

11. "Their God Is My God" [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http://www.persecution.com/public/newsroom.aspx?story\\_ID==373535](http://www.persecution.com/public/newsroom.aspx?story_ID==373535)
12. World Watch List [Електронний ресурс] – Режим доступу : <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/>

**Остащук И. Б. Современное христианское мученичество в парадигме святости.**

*Исследуется традиционное христианское понимание мученичества как процесс наследования страданий и спасительной жертвы Иисуса Христа, теологический и литургически-обрядовый его измерения. Раскрыты особенности современного христианского мученичества как проявления попытки уничтожить человеческую личность через сам факт ее физического существования. Приведено конкретные примеры убийств людей по принадлежности к христианской религии в общем контексте проблем терроризма и военных конфликтов.*

**Ключевые слова:** современное христианское мученичество, святость, страдания, жертва, смерть.

**Ostashchuk I. B. Contemporary Christian Martyrdom in the Paradigm of Sanctity.**

*The traditional Christian understanding of martyrdom as a process of imitation of suffering and saving sacrifice of Jesus Christ, theological and liturgical ceremonial its dimension is investigated. The features of the contemporary Christian martyrdom as a manifestation of attempts to destroy the human person through the fact of their physical existence is revealed. An specific examples of murders people by belonging to the the Christian religion in the overall context of the problems of terrorism and military conflicts are presented.*

**Keywords:** contemporary Christian martyrdom, sanctity, suffering, sacrifice, death.

УДК 2–285.2:272/273

Пальчик А. О.

## ТРАНСФОРМАЦІЯ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ ЧУДА В КАТОЛИЦЬКІЙ АПОЛОГЕТИЦІ ХХ – ПОЧ. ХХІ СТ.

*Досліджено, що трансформація католицької концепції чуда безпосередньо пов'язана зі змінами в католицькій апологетиці ХХ ст., яка відображає основні тенденції сучасного богослов'я, зокрема загальний відхід від томістського підходу в апологетиці і зацікавлення ідеями сучасних філософських течій. Розкрито, що чудо перестало трактуватися як доказ істинності християнської віри, а почало розглядатися передусім як знак Бога, скерований до людини. Доведено, що Біблія і твори отців церкви у більшості богословських праць перестали служити інструментами для підтвердження традиційної концепції чуда.*

**Ключові слова:** чудо, апологетика, патристика, Католицька церква, Біблія.

Проблематика чуда завжди була актуальним, хоча й не найбільш важливим, питанням католицького богослов'я. Теологічне питання про феномен чуда в католицизмі кінця ХІХ – поч. ХХ ст. передусім зводилося до його ролі в апології церковної доктрини. Відповідно, зміни, які відбувалися в католицькій апологетиці, не могли оминати богословського розуміння феномену чуда.

Будучи інтегральною частиною Божого об'явлення, чудо стало предметом зацікавлення багатьох апологетів, у тому числі представників західної християнської традиції (Августин, Григорій Великий, Тома Аквінський тощо). Для католицького віровчення ХХ ст. стало переломним. Період гострих конфліктів представників томізму з "модерністами" (А. Луазі, Ж. Тіррел та ін.) на початку століття сприяв пошукам найбільш прийнятної для церкви

богословської методології. Необхідність відповіді на насущні питання сучасності (зокрема, можливість співіснування науки і релігії) вимагала перегляду традиційних богословських тез.

Сама назва “апологетика” почала застосовуватися для позначення автономної наукової дисципліни у ХІХ ст. В рамках католицької теології традиційна апологетика досліджувала факт Божого одкровення, на підставі чого вказувала на існування раціональних аргументів вірогідності вчення Христа, “депозитарієм” якого є Католицька церква. Найчастіше аргументи апологетики були відповідями на звинувачення, скерованими на адресу церкви. Відповідно до звинувачень представники католицької теології формували власну “лінію оборони”. Так, унаслідок гарячих міжконфесійних спорів, в процесі яких дійшло до вираження негативних емоцій, методи католицької сторони набрали рис полеміки і боротьби. Конфронтаційне відношення до опонентів католицької доктрини виражалося в надмірній концентрації на вказуванні і засудженні помилок; натомість позитивне пояснення, “живе свідчення” істин віри, залишалося на другому плані.

В добу І Ватиканського собору (1869–1870) народжується апологетика “неосхоластичної відповідальності за віру”. Вона була посереднім шляхом між фідейзмом і раціоналізмом. З одного боку вона підкреслювала можливість раціонального пізнання Бога, виступаючи проти фідейстів, а з іншого – навчала, що розум здатний дійти тільки до “передпокою віри” (*preambula fidei*) і, всупереч тезам раціоналістів і модерністів, дає “мотиви вірогідності” (*motiva credibilitatis*). Відомим представником такої апологетики був Ф. Геттінгер (1819–1890), який окреслив її дисципліною, що провадить наукове доведення християнства як абсолютної, об’явленої Богом релігії. Така релігія, як твердить богослов, втілюється у Католицькій церкві, проповідується у ній, а також зберігається і переказується людству [11, s. 17].

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

Прикладом подібної апологетичної аргументації може послужити монографія польського автора В. Граната “Теологічна віра, надія і любов” [6], який представляє чудо як доказ християнського об’явлення.

Раціональні критерії об’явлення, у свою чергу, діляться на суб’єктивні й об’єктивні. В. Гранат, подібно як і всі традиційні апологети, перевагу надавав останнім. Далі об’єктивні критерії поділяються на внутрішні (ті, що вказують на особливу вартість християнського вчення: піднесеність, універсальність, гармонія тощо) та зовнішні. Власне до зовнішніх критеріїв належать незвичні знаки, що свідчать про божественну інтервенцію у світ, тобто чудеса [там само, s. 256].

Далі В. Гранат представляє помилкові, з точки зору католицької апологетики, думки. Критика стосується передусім протестантських та модерністських мислителів: Шляермахера, Луазі, Тіррела, Блонделя. Автор засуджує агностицизм і сентименталізм ліберальної теології, релігійний іманентизм модерністів, підкріплюючи свою критику документами церкви.

Посилаючись на I Ватиканський собор і папські енцикліки (“Pascendi”, “Humane generis”) він захищає зовнішній і об’єктивний характер чудес. Християнське об’явлення підтверджується зовнішніми знаками (чудеса і пророцтва), пристосованими до рівня мислення усіх часів. Внутрішній релігійний досвід не може служити єдиним стимулом до віри і прийняття Божого об’явлення.

Таким чином, відкинувши невластиві теорії, автор переходить до доведення початкової тези позитивними доказами на підставі Писання, церковної традиції і спекулятивних висновків. Біблійні цитати та посилання на представників патристики мають переконати у слушності наперед поданої автором тези [там само, s. 257–267].

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

Немає сумнівів у тому, що основним чинником, який вплинув на перегляд старої і народження нової концепції чуда в кін. XIX – I пол. XX ст., стало церковне вчення, представлене рядом важливих для католицької біблеїстики документів: енцикліками Лева XIII “Providetissimus Deus” (1893) і Пія XII “Divino Afflante Spiritu” (1943), Догматичною конституцією II Ватиканського собору “Dei Verbum” (1962), Інструкцією Папської Біблійної комісії “Про історичну істинність Євангелій” (1964) тощо.

Вищезгадані документи церкви визначили певний напрямок католицької інтерпретації Писання, а разом з цим – тлумачення текстів з описами чудес. І навпаки, самі біблійні дослідження великою мірою вплинули на характер церковного повчання, богословська аргументація якого від часів II Ватиканського собору все частіше базується на біблійних текстах [2, с. 48].

Схоластичне розуміння біблійних чудес відобразилося в академічних і семінарійних підручниках, катехізисах, відповідно формуючи свідомість майбутніх пастирів і мирян. Як зазначає Кудасевич, наслідком такого процесу стала поява певного типу ментальності, згідно з яким “чудо майже автоматично асоціювалося з подоланням законів природи” [8, s. 344–345].

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

Однак найбільш розповсюдженою тенденцією стало використання чудес як канви для задалегідь встановлених догматичних і моральних повчань у катехезі та проповіді [там само, s. 362].

Занепад традиційної концепції чуда проявився також у тому, що у середині XX ст. з’явилася тенденція уникнення тем, пов’язаних із чудесами. Кудасевич називає таку позицію фальшивою, оскільки усунення проблематики чудес Ісуса послаблює силу Євангелія і деформує її найглибший сенс. Згідно з “Dei Verbum” (п. 2), чудеса, будучи чинами Ісуса,

належать до істоти Євангелії і мають розглядатися на рівні з його вченням. Неможливо оминати чудеса, проповідуючи головні таємниці християнського життя (Великдень, П'ятидесятниця, Різдво), "тому також сором'язливе уникання чудес Ісуса в сучасному навчанні є великим непорозумінням" [там само, s. 360–363].

Наприкінці 50-х рр. ХХ ст. відбувається віднова католицької теологічної думки. Цьому сприяв уже згаданий розвиток біблійних і патристичних наук, відмова від спроб пристосування природознавчої методології до проблематики теологічних дисциплін, зацікавлення філософією екзистенціалізму і персоналізму, дослідження мови віри, христологічний акцент богослов'я, літургійне відновлення, екуменічний рух тощо. Усі ці тенденції вказали на декілька недоліків традиційної апологетики. Як пише Севериняк, першим її недоліком був надмірний консерватизм: "вона боронилася перед визнанням новочасності як "своїх, власних часів", наслідком чого був її слабкий зв'язок з культурою, наукою і політикою; стара апологетика не випрацювала позитивного вчення "про земну реальність". По-друге, апологетика мала статус вступної теологічної дисципліни, а її ідеалом була позитивістська модель науки; це, у свою чергу, спричинило надмірну раціоналізацію апологетики. По-третє, апологети більше зусиль докладали до філософської рефлексії над одкровенням, натомість менше цікавилися самим його змістом. На противагу протестантським мислителям акцент ставився на об'єктивних критеріях істинності об'явлення (раціональні доведення, чудеса, пророцтва, зовнішні історичні свідоцтва). Разом з цим занедбувався персоналістський характер об'явлення, оминалися екзистенціальні питання про сенс людського існування, походження і мети [11, s. 20–21].

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

Завдяки Г. У. фон Балтазару, І. Конгару, А. де Любаку і К. Ранеру нова апологетика (фундаментальна теологія), сконцентрувала свою рефлексію на антропологічних аспектах одкровення, персоналістській структурі акту віри, сакраментальній функції чуда, герменевтичній проблематиці біблійної мови та низці нових питань. Проблематичний обсяг фундаментальної теології настільки збільшився, що постало питання про її ідентичність серед інших богословських дисциплін [там само, s. 20–23]. Теорія чуда й надалі залишилася актуальною її проблематикою, натомість радикально змінився підхід у дослідженні цього феномену.

На думку Г. А. Габінського, причиною зацікавлення внутрішніми, антропологічними критеріями чуда в католицизмі ХХ ст. були не "внутрішні потреби богослов'я", а "відступ під ударами наукової критики чудес". Таким чином, в пошуку нових апологетичних шляхів і намагаючись врятувати вигідну для церкви доктрину про чудо, католицькі богослови почали вказувати значення надприродної "благодаті віри" або "світла віри" (П. Руссело, М. Блондель) [1, с. 101–102]. Таке пояснення можна вважати занадто спрощеним. Звісно, проблематика співвідношення віри і природознавства завжди підштовхувала богословів до нових пошуків, проте не можна редукувати причини трансформації теорії чуда до "наукової критики".

На зміну орієнтації щодо теорії чуда посередньо вплинули такі філософські течії ХХ ст., як феноменологія, екзистенціалізм та персоналізм, представники яких звернули увагу на конкретне існування людської особи, її долю, призначення та сенс життя. Феноменологія спричинилася до використання методу описування феномену чуда як конкретного явища,

пошуку його закритої сутності, сенсу цієї події. Під впливом екзистенціалізму теологія поступово почала дистанціюватися від системного й спекулятивного мислення. З іншого боку, в ній з'явилася тенденція до екзистенційного аналізу зустрічі людини з Богом. Богослов'я вже не задовольняється описом життя і доктрини Ісуса, прагнучи пізнавати їх у реляції до людини, віднайти у них сенс і мету людського життя. Такий підхід також відбивається у рефлексії над чудесами. Представники християнського персоналізму (Е. Муньє, Ж. Муру, Ч. С. Бартнік та ін.), що оголосили людину найвищою вартістю, надихалися ідеями християнського одкровення і традиції, використовували також класичну томістську концепцію особи як тілесної, індивідуальної, розумної і вільної істоти. Застосування персоналістських ідей до теорії чуда проявилось в представленні інтерперсонального відношення “Бог – людина”. Бог, як пізнавана особа, об'являє людині своє “Я” за допомогою різноманітних знаків. Особа, що пізнає, тобто людина, “повинна не тільки помітити, але й відчитати, інтерпретувати і унаслідок цього довіритися пізнаваній особі”. Найвищою формою такого пізнання є любов, що залучає не тільки сенсорні та дискурсивні властивості людини, а й цілу її особу. Чудо у такому розумінні розглядається як знак Бога, за допомогою якого він об'являє себе для нав'язування інтерперсонального діалогу. Відповіддю людини є віра як акт розумної та вільної особи [10, s. 254–256].

Професор Папського григоріанського університету, член Товариства Ісуса І. Б. Лотц виводить можливість чуда з “принципу невизначеності”, сформульованому в 1927 р. В. Гейзенбергом: “Можливість і дійсність безпричинних явищ, що нібито впливають з цього принципу, при зіставленні з аристотелівсько-томістською концепцією каузальності дає, на думку езуїта, право говорити про реальність чуда як явища, що не має причин у природному світі, але необхідно обумовлене згори”. На думку іншого католицького богослова, томіста Е. Юана, чудом можна назвати заповнення порожнечі між математичними конструкціями, які становлять безпосередні об'єкти сучасної мікрофізики, та реальними мікрооб'єктами. Таким чином, чудо служить своєрідним мостом між матерією і духом, що походять від одного джерела, – Бога [1, с. 186]. О. Шпюльбек, аргументуючи надприродний характер походження чудес, стверджує, що віднині “фізик більше не може спростовувати чудо, виходячи з фізичних засад” [5, s. 75].

Свежинський аналізує два способи розуміння чуда як незвичного явища: 1) чудо – надприродна подія; 2) чудо – подія, яка не може бути пояснена науково. Далі він показує, що в першому випадку можна говорити про чудо тільки тоді, коли вважаємо, що воно виникло завдяки надприродній причині (Богу), але не тоді, коли визнаємо надприродним сам його перебіг. У другому випадку пропонується прийняти погляд, згідно з яким дискусія про наукову непояснюваність події не має сенсу, оскільки таке твердження є наслідком традиційного розуміння чуда як порушення природних закономірностей, чого не можна довести. Натомість можна говорити, що чудесне явище є такою подією, яка не може бути поясненою в момент її виникнення [12].

Усі католицькі теорії про співвідношення категорії чуда з законами природи не обмежуються прийняттям лише одного певного витлумачення. Серед них є і такі, що передбачають різноманітність “сценаріїв” виникнення чудесних явищ. Люблінський архієпископ Ю. Жичинський виразив наступну думку: “Не слід нав'язувати Господу Богу, чи має діяти у в етапах нелінійного розвитку, чи також у постійній еволюції, підданій детерміністичним законам. З нашої точки зору різниці суттєві, оскільки нетривалості вносять елементи, які інтригують пізнання, проте з Божої перспективи Бог може діяти як в “дотику метелика”, характерним для фізики хаосу, так і в біфуркаціях, що вносять непередбаченість до людської системи знання. Неможливим для захисту спрощенням сьогодні залишається

модель, в якій Бог впливає на світ тільки шляхом надзвичайних інтервенцій, які призупиняють відомі закони фізики. Натомість певною альтернативою стала пропозиція, в якій ціла різноманітність законів природи, з глибоко різноманітним статусом, виражає Божу іманентність у природі” [13, s. 127–128].

Зміни, що відбулися в католицькій апологетиці, змусили до переосмислення тез I Ватиканського собору, в постановках якого чудеса називалися “найбільш точними знаменнями” (*signa certissima*) Божого одкровення. Кардинал К. Шенборн, який коментує таке формулювання, зазначає, що в чудесах не можна бачити однозначного доказу втручання Бога. Він пропонує іншу інтерпретацію: чудеса скоріше “підтверджують достовірність християнської віри, проте не як природно-науковий доказ, а в якості моральної впевненості. Остання відповідальна перед розумом і в усьому життєвому контексті виводиться з певних знамень, які свідчать про те, що віра в Ісуса Христа не противиться розуму” [4, с. 242].

Можна зауважити також тенденцію розділення характерної для традиційної теорії апологетичної пари “пророцтва та чудес”, яка раніше використовувалася для підтвердження об’явлених істин. Чудеса у багатьох католицьких авторів виділилися в окрему тему, натомість пророцтва поступово почали втрачати своє давнє апологетичне значення. Так, якщо у С. Хана свідочтво чудес і пророцтва виступає природним аргументом на користь християнської віри [7], то С. Роса і Х. Севериняк у своїх монографіях вже взагалі не цікавляться пророцтвами [9; 11].

Знаменною подією у віднові теології став II Ватиканський собор, який відкрив Католицьку церкву для діалогу з іншими релігіями. “Декларація про відношення Церкви до нехристиянських релігій” (*Nostra aetate*, 1965) показала певні орієнтири для католицької теології, згадуючи про елементи істини в різних віруваннях. В енцикліці “*Redemptoris missio*” Іоанна Павла II (1990) зустріч з іншими релігіями проголошується однією з місіонерських завдань Церкви. Завдяки цьому в сучасній католицькій теології з’явилися спроби аналізу і оцінки чудесних феноменів, які виникають поза християнством. Згідно з Августином, Боже об’явлення було доступне язичникам завдяки чудесам. Тома Аквінський вважав, що “в нехристиянських релігіях немає нічого доброго і що їх можна лише толерувати”. Він не виключав можливість чудес в інших релігіях, проте у своїх розважаннях був дуже обережний [3, с. 409]. Згідно з традиційним поглядом, який досить довго панував у католицькій теології і апологетиці, можливість існування справжніх чудес поза християнською релігією однозначно відкидалася. Вважалося, що єдиною істинною релігією є християнство, натомість всі інші вірування є або фальшивими або позбавленими надприродного чинника, тобто природними. Відповідно, чудесами Бог підтверджує тільки істинну релігію, натомість не може підтверджувати фальшивої доктрини. Таким чином виводився висновок про неможливість справжніх чудес поза християнством [10, s. 475].

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

концепції, натомість стали визначальним підґрунтям для богословської рефлексії.

### **Література :**

1. *Габинский Г. А.* Теология и чудо. Критика богословских концепций / Г. А. Габинский. – М. : Мысль, 1978. – 280 с.
2. *Кремер Я.* Читать Библию, но как? Краткое введение в чтение Священного Писания / Я. Кремер. – Одесса, 1993. – 64 с.
3. *Русецький М.* Спасительні елементи в нехристиянських релігіях / М. Русецький ; ред. Г. Зімонь ; пер. з пол. Г. Теодорович // Релігія в сучасному світі : матеріали до курсу релігієзнавства. – Львів : Свічадо, 2007. – С. 409–433.
4. *Шёнборн К.* Бог послал Сына своего. Христология : пер. с нем. Е. Верещагин / К. Шёнборн. – М. : Христианская Россия, 2003. – 416 с.
5. *Anderwald A.* Teologia a nauki przyrodnicze: rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych / A. Anderwald. – Opole : Wydział Teologiczny Uniw. Opolskiego, 2007. – 306 s.
6. *Granat W.* Teologiczna wiara, nadzieja i miłość / W. Granat. – Lublin : Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1960. – 448 s.
7. *Hahn S. W.* Reasons to Believe / S. W. Hahn. – London : Darton, Longman and Todd Ltd, 2007. – 228 p.
8. *Kudasiewicz J.* Biblia – Historia – Nauka / J. Kudasiewicz. – Kraków : Znak, 1987. – 432 s.
9. *Rosa S.* Teologia fundamentalna / S. Rosa. – Tarnów : “Biblos”, 1998. – Cz. 1. – 172 s.
10. *Rusecki M.* Traktat o cudzie / M. Rusecki. – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2006. – 672 s.
11. *Seweryniak H.* Świadczenie i sens. Teologia fundamentalna / H. Seweryniak. – Płock : Płocki Instytut Wydawniczy, 2005. – 528 s.
12. *Świeżyński A.* Prawa nauki a możliwość zachodzenia zjawisk cudownych w kontekście zagadnienia naukowej niewyjaśnialności cudu // Filozofia przyrody. Dydaktyka filozofii. – T. 3. / A. Świeżyński ; red. S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda. – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2013. – S. 413–439.
13. *Życiński J.* Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego / J. Życiński. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002. – 211 s.

#### ***Пальчик А. А. Трансформация осмысления феномена чуда в католической апологетике XX – нач. XXI вв.***

*Исследовано, что трансформация католической концепции чуда непосредственно связана с изменениями в католической апологетике XX в., которая отражает основные тенденции современного богословия, в том числе обший отход от томистского подхода в апологетике и интерес к идеям современных философских течений. Раскрыто, что чудо перестало трактоваться как доказательство истинности христианской веры, а начало рассматриваться прежде всего как знак Бога, направленный к человеку. Доказано, что Библия и произведения отцов церкви в большинстве богословских трудов перестали служить инструментами для подтверждения традиционной концепции чуда.*

**Ключевые слова:** чудо, апологетика, патристика, Католическая церковь, Библия.

#### ***Pal'chuk A. A. Transformation of Miracle Phenomenon in Catholic Apologetics of XX – early XXI centuries.***

*Investigated that the Catholic concept of miracle transformation is directly related to changes in Catholic apologetics of the twentieth century, which reflects the main trends of contemporary theology, including general departure from the Thomistic approach to apologetics and interest in the ideas of modern philosophical currents. It is disclosed that the miracle no longer be treated as proof of the truth of the Christian faith, and begin to consider first of all as a sign of God, directed to man. It is proved that the Bible and the works Church Fathers in most theological works ceased to serve as a tool to confirm the traditional concept of a miracle.*

**Keywords:** miracle, apologetics, patristics, Catholic Church, Bible.