]. Врешті дослідник доходить висновку, що це чудо перетворення води у вино може в кінцевому рахунку символізувати заміщення іудаїзму християнством [58, с. 945]. Ця полемічна тема має смисл у контексті періоду кінця I століття, коли церква Іоанна, яка початково належала й вийшла з іудейської синагоги, зазнала травматичного розриву із іудаїзмом і тепер формує свою власну нову відокремлену ідентичність [58, с. 945].

Теолог Джеральд Борчерт стверджує, що дуже символічним є Євангеліє від Іоанна [48, с. 1059]. Він називає приклади символізму, поміж яких також і описані Іоанном чудеса. Чудеса вплетені в смислову канву усього Євангелія. Євангеліє від Іоанна організовується відповідно до циклів, які мають своїм ключем Пасху, і Канський цикл - один з них, що включає в себе чудо перетворення води у вино [48, с. 1043]. Все Євангеліє написано з точки зору того, як Ісус сповнив очікування Старого Завіту [48, с. 1044]. Досягаючи мети свого послання, євангеліст переплітає багато великих тем (символічних образів): бачити, вірити, знати, світло, темрява, життя, смерть, істина, година, знаки, суд, любов, «Я є», свобода, хліб, вода і безліч інших [48, с. 1045]. У оповіданні про чудо перетворення води в вино (2: 5-12) євангеліст відображає, що інцидент служив знаком (σημείον) для учнів, в якому вони бачили щось більше, ніж воду і вино, і це призвело до відданості (1049). Цей перший Канський знак разом з другим (зцілення сина чиновника, 4:46-54) слугує як *inclusio*: перша історія ідентифікує роль знаків у вірі (2:11), а друга наполягає на новому рівні віри, що ставить під сумнів саму необхідність знаків (4:48). Чудеса в Іоанна символічно відсилають до дій Старого Завіту та їхніх значень. Перетин моря (Ін 6: 1-71 мотив Песах і Виходу) і прихід людей до самотнього схилу сформував ідеальну картину для роздумів про Ісуса і Вихід. Відповідно, у цій главі зв'язок чудесного насичення та контролю над морем порівнюється з досвідом Мойсея в пустелі. Євангеліст оголошує, що це був час Пасхи. У розгортанні тексту, після перетину Тіверіадського моря, Ісус зображений сидячим на гірській стороні, що викликає асоціації з стародавнім розпорядником божественної мудрості, а також з досвідом Мойсея на г. Синай. В історії насичення (6: 1-13) ресурсів (5 хлібів та дві висушені риби) було недостатньо, щоб нагодувати натовп Проте для Ісуса цього було достатньо, і коли діяв він - усі були у достатку (всього продуктів сім - символічне число). Залишків учні (можливо, синонімічні до Дванадцятьох) зібрали 12 кошиків хліба. Число 12 символічне для Божого народу. Ця історія мала настільки важливе значення для ранніх

християн, що це єдине чудо, про яке йдеться у всіх чотирьох Євангеліях. У свідомості євреїв, що очікують Месію, цей акт викликав месіанські надії людей (6:14-15): Ісус мав бути довгоочікуваним пророком, подібним до Мойсея (Повт закону 18:15; Ін 1:21). Перикопа про ходіння по воді (6:16-21) починається з примітки, що наступили ніч і темрява. Такі позначення у Іоанна, як правило, теологічно повчальні (3:2 і 13:30), особливо у цьому контексті, так як виникла буря і [48, с. 1057] учні опинилися посеред моря. Незважаючи на умови, Ісус спокійно ходив по морю. Символізм Виходу важко пропустити [48, с. 1058]. Євангеліст розглядав цю появу як христофанію (подібно до появ Бога у Старому Завіті), бо тут присутні як почуття страху, так і заспокійливі слова «не бійтеся». Вираз «я є» (γὼ εἰμι) можна трактувати як самоідентифікацію: «це я», що пов'язує ці слова з Божим одкровенням Мойсеєм (Вихід 3:14). Мета учнів досягнути безпечної гавані, які тільки з'явився Ісус, була негайно реалізована. Отже, Ісус подібний до Бога СЗ, який приводить свій народ з бурхливого моря до безпечного притулку (Пс 107: 23-32). Знак хліба (6:26-34) служить символічним значенням: люди слідували за Ісусом через фізичну їжу, а не тому, що вони розпізнали знаки. Характер знака полягає в тому, щоб вказати понад чудом на того, хто живить вічним життям. Коли людина розуміє такий знак, вона бачить стосунок дій Сина людського до справ Отця. Відповідь євреїв, які не зрозуміли, полягала у проханні про знак, який би змусив їх повірити. Вони впустили сенс, тому що їхнє бажання було повернутися до фізичної моделі збереження, за допомоги манни в пустелі. Але справжній дар Божого хліба не був фізичним; це було життя з неба. Ті, хто живиться живим хлібом, матимуть вічне життя [48, с. 1058].

Від ідеального смислу до практичного у розумінні біблійних історій йде цілий напрям і метод у сучасній теології - нарративна теологія. Пол Рікер, французький філософ, представник напряму нарративної теології, ставить проблему важких відносин між нарративом та історією як історичним фактом. Захисники нарративної теології, як він пише, намагаються нівелювати цю

проблему простим віднесенням біблійних наративів до списку історій по відношенню до яких питання фактичної достовірності не є релевантним. Але таких підхід – це тільки початок виникнення питань, як зазначає Пол Рікер (1913 - 2005). Теолог Гарольд Вейріх, в свою чергу, радикалізує цю проблему припускаючи, що питання історичності в теології може бути помилковим взагалі [73, с. 45 - 56]. В такому контексті наративна теологія висуває пропозицію співвіднесення релевантності істини відповідно до фактичної історії: якщо подія релевантна до істини, то вона варта і запрошує слухачів до відтворення цієї дії. Тобто біблійні історії стають фактичними подіями наскільки, наскільки їх смисл є релевантним для втілення в житті. Таким чином прочитання стає проблемою тільки читача. Проте, таке практичне рішення не розуміється як заміна дослідженню відношення між наративом і історичною подією. Є безперечним те, що основоположні історії Біблії носять характер історико-подібності (*history-like*), в яких присутні фрагменти цільових вигадок, таких як, наприклад, притчі. Наративна теологія стверджує, що не можна задовільнятись ні концепцією наративу, яка буде оминати діалектику наративу і історії як фактичної події, ні використанням концепції історії, яка не буде брати до уваги цю перемінну криву взаємовідносин між наративом і історією як такою [62, с. 243 - 244]. В цьому напрямі тлумачення можна розглянути наративи про чудеса.

Автори праці «Ісус та іудаїзм» Мартін Хенгель та Анна Марія Швемер відзначають, що в найбільш ранньому серед нехристиянських свідчень про Ісуса - тексті Йосипа Флавія (близько 90 р. після Р.Х.), в якості особливої ознаки «месії» названі його «дивні справи», *παράδοξα έργα*. Це судження підтверджується новозавітнім переказом [40, с. 469]. Головна думка дослідників: розповіді про чудеса підкреслюють образ Ісуса як Месії-чудотворця та відсилають до його месіанської влади. Сам Ісус, кажучи про чудеса, які він здійснює, говорить про свої «сили» (*δυνάμεις* - у значенні «прояв сили, диво»). Інші ключове слово, що характеризує Ісуса - це «влада» (Мк 1:22, Мт 7:29; «влада прощати гріхи») в більшій мірі пов'язане з його

вченням, але разом з його пророчо-месіанським «силами» (δυνάμεις; у Іоанна : σημεῖα), будучи тісно взаємопов'язані, вони становлять істотну частину проповіді про «Царство Боже, що самореалізується». Месіанським актом для євангелістів, в якому Ісус своїми діями заміщає Бога і демонструє, що він є дехто більший, ніж пророк, є передача учням ним власної влади. Чудеса служать відповіддю на питання Іоанна Хрестителя і «месіанським» обґрунтуванням діяльності, маючи есхатологічне значення (Лк 7: 21-23; Мт 11: 4-6) [40, с. 474]: виконуються передбачення Ісаї про те, що глухі будуть чути, сліпі - бачити, а мертві - воскресати, жебракам будуть благовістити через «помазаного Духом» есхатологічного пророка (Іс 61). Тут ми зустрічаємося з пророчим образом месії «Пророк-Помазанник», який наділений даром творити чудеса, подібно до Іллі та Єлисея), та який відсилає до фігури «Сина Людського» з Дан 7:13, що являє собою одне з багатьох уявлень про образ Месії [40, с. 475 - 476]. Будучи виконанням пророчих передбачень в теперішньому, чудесні зцілення Ісуса належать до «презентного» аспекту його проповіді Царства Божого, яка передбачає ситуацію боротьби і дуалістичний фон (перш за все в екзорцизмах). Реалізація Царства Божого, згідно Євангелій, почалася для того, хто «має вуха, щоб слухати» і «очі, щоб бачити» (Мк 4: 9,23 = Мф 13:16 = Лк 10:23), так як зціляються хворі, перемагається влада сатани [40, с. 480]. Новозавітне поняття віри або маловір'я відноситься до довіри або сумніву в Божій турботі і силі дива. Довіра до всемогутності і доброти Отця, впевненість в уже нинішній перемозі над противними Богу силами, що досягається шляхом зцілень [40, с. 484] і екзорцизмів як знаків «Царства, що самореалізується», є нова риса в іудействі. Крім Ісуса існувало багато інших чудотворців, але спосіб, в який відбувалася чудотворна діяльність Ісуса (він не потребував допоміжних, зовнішніх засобах (в тому числі чиїхось іменами) - зціляв сам він), вказувала на і означала його відмінну від інших природу. Категоризація Ісуса просто як «пророка», «раббі» або «вчителя мудрості» недостатня для того, щоб зрозуміти діяльність і місіонерську претензію Ісуса. Можливість

перетворення оповідачем притчі у символічну дію Ісуса автори припускають в диво прокляття смоківниці (про майбутнє Єрусалима). Чудо в Євангелії відбувається в інтересах якихось третіх осіб: чудеса, здійснені заради легітимації, заради видовища, з метою допомогти собі або когось-небудь покарати, в Євангеліях не зустрічаються, хоча їх чимало в Старому Завіті. З цим перегукується і відмова Ісуса у відповідь на вимогу про знамення. Це вказує на початкову спрямованість його чудес: вони повинні служити знаками порятунку, що починається нині. Історії про чудеса відображають не тільки і аж ніяк не в першу чергу «символічні акції" («вони вказують на одкровення священного»), хоча, щонайменше, частково вони носять все ж і символічний характер. Так, розповіді про насичення викликають асоціації з есхатологічним бенкетом і його святкової радістю, зцілення сліпих - з баченням очима віри, що посилається Духом, а упокорення бурі - з порятунком віруючих, які опинилися в скрутному становищі. Але для першохристиянських оповідачів важливим було дещо більше: конкретний прояв творчої сили Бога в особі Ісуса, що дарує порятунок, через якого в старому світі виникає новий - Царство Боже, зрине для тих, хто в змозі зрозуміти [40, с. 496]. Чудо в дуалістичному світі зовсім не однозначне, а амбівалентне: воно могло передбачати як дію Бога, так і диявола або його бісів [40, с. 497]. Чудесні оповідання та мотиви Євангелій зі своїм значенням не були синкретическим вторинним продуктом християнства, що поширилося в язичницькому греко-римському світі. Вони з самого початку входили в проповідь першої церкви і природньо зв'язувалися з особистістю Ісуса, за змістом вони явно пов'язані з Палестиною та Сирією. Не слід намагатися відокремити переказ про чудеса від самого Ісуса. Раціоналістична зарозумілість не сприяє розумінню таких релігійних текстів античності, як Євангелія. Сам Ісус, учні та синоптичний переказ розуміли ці «сильні справи» як знаки Царства Божого, що настає в його служінні, і одночасно як знаки його месіанства. У ще більшою мірою це відноситься до розуміння σμειείον в Євангелії від Іоанна. Таким чином, не тільки проповідь Царства

Божого, а й «справи» Ісуса необхідно підводять до питання про його «месіанську претензію» [40, с. 505].

Представник прогресивного християнства, протестантський теолог Маркус Борг (1942 – 2015) відзначає, що ствердження безпомилковості і буквализму Біблії з'явилося в другій половині XVII ст. як відповідь просвітницьким вченим. В біблійській розповіді почали бачити опис реальних фактів, оскільки нова епоха поставила їх під сумнів, і як наслідок християни почали відстоювати їх фактичність: «...і тоді слово “вірити” змінило значення: замість довіри та вірності воно стало вірою у щось - в істинність набору тверджень відносно Бога, Ісуса і Біблії, не дивлячись на спроби розуму поставити все це під сумнів» [7, с. 34]. Але до епохи Просвітництва, стверджує дослідник, «більш-ніж-буквальний», «більш-ніж-фактичний», як його називає автор, смисл текстів Біблії, їх метафоричне значення мало набагато більшу вагу [7, с. 35]. Лише протягом декількох останніх століть деякі християни прийшли до спрощеного розуміння біблійської мови, зробивши акцент на її буквальному і фактичному значенні. Теолог пропонує йти третім шляхом: поєднання метафоричної розповіді з історичною пам'яттю. Метою теолога є показати, що: в євангеліях часто зустрічається метафорична мова; найбільш важливо розуміти їх «більш-ніж-буквальний» смисл; який, на його думку, не залежить від історичної достовірності [7, с. 66-67]. Метафорична мова євангелій втрачає сенс, коли прочитується буквалью. Є оповіді, достовірність яких взагалі не варто чи не важливо досліджувати: наприклад, притчі Ісуса та істина, яку вони містять [7, с. 70]. Євангельські метафоричні розповіді про Ісуса, автор поділяє на дві категорії. Першою є спогади, переказані як метафори - вони містять спогади про події минулого, але їх розповідають таким чином, щоб надати їм більш глибокий смисл, ніж смисл історичного факту. Прикладом є розповіді про чудеса зцілення двох сліпців в Євангелії від Марка. Вони виступають як «обрамлення» розповіді про те, як Ісус йде з Галілеї в Єрусалим (Мр. 8:22 - 10:52), яке є спогадом; ця розповідь має «більш-ніж-буквальний² історичний

смысл: це розповідь про те, що означає бути учнем і слідувати за Христом по шляху, який веде в Єрусалим. На цьому шляху Ісус тричі говорить про свою майбутню долю і після кожного цього передбачення говорить про те, що означає слідувати за ним (8:34; 9:35; 10:35-45). Створивши «обрамлення» розповідями про чудесне зцілення сліпців, євангеліст Марк наповнює історію метафоричним смыслом: справжній зір дозволяє бачити, що бути учнем означає слідувати за Ісусом «по шляху» в Єрусалим, який є шляхом до зіткнення з владою, до смерті і воскресіння [7, с. 70-72]. Подібним чином Борг розбирає і чудо зцілення біснуватого: суть розповіді в тому, що Дух Божий, що діє в Ісусі, не «заражається» нечистотою, але перемагає її [7, с. 72]. До іншої категорії належать чисто метафоричні розповіді: вони не ґрунтуються на спогаді про конкретну подію, а були створені для їх метафоричного смыслу. Прикладом є розповідь про шлюб в Кані і чудо перетворення води в вино (Ів. 2:1-11). Борг пише, що майже всі провідні вчені вважають історію про це чудо чисто метафоричною розповіддю. Використані євангелістом образи мають багатий метафоричний смысл для іудеїв та християн перших поколінь. Смысл історії полягає у наступному: історія Ісуса - це історія про весілля; на цьому святі ніколи не закінчується вино і більш того, найкраще вино подають в кінці [7, с. 75]. Подібним чином аналізується історія ходіння по воді (Матв. 14:28-31). Автор до другої категорії оповідань він відносить і розповідь про народження Ісуса [7, с. 77 - 87], яке теж вважається чудесною подією в християнській традиції. Для розуміння метафоричного значення подібних текстів не обов'язково заперечувати їх достовірність; однак найголовнішим є питанням про те, яким є «більш-ніж-буквальний» смысл цих історій [7, с. 77]. Істина метафоричного наративу не залежить від достовірності фактів, історична достовірність - не їх призначення [7, с. 77]. Чудеса в Євангельських розповідях можуть мати метафоричний смысл, для передання якоїсь євангельської істини - це їх призначення.

Своєрідну інтерпретацію чудесної діяльності Ісуса пропонує теолог Хосе Антоніо Пагола [26]. Він пише, що Ісус говорив на мові притч-справ, звільняючи людей від зла. Мотивацією діяльності Ісуса Пагола вважає співчутливу любов «Бога, який зцілює». Ісус прагне не перетворити релігійне життя, а перш за все, допомогти насолодитися більш здоровим життям. Погляд Ісуса звернений не на грішників, яких потрібно навернути, а на тих, хто страждає від хвороби, немочі і жадає життя і здоров'я. Захворіти в Нижній Галілеї 30-х років I ст. - не тільки біологічний факт, хвороба сприймаються селянами як нездатність жити подібно іншим дітям Божим (теолог зазначає, що навіть місце, уражене хворобою, символізувало певну сферу особистості, напр., очі-серце - думок і емоцій). Серед хворих, що приходять до Ісуса: сліпі, паралізовані, глухонімі, люди з шкірними захворюваннями і божевільні. Пагола описує соціальні трагедії, які переживаються ними: для сліпих - неможливість зрозуміти життя навколо себе; глухонімих - в їх нездатності спілкуватися, приречені на ізоляцію, вони можуть слухати лише самих себе; бути паралітиком - неможливість діяти; прокажені, пише автор, спираючись на дослідження, насправді не були жертвами відомої нам сьогодні «прокази». Ці люди страждали різними захворюваннями шкіри; їхня трагедія - в почутті сорому і приниження від відчуття себе брудними істотами, яких всі уникають, отже, неможливість бути в суспільстві. Захворівши, ізраїльтяни зверталися за допомогою до Бога і в той же час шукали якогось цілителя з округи. В ту пору німці розглядали не з медичної, а з релігійної точки зору і переймалися саме значенням хвороби. У семітській свідомості Бог - основоположник здоров'я і хвороби, тому захворювання сприймалося як кара Бога за який-небудь гріх або невірність (Ін 9: 2), а зцілення вважалось благословенням. Тому хворих відокремлювали від суспільства як грішників (особливо прокажених, як «заразних» «нечистотою»). Таким чином, хворі представляли собою якщо не самий маргінальний прошарок суспільства. Ісус же перш за все йде саме до них, кого вважають покинутими Богом, торкається до прокажених, до яких

ніхто не торкається, пробуджує довіру відчуті милосердя Отця і прихід Його Царства. Їх лікування - це «притча» Ісуса про Бога тих, хто страждає від незахищеності та ізоляції. Ісус відрізнявся від інших цілителів тим, що для нього зцілення - реальний символ нового світу із співчутливою любов'ю Бога. У діяльності Ісуса важливим є він сам: цілющою є особистість, яка створювала умови (силою співчутливої любові) для можливості відновлення здоров'я. Для Ісуса зцілення - це форма прояву його любові. Ісус реалізує лікування силою власного слова і жестами рук, розмовляє з хворим і оголошує одужання. Ісус «торкається» до хворих, «бере за руку», щоб передати свою силу, благословляє «покладаючи руки», «протягає руку», щоб висловити прийняття і співчуття (в першу так діє з прокаженими), - руками Ісус благословляє того, хто відчуває себе проклятим. Ісус, окрім фізичного, давав одужання особистості, пробуджуючи довіру Богу, витягуючи з відчаю, звільняючи від гріха. Ісус спочатку оживляє віри хворих, яка має безпосереднє відношення до процесу одужання. Хвороба і відторгнутість тісно пов'язані один з одним таким чином, що лікування не матиме ефекту до тих пір, поки хворі не будуть інтегровані в суспільство. Християнські джерела по-різному описують здійснення цього (Мк 2:11; 1:44; 5:19). Ісус робить виклик всьому суспільству жестом: настає Царство Боже, до нечистих потрібно торкатися; знедолені повинні бути прийняті.

В «одержимості бісом» екзегети, в основному, схильні бачити якусь психологічну/психічну хворобу, «змінені стани свідомості», коли людина проектує на будь-якої злий персонаж придушуються почуття і конфлікти, що терзають його зсередини. З точки ж зору менталітету селян Галілеї, люди самі відчували себе захопленими і одержимими злими істотами, які катують їх. Ймовірно, більш правильно розглядати у феномені одержимості складну стратегію поведінки, коли хвороба стає захистом в ситуації нестерпної безвихідності. Коли немає іншого способу опору, в людині може розвинути окрема особистість, що дозволяє йому говорити і робити те, чого він не міг би зробити в нормальних умовах, принаймні без серйозних ризиків. Пагола

припускає зв'язок між тиском, що чиниться на Палестину Римською імперією, і феноменом одержимості бісами людей як болючою формою протесту проти гніту (відображається в символіці зцілення біснுவатого з країни Гадаринської). Згідно з дослідженнями, одержимість бісами стала дуже поширена саме в час Ісуса, будучи практично відсутнім в попередні століття (Голленбах, Хорслі, Сандерс, Кроссан, Гуйяро). Конфліктів і утисків вистачало всередині селянських сімей, чимале число одержимих були жінки, підлітки і діти. Значення має спосіб, у який Ісус звільняв від бісів. Він не використовує типових для заклинателів засобів: амулетів, ладану, волосся та ін. Його сила - в ньому самому, його присутності і слові («вийди з нього» (Мк 1:25; 5: 8; 9:25)). Ісус прямо говорить з бісами, проникає в їх світ, запитує їх ім'я, щоб вони йому краще підпорядковувалися, - руйнує «демонічну» ідентичність людини і вибудовує в ньому нову особистість, надаючи їй цілющу силу своєї власної особистості. Ісус надавав своїй лікарській діяльності трансцендентальне значення: це ознаки нового світу. На противагу апокаліптичному песимізму, що панував, Ісус заявляє присутність Бога, що звільняє світ від долі страждань. Ісус у служінні присвятив себе двом цілям: проповідування Доброї новини про Царство Боже і зцілення народу від хвороб і недуг (Мт 4:23). пробудити віру в близькість Бога боротьбою зі стражданням. Тому, довіряючи свою місію учням, він ставить перед ними ту ж задачу (Лк 9, 2; 10: 8-9 // Мт 10: 7-8). Ісус ніколи не сприймав «чудеса» як легкодоступний засіб позбавлення від страждань в цьому світі, він вважав їх знаком, що вказує напрямок, в якому потрібно рухатися його послідовникам, щоб прийняти Царство Боже [26].

ВИСНОВОК

В результаті дослідження було виявлено, що релігієзнавчий підхід до поняття чуда узагальнено тлумачить його від латинського *mirare* “здивування” - як надзвичайні події, що викликають “подив”, а також, слідуючи Д. Юму, досліджують інтерпретацію чудес як “порушень законів природи”, вважаючи природні причини недостатніми для їх пояснення, а, отже, такими, що неможливо пояснити раціонально.

Проте теологічний текстуальний аналіз виявляє, що у самому біблійному оповіданні, зокрема по відношенню до євангельських чудес, немає єдиного поняття, натомість, використовується декілька, наприклад грецькі слова «сили» та «знамення», що мають божественний підтекст. Теологи акцентують сучасний Ісусу контекст, в якому він здійснював чудеса: «чудесні діяння» були звичайною справою і нікого не дивували, іудейське ж уявлення про Бога та «природу» не включає знання про «закони», які можна порушити, натомість, усе існуюче повністю підпорядковане владі та волі Бога. Також теологічний підхід наголошує на релігійних значенні і значимості чуда.

Поняття символу співвідноситься з категоріями знаку, образу, міфу; метафори, алегорії тощо. Релігієзнавчі визначення символу підкреслюють його функцію передачі релігійно значущої інформації шляхом впливу на асоціативне мислення та рефлексію, функцію фігуративного позначення божественного, механізм репрезентації, що покладає трансцендентні реалії в матеріальні форми, які можна осягнути. Філософські визначення виділяють багатосаровість (відображення реальності) символу, полісемантичність; смислові зчеплення у змісті та структурі символу пов'язані і занурюють у «першопочаткову» цілісність світу, інтерпретуючий символ текст сам постає як нова символічна форма; інтерпретація символу вимагає роботу з кодами різного рівня.

Згідно з теорією символу М. Еліаде, символічний образ мислення складає людську сутність та сприяє її розумінню, зокрема духовної складової, взаємодіє із суттю положення людини у світі. Символ здатний містити та представляти одночасно багато значень та вимірів, конкретних ситуацій, поєднувати їх, не змішуючи; проте символ не зводиться до чогось конкретного, а просякає своєю структурою кожен вимір та конкретне втілення, проявляючи свою здатність систематизуватися та систематизувати. Завдяки цьому символ є інструментом пізнання багатомірної, суперечливої та парадоксальної реальності, істинний як такий - як цілий пучок значень.

Символ завжди є релігійним, а магіко-релігійні системи і всі релігійні факти – завжди символічні; ця взаємопов'язаність є наслідком співвідношення символу, реальності та священного: символ розкриває реальність, яка тотожна священному. Магіко-релігійні системи отримують свій характер і стають причетними до священного саме завдяки символу, своєму символізму. Релігійна основа символу виражається також у його зв'язку із явищем ієрофанії, здійснювати яку та бути формою одкровення виявляє його автентичну природу. Будучи таким, він здатний долати розрив між профанним та сакральним, ототожнювати їх, модерувати відносини людини зі священним, що складає головну його функцію.

Символ прагне осмилити якомога більше речей паралельно із прагненням священного поглинути профанне. Символ здійснює також інтегративну та осмислюючу функції та має екзистенційну цінність (націлений на людську екзистенцію): інтегрує фрагментарне людське та природне існування у світове ціле, наповнює багатомірну реальність багатомірною релігійною істиною.

Згідно з символічною теорією П. Тілліха, релігійний символ володіє базовими характеристиками символу, які Тілліх позначає як: інакомовність, «сприйнятливість», «вроджена сила», яка робить його незамінним, «участь у реальності», яку він репрезентує, та соціальною «прийнятністю».

Символи є саме репрезентацією того, що символізується, і не тотожні йому. Те, що символізується релігійним символом - об'єктивується заради доступності сприйняттю та розуміння, але не є насправді об'єктом. Релігійний символ містить два елементи: несимволічний об'єктивований, який варто розуміти символічно, та символічний-репрезентуючий. Так, характеристики природи та дій Бога, природні та історичні об'єкти, які стають символами є символічними. Символ створюється та занепадає у ході історичного процесу релігії і підлягає компетенції тільки релігійної ментальності, не наукової. Створення та занепад символу відображає зміни у відносинах людини із священним. Символ є категорією релігійної мови.

І Еліаде, і Тілліх виділяють здатність символу передавати реальність або рівні реальності, інакше невлітими та «вимовні» лише символічною мовою. Також на їхню думку символи мають характеристику незамінності, оскільки відповідають деякій реальності, в якій вони виникли. Крім того, характер інакомовності, метафоричності, образності символічності, що відмежовує її від буквральності, не означає нереальність: навпаки, символи є реальними та істинними, а згідно з Тілліхом, - є такими, допоки відповідають деякій ситуації, потім - вмирають. Актуалізація символу пов'язана із суспільним життям та історичним контекстом.

Філософський підхід до інтерпретації чуда, представлений, поміж іншими, філософами Спінозою, Локком, Юмом, Гегелем, Фейербахом, Вітгенштейном, характеризується раціоналізуючим, природничо-науковим та буквральним розумінням чудесних оповідань, чудо переважно розглядається як порушення законів природи, прийняття чудес вимагає відмови від раціональності. Російська релігійна філософія ж відображає більш історичний підхід та акцентує на значенні, символічності чудес.

Сучасні ж дослідження у сфері теології, зокрема представники напряму Quest for the historical Jesus, звернувши увагу на історичну особистість Ісуса Христа, відновлюють дослідження подій та контексту часів життя Христа, при цьому виявляючи і стверджуючи, що європейська філософія, починаючи

з епохи Нового часу викривила розуміння чуда і повела дослідження євангельських чудес у невірний бік, накладаючи на феномен чуда сучасні природничо-наукові уявлення. Дослідження часу Ісуса ж виявляє, що сучасні уявлення про “природу” та “закони” не притаманні світогляду того часу та місцевості, який уявляв світ як повністю підпорядкований Богові. Виявляється також важливість саме значення чудес, яке вони мали для Ісуса і його сучасників. Із значенням співвідноситься й символічний аспект інтерпретацій чудес. Серед теологів існує погодження щодо ряду дослідницьких висновків, які допомагають зрозуміти суть феномена чуда за часів Ісуса: існує майже одностайне визнання фактичності чудес, припускається або стверджується зв’язок чудесних діянь із проповіддю Ісуса Христа, внаслідок чого чудесні оповідання неможливо відділити від новозавітного тексту, не руйнуючи смислові зв’язки; чудеса пов’язані з месіанством і есхатологічними уявленнями; євангельські чудеса тісно пов’язані із вірою: мають її своєю передумовою, але й їй сприяють, проте не завжди справжній; окрім того, значення чуда не має сили, якщо відсутня віра, яка визнає це значення; теологи виявляють той факт, що Ісус не був єдиним чудотворцем, але він відрізнявся від усіх інших відмінним способом чудотворства; ця діяльність Ісуса створювала ряд релігійних типів, образів, окрім Месії, до яких його відносили; фактом є, що іудеї по-іншому розуміли природу чудес; чудеса мають іудео-палестинський контекст та фон і тісно пов’язані з нарративом Старого Завіту. Щодо значення та його символічного аспекту інтерпретації наступні: саме значення чудес, які є посиланнями на чудесні дії Бога або пророцтва в Старому Завіті, а не тільки сама по собі здатність здійснювати чудеса виступає підтвердженням (“знаменнями”) божественності Христа, його месіанського статусу; використання євангелістів чудесних нарративів, які застосовуються як знаки, метафори, символи, має теологічне призначення у передачі певних релігійних і божественних істин (наприклад, значення насичення від Бога «новим хлібом» (який символізує Христа) для вічного життя замість манни у пустелі

для життя земного, яке міститься в чуді насичення, що розповідається у всіх чотирьох Євангеліях); смисл чудес має значення своєю практичною застосовуваністю в житті; поглиблення у соціальну сторону контексту релігійного сприйняття хвороб і здоров'я і пов'язаними з цим соціальним відчуженням та прийняттям хворих суспільством, хвороби та одержимості виступають символом безвихідності, безпорадності, сорому, провини та відторгнення, а чудесні зцілення - прийняття, визволення, прощення, здоров'я особистості і знаком, який вказує на напрямок здійснення Царства Божого; чудеса мають і суто символічне значення, наприклад: зцілення сліпих означає духовне бачення очима віри, упокорення бурі - порятунком віруючих Богом, які опинилися в скрутному становищі, але такий погляд не має переваги серед теологічних інтерпретацій.

Тема не є до кінця дослідженою і запрошує до подальшого поглиблення та аналізу розуміння та сприйняття чудес Ісуса Христа за його часу, а також пропонує інші перспективи дослідження: чудеса у інших частинах біблейського нарративу; еволюція розуміння чуда, а також його символічного аспекту протягом історії християнської церкви, аналіз уявлень різних християнських конфесій та їх порівняння; релігійне уявлення про чудо у порівнянні з інтерпретаціями, відповідними сучасним досягненням наук, зокрема психології, дослідження релігійного феномена чуда психологією релігії; аналіз розуміння феномена чуда в інших релігіях тощо.

СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Аверинцев С. С. Символ // Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. - 7-е изд., перераб. и доп. - М.: Республика, 2001. - 719 с. - С. 510 – 511
2. Аверинцев С.С. Символ художественный // София – Логос. словарь. Собрание сочинений / Под. ред. Н.П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. - К.: Дух і літера, 2006. – 912 с. – С. 386-394.
3. Аверинцев С.С. Чудо // София – Логос. словарь. Собрание сочинений / Под. ред. Н.П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. - К.: Дух і літера, 2006. – 912 с. – С. 498-502.
4. Бергсон А. Два источника морали и религии / Анри Бергсон ; [пер. с фр., послесловие и примечания А. Б]. – М.: «Канон», 1994. – 384 с. – (История философии в памятниках).
5. Бергсон А. Творческая эволюция / Анри Бергсон ; [монография / Пер. с фр. В. Флеровой; вступ. ст. И. Блауберг. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. — 384 с. — (Канон философии).
6. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту / Пер. проф. І. Огієнка. – Українське біблійне товариство, 2008. – 1375 с.
7. Борг М. Бунтарь Иисус: Жизнь и миссия в контексте двух эпох / Маркус Борг ; [пер. с англ. М. И. Завалова]. – М. : Эксмо, 2009. – 400 с. – (Настоящее христианство).
8. Бультман Р. Новый завет и мифология // Избранное: Вера и понимание. Том I-II / [пер. с нем.]. – М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОСПЭН), 2004. - 752 с. - (Серия “Книга света”). - С. 7-39.
9. Вевюрко И. С. Символы религиозные // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. - М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. - 1520 с.: ил. - (Summa). - С. 1166
10. Витгенштейн Л. Лекция об этике // Истор.-филос. ежегодник. М.: Наука, 1989. – 373 с. - С. 238-245.

11. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. А. М. Водена]. – СПб.: Наука, 2000. – 477 с. – (“Слово о сущем”).
12. Гегель Г. В. Ф. Философия религии В двух томах. Том I / Г. В. Ф. Гегель. – М: Мысль, 1975. – 532 с. – (“Философское наследие” Том 66). С.35-100
13. Давыдов И. П. Чудо // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.:
14. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії / Брайан Дейвіс ; [пер. з англ. І. Гарника]. – К: "Основи", 1996. - 270 с. – С.194 -214.
15. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Эмиль Дюркгейм. – Москва: Издательский дом «Дело» «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», 2018. – 736 с.
16. Кассен Б. Знак, символ // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / Б. Кассен, М. Галлан Д-Шимков'як, С. Лож'є, А. де Лівера, Ф. Неф, І. Розьє-Каташ. Пер. з фр. – Том третій. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 328 с. – С. 134–156
17. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Жак Ле Гофф ; [пер. с фр. / общ. ред. С. К. Цатуровой]. - М.: Издательская группа «Прогресс», 2001, - 440 с. - С. 41-65.
18. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Люсьен Леви-Брюль. — М.: Педагогика-Пресс, 1994. — 608 с.
19. Леви-Стросс К. Структурная антропология / Клод Леви-Стросс. – М: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с. – (Психология без границ).
20. Лем С. Сумма технологии / С. Лем ; [пер. с польск. Ф. В. Широкова; вступ. ст. Н. Ю. Ютанова; послесл. С. Б. Переслегина; прим. С. Б. Переслегина и Н. Ю. Ютанова]. – СПб.: Terra Fantastica, 2002. – 668 с. – (Philosophy).

21. Локк Дж. Рассуждение о чудесах / Дж. Локк // Сочинения в 3-х томах. Том 3. – М.: Мысль, 1988. – 668 с. – (Философское наследие. Т. 103). – С. 615 – 623.
22. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. – 320 с.
23. Льюис К. С. Крестный путь или Блуждания паломника. Чудо. Настигнут радостью (духовная автобиография): Собр. соч. в 8 т. Т. 7 / К. С. Льюис ; [пер. с англ. Н. Трауберга, Л. Сумма]. – М.: Фонд о. Александра Меня; СПб.: Библия для всех, 2000. – 448 с. – С. 145-267
24. Максимов Ю. Понятие чуда в христ-ве и исламе [Электронный ресурс] : журнал / Альфа и Омега. 2001 № 1 (27) – Режим доступа до журн.: <http://www.pravmir.ru/ponyatie-chuda-v-hristianstve-i-islame-2/>
25. Малиновский Б. Магия. Наука. Религия / Бронислав Малиновский., Академический проект, 2015. – 304 с. – (Философские технологии. Социокультурная антропология).
26. Пагола Х. А. Иисус: Человек, ставший богом / Хосе Антонио Пагола ; [пер. с исп. Н. В. Звониловой]. – М.: Эксмо, 2013. – 592 с. – (Религия. История Бога). – С. 143-162
27. Пивоваров Д. В. Философия религии / Д. В. Пивоваров. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – 640 с. – ("Gaudeamus"). – С. 151-154.
28. Радионова С. А. Символ / С. А. Радионова // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. - М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. - 1312 с. - С. 919 - 920
29. Ринекер Ф. Библейская энциклопедия Брокгауза / Ф. Ринекер, Г. Майер ; Пер. с нем. В. М. Иванова, А. А. Карельский, Д. В. Щедровицкий; Под общ. ред. В. А. Цорна. – Кременчуг: 1999. – 1088 с. – С. 1065-1067.
30. Розанов В. В. Собрание сочинений. Во дворе у язычников / В. В. Розанов ; Под общ. ред. А. И. Николюкина. – М.: Республика, 1999. – 463 с.

31. Сандерс Э. П. Иисус и иудаизм / Эд. П. Сандерс ; [пер. с англ. А. Л. Чернявского]. – Москва: Мысль, 2012. – 610 с. – С. 205-225
32. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Б. Спиноза ; [пер. с лат. М.М. Лопаткина, С.М. Роговина, Б.В. Чредина]. — М.: Академический проект, 2015. — 486 с. — (Теории власти). – С. 73 – 86.
33. Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Пер. с англ. — М.: Политиздат, 1989. — 573 с. — (Библиотека атеистической литературы).
34. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. Пер. с англ. / Пауль Тиллих. – М: Юрист, 1995. – 479 с. – (Лики культуры). – С.236–395
35. Томпсон М. Философия религии / М. Томпсон ; [пер. с англ. Ю. Бушуевой]. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 384 с. – (Грандиозный мир). – С. 233 – 260.
36. Фейербах Л. Сочинения: В 2 томах. Пер. с нем. Т.2 / Л. Фейербах. – М.: Наука, 1995. – 425 с. – (Памятники философской мысли).
37. Флоренский П. А. О суеверии и чуде / П. А. Флоренский // Сочинения в 4-х томах. Том 1. – М. : Мысль, 1994. – 797, [2] с. — (Философское наследие). – С. 46-71.
38. Фрумкин К. Г. Теории чуда в эпоху науки / К. Г. Фрумкин // Эпистемология & философия науки. 2005. Т. 5. № 3. – С. 153-173.
39. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Джеймс Джордж Фрэзер. – М: Издательство политической литературы, 1986. – 704 с.
40. Хенгель М. Иисус и иудаизм / Мартин Хенгель, Анна Мария Швемер ; [науч. ред. Г. Ястребов, пер. с нем. В. Витковского]. – М.: Издательство ББИ, 2016. – xvi + 724 с. – (Серия «Современная библеистика»). – С. 467-505
41. Эванс К. Сфабрикованный Иисус: Как современные исследователи искажают евангелия / Крэйг Эванс ; [пер. с англ. Н. Л. Холмогородовой]. – М.: Эксмо, 2009. – 336 с. – (Религия. Настоящее христианство).
42. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. / Мирча Элиаде. Перев. с англ. — М.: Ладомир, 1999. — 488 с.

43. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / Мирча Элиаде. Пер. с фр. – М: Ладомир, 2000. – 414 с.

44. Юм Д. Исследование о человеческом познании / Д. Юм // Сочинения в 2-х томах Т. 2 ; [пер. с англ. С. И. Церетели и др.; примеч. И. С. Нарского] - 2-е изд., дополн. и испр. - Давид Юм. – М.: Мысль, 1996. – 800 с. – (Философское наследие). – С. 92-114.

45. Яблоков И. Н. Символы религиозные // Религиоведение / Энциклопедический словарь. - М.: Академический Проект, 2006. - 1256 с. - С. 982 – 983

46. Beckwith F. David Hume's Argument against Miracles. A Critical Analysis / Francis J. Beckwith. – Lanham MD/New York/London: University Press of America, 1989. – 160 с.

47. Blackburn B. L. Miracles and Miracle Stories // Dictionary of Jesus and the Gospels / editors: Joel B. Green, Scot McKnight; Consulting Editor: I. Howard Marshall. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship. – Leicester, England: InterVarsity Press. – 933 p. – P. 549-560.

48. Borchert Gerald L. John // Mercer Commentary on the Bible / general editors, Watson E. Mills and Richard F. Wilson; associate editors, Walter Harrelson ... [et. al.]. – Macon, Georgia: Mercer University Press, 1994. – 1347 с. – С. 1043-1082

49. Craig W. The Problem of Miracles: A Historical and Philosophical Perspective [Электронный ресурс] / William Lane Craig – Режим доступа до ресурсу: <https://www.reasonablefaith.org/writings/scholarly-writings/historical-jesus/the-problem-of-miracles-a-historical-and-philosophical-perspective/>.

50. Cross F. The Oxford Dictionary of the Christian Church / F. Cross, E. Livingstone., 1997. – 1786 с.

51. Douglas M. Natural Symbols: Explorations in Cosmology / Mary Douglas, Routledge; 3rd edition. – 2003. – 240 с.

52. Eliade M. Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism // The History of Religions: Essays in Methodology / Mircea Eliade, Joseph M Kitagawa., – Chicago, 1959. – 163 с. - P. 86-107

53. Gravie Alfred E. Miracles // Dictionary of the Bible / edited by James Hastings, D. D., John A. Selbie, D. D., John C. Lambert, D. D., Shailer Mathews, D. D. – New York.: Charles Scribners Son's, 1909. – 1024 p. – P. 621-624

54. Jefferson T. The Life and Morals of Jesus of Nazareth Extracted Textually from the Gospels, together with a comparison of his doctrines of those of others [Электроний ресурс] / Thomas Jefferson. – New York.: N. D. Thompson Publishing Co., Copyright 1902. – 168 с. – Режим доступа: http://uuhouston.org/files/The_Jefferson_Bible.pdf

55. Jung C. Man and His Symbols / Carl Gustav Jung., – Dell Publishing Co., Inc., 1968. – 415 с.

56. Kee H. Miracle in the early Christian world: A study in sociohistorical method. First edition / Howard Clark Kee. Yale University Press, 1983. – 320 с.

57. Koskenniemi E. The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism / Erkki Koskenniemi. – Tubingen: Mohr Siebeck, 2005. – 364 с. – (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament WUNT volume II/206)

58. Meier J. A Marginal Jew Rethinking the Historical Jesus vol. 2. Mentor, message and miracles. / John P. Meier. – New York: The Anchor Bible Reference Library, 1994. – 1118 с.

59. Meister C. Philosophy of Religion // Internet Encyclopedia of Philosophy [Электроний ресурс] – Режим доступа до ресурсу: <http://www.iep.utm.edu/religion/#H6>

60. Novum Testamentum Graece Based on the work of Eberhard and Erwin Nestle 28th Revised Edition/ edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. – Stuttgart.: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. – 890 p.

61. Pater T. "Miracles [Theology of]"/ New Catholic Encyclopedia. [Электроний ресурс] / Thomas G. Pater – Режим доступа до ресурсу:

<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/miracles-theology>.

62. Ricoeur P. Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination / P. Ricoeur. – Minneapolis: Fortress Press, 1995. – 337 p. - P. 243-244.

63. Size and Projected Growth of Major Religious Groups // Pew Research Center. Religion & Public Life [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/pf_15-04-02_projectionstables8/

64. Strauss D. The Life of Jesus Critically Examined / David Friedrich Strauss. – London: SWAN SONNENSCHNEID & CO, 1892. – 794 c.

65. Struck Peter T. Symbol and Symbolism / Ed. in Chief Lindsay Jones // Encyclopedia of Religion, Second Edition, Vol. 13. – USA: Thomson Gale. – 2005. – 8575 - 9286 pp. – P. 8906-8915.

66. Swinburne R. The Concept of Miracle / Richard Swinburne. – London: MACMILLAN AND CO LTD, 1970. – 76 c. – (New Studies in the Philosophy of Religion).

67. The Book of Symbols. Reflections on Archetypal Images, 2010. – 808 c.

68. Thiselton A. Symbol, symbolism // A concise encyclopedia of the philosophy of religion / Anthony C. Thiselton. – Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2005. – 344 c. – P. 298-299

69. Tillich P. Systematic Theology, vol. i / Paul Tillich. – London: Nisbet & Company Ltd., 1953. – 330 c.

70. Tillich P. The Religious Symbol. / Paul Tillich // Daedalus. – Summer, 1958. – Vol. 87, No. 3, – pp. 3–21. – (Symbolism in Religion and Literature).

71. van der Loos H. The Miracles Of Jesus / Hendrik van der Loos., Brill Archive. - 1965. – 748 c.

72. Waida M. Miracles / Ed. in Chief Lindsay Jones // Encyclopedia of Religion, Second Edition, Vol. 9. – USA: Thomson Gale. – 2005. – 5751 - 6448 pp. – P. 6049-6055.

73. Weinrich H. Narrative Theology // The Crisis of Religious Language. Concilium 9 / ed. Johann-Baptist Metz and Jean-Pierre Jossua. – New York: Herder and Herder, 1973. – 139 p. – P. 45-56