

**ІСТОРІЯ  
РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ**

**ТОМ 5**

**ПРОТЕСТАНТИЗМ  
В УКРАЇНІ**

**Ранній протестантизм.  
Пізній протестантизм. Баптизм**

**За редакцією  
професора П. Яроцького**

**Київ  
2002**

**Редакційна колегія «Історії релігії в Україні: у 10-ти т.:**

д.філос.н. А.КОЛОДНИЙ (голова)

д.філос.н., академік В.КРЕМЕНЬ

д.філос.н. П.ЯРОЦЬКИЙ

к.філос.н. О.САГАН

С.МАСЛАКОВ (відповідальний секретар)

Історія релігії в Україні: у 10-ти т. // Редкол: А.Колодний (голова) та ін. —  
К.: Світ Знань. Т. 5. Протестантизм в Україні // За ред. П. Яроцького. — 2002.  
— 424 с. Іл.

ISBN 966-7742-05-9

**Редакційна колегія 5 тому:**

д.філос.н. П.ЯРОЦЬКИЙ (голова)

д.філос.н. П.КРАЛЮК

д.філос.н. А.ГЛУШАК

д.істор.н. О.КРИЖАНІВСЬКИЙ

д.істор.н. О.РЕЄНТ

У книзі осмислюється вплив Реформації на релігійне і суспільне життя в Україні. Об'єктом дослідження є течії раннього і пізнього протестантизму. Відтворюється процес проникнення та особливості поширення в Україні ранньопротестантських течій: гусизму і «чеських братів», лютеранства і кальвінізму, унітаризму та ін. Подається широка панорама зародження євангельсько-баптистського руху на українській землі у другій половині XIX ст. Аналізуються його правове становище, внутрішньоцерковні процеси в умовах російського самодержавства і в радянський період. Завершується дослідження показом сучасного становища баптистсько-євангельського руху в Україні.

Розрахована на релігієзнавців, істориків, філософів, культурологів, на широкий загал тих, хто цікавиться історією релігії в Україні.

Рекомендовано до друку Вченою радою  
Відділення релігієзнавства Інституту філософії  
імені Г.С.Сковороди НАН України

ISBN 966-7742-05-9



9 789667 742058 >

На першій сторінці обкладинки — портрет Мартіна Лютера роботи Lukas Cranach 1530 року, та титульний лист Біблії виданої в Німеччині 1887 року.

© П. Яроцький. Загальна редакція

© Автори розділів.

© ТОВ «Світ Знань»

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	5
-------------	---

### ЧАСТИНА 1. РАННІЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ В УКРАЇНІ

РОЗДІЛ I. Гусизм і «чеські брати» .....	12
---	----

РОЗДІЛ II. Лютерани і анабаптисти .....	20
---	----

РОЗДІЛ III. Кальвінізм .....	31
------------------------------	----

РОЗДІЛ IV. Унітарії .....	52
---------------------------	----

РОЗДІЛ V. Російські еретики і реформаційний рух на українських землях ..	95
--	----

РОЗДІЛ VI. Відображення реформаційних ідей в українській суспільній думці кінця XVI — першої половини XVII ст. ....	105
---	-----

РОЗДІЛ VII. Місце протестантизму в національно-культурному житті Русі XVI — першої половини XVII ст. (шкільництво, книгодрукування, розвиток мови) ..	118
---	-----

РОЗДІЛ VIII. Наукова і літературна діяльність протестантів в Україні ..	152
---	-----

РОЗДІЛ IX. Просвітництво і прояви пієтизму в Україні .....	184
--	-----

РОЗДІЛ X. Лютеранство і кальвінізм першої половини XX століття. Формування української протестантської церкви .....	214
---	-----

### ЧАСТИНА 2. ПІЗНІЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ В УКРАЇНІ

РОЗДІЛ I. Баптизм. Богословський портрет .....	241
--	-----

1.1. Особливості дослідження, історіографія баптизму в Україні. ....	241
--	-----

1.2. Уявлення про джерело Богопізнання (принцип Sola Scriptura). ..	249
---	-----

1.3. Уявлення про людину і спасіння .....	255
---	-----

1.4. Церковний устрій, священнодії, служителі церкви .....	263
--	-----

1.5. Практичне церковне життя. ....	272
-------------------------------------	-----

РОЗДІЛ II. Виникнення баптизму як окремої релігійної течії .....	281
--	-----

<b>РОЗАДІЛ III. Зародження євангельсько-баптистського руху в Україні</b>	<b>.. 290</b>
3.1. Закономірність появи євангельсько-баптистського руху в Україні.	.. 290
3.2. Передумови євангельського пробудження в Україні у другій половині XIX ст.	.. 295
<b>РОЗДІЛ IV. Розвиток євангельсько-баптистського руху на українській землі</b>	<b>... 302</b>
4.1. Євангельське пробудження на півдні України.	..... 302
4.2. Євангельське пробудження у Київській і Єкаторинославській губерніях.	..... 315
4.3. Євангельське пробудження у Таврійській губернії	..... 319
4.4. Перехід до баптизму	..... 321
<b>РОЗДІЛ V. Правовий стан євангельсько-баптистського руху наприкінці XIX— початку XX ст.</b>	<b>..... 328</b>
5.1. Думка Державної Ради 1879 р. про духовні справи баптистів та її вплив на становище українських баптистів	..... 328
5.2. Закон 1883 р. про дарування розкольникам усіх віросповідань права богослужіння	..... 333
5.3. Положення Комітету Міністрів 1894 р.	..... 340
5.4. Соціально-політичні погляди євангельських віруючих	..... 351
5.5. Державні акти про віротерпимість (1903-1906 рр.). Утворення Союзу євангельських християн.	..... 360
<b>РОЗДІЛ VI. Євангельські християни-баптисти у радянський період</b>	<b>... 366</b>
6.1. Український баптистський рух у першому десятилітті радянської влади	... 366
6.2. Євангельський рух в Західній Україні	..... 371
6.3. Переслідування віруючих у 30-ті роки. Поновлення діяльності українських баптистів під час Великої Вітчизняної війни.	..... 377
6.4. Становище і діяльність Союзу євангельських християн-баптистів у повоєнні роки.	..... 385
6.5. Розкол у баптизмі у 60-ті роки та його наслідки.	..... 394
<b>РОЗДІЛ VII. Діяльність євангельських віруючих у незалежній Україні</b>	<b>... 420</b>

## ВСТУП

*XV-XVII ст. — період великих змін в Європі, час поступового руйнування феодалізму, натурального господарства, інтенсивного розвитку ринкових відносин, географічних відкриттів, колонізації європейцями Америки. Це також час значних змін у сфері комунікації, що були викликані винайденням та поширенням друкарства.*

*Все це призвело до великих змін у громадсько-політичному, культурному й духовному житті. У ряді європейських країн формуються абсолютні монархії, відбуваються трансформації існуючих суспільних інституцій та виникають нові структури. В таких умовах не могло не постати питання про кардинальні зміни в християнських церквах, які на Заході, так і на Сході відігравали помітну роль у суспільстві.*

*Однією з головних подій європейської історії стала Реформація — широкий суспільно-релігійний рух, який продемонстрував на духовному та культурному рівнях кризу феодалізму та початок становлення нових буржуазних відносин. Коли на зміну феодалській прийшла буржуазна еліта, представники останньої починають надавати все більше значення не стільки традиційним суспільним цінностям (становим привілеям, місцю людини в соціальній ієрархії), скільки новим якостям, а саме: ініціативності, енергійності, здатності діяти неординарно тощо. Це не могло не викликати переоцінки цінностей, зокрема, і релігійних.*

*Якщо у період Середньовіччя домінуючим став стереотип, згідно з яким церква вважалася своєрідною корпорацією, завдяки якій можна досягти небесного блаженства, а священники виконували роль посередників між людьми та Богом, то молоді буржуа, котрі перш за все цінували індивідуальні якості, такий погляд вже не сприймали. Їхнім настроєм була більш співзвучна думка, що вони отримать спасіння, тобто попадуть у рай, не завдяки комусь, а самостійно. Подібне світосприйняття служило ґрунтом поширення реформаційних ідей.*

*Реформація в Європі утверджувала як богоугодну світську, мирську діяльність. Пом'ягшуючи фаталізм догмату про наперед визначену долю людини (чи до спасіння в раю або до вічного покарання в пеклі), кальвінізм дав можливість кожному, правда, опосередковано, здогадуватися про своє призначення. Ознакою обраності до спасіння слугували: активна підприємницька діяльність, висока продуктивність праці, вища якість послуг, чесне та порядне партнерство, в цілому, успіхи в бізнесовій, торговельній, банківській справах.*

По суті, це було світське оформлення нового символу віри. Це була поява ідеології нової суспільної формації в її релігійному вираженні.

Нова суспільна формація не потребувала феодальної, тобто католицької, церкви, яка претендувала на єдине посередництво між Богом і людьми, вчила, що лише в лоні цієї церкви, як в Ноевім ковчезі, можна врятуватися та досягти спасіння. Лютеранство відкинуло католицьку «скарбницю добрих справ» як єдиний засіб для спасіння, вказавши простий і дешевий шлях спасіння особистою вірою без будь-яких посередників. Кальвінізм пішов далі в реформуванні церкви, проголосивши принцип «світського покликання», «мирського аскетизму», щоденної заощадливості як спосіб накопичення багатства. Це означало, що будь-коли і будь-де людина знаходиться на службі у живого Бога і несе відповідальність за надані їй Богом дари — час, здоров'я, власність. Життя належало сприймати, як виконання обов'язку та рух до мети, поставленої Богом перед людиною.

Водночас Реформація стала важливим чинником становлення в Європі національних культур. У період Середньовіччя кожен суспільний стан мав свою культуру. Культура селян відрізнялася від культури феодалів, культура феодалів — від культури духовенства і т.д., хоча між ними було багато спільного. У процесі генезису буржуазних відносин на зміну середньовічним становим спільностям ішли спільності національні. Відповідно формувалися національні культури.

Для національної культури характерним є те, що вона синтезує цінності різноманітних станових культур і водночас стає близькою для представників різних соціальних класів, груп, прошарків у межах нації.

В період Середньовіччя християнство (не лише як релігія, але і як система культурних цінностей) у повному обсязі було лише надбанням духовенства. Формування національних культур вимагало, щоб християнство стало здобутком усіх соціальних верств. Це завдання й виконувала Реформація, а також частково видозмінені під її впливом посттридентський католицизм і навіть окремі інституції в православній церкві.

Через лютеранство і кальвінізм Реформація сприяла утворенню в Європі національних держав, які звільнялися з-під влади середньовічної Священної Римської імперії. Протестантизм у цілому дав могутній імпульс цивілізованому розвитку ряду європейських країн, зокрема, скандинавських. Зрештою, можна сказати, що Сполучені Штати Америки створили європейські дисиденти-протестанти, що втікали в Новий Світ від релігійних переслідувань у Старій Європі.

Поняття Реформації співпадає в основному з німецькою Реформацією, котра виступає як еталон. Дійсно, німецька Реформація — класичний зразок прояву буржуазних змін у суспільній свідомості й становленні національних культур. Поставши в Німеччині як масовий суспільно-релігійний рух, Реформація у своїх

класичних зразках поширилася в Західній та Центральній Європі (передусім у германомовних регіонах), правда, в ряді місць набула своєрідних національних форм.

Проте в деяких країнах реформаційні тенденції проявлялися в неklasичних формах. Наприклад, у романських і ряді слов'янських католицьких країн це знайшло вираз у діяльності оновлених або нових інституцій католицизму (зокрема, в діяльності ордену єзуїтів). Те саме можна сказати і про слов'янські православні країни, де реформаційні тенденції спостерігаємо в діяльності братств, окремих видатних церковних і культурних діячів.

Класична Реформація, зазнавши певної трансформації, поширилася у Польському королівстві та Великому князівстві Литовському, до складу яких входила більша частина українських етнічних земель того часу. Вона також спостерігається у Трансільванії (Семиграді), під владою якої знаходилась частина українського Закарпаття. З певними її відголосками зустрічаємося і в Молдавському князівстві, де тоді проживало чимало українців.

Існують факти, які дають підстави твердити, що реформаційний рух став реальністю в Україні. Правда, тут він набув специфічних форм, які далеко не завжди відповідали класичним зразкам.

У першій частині цієї книги, озаглавленій «Ранній протестантизм в Україні», читач отримає вичерпну інформацію про так звану першу хвилю протестантизму в Україні в середині XVI — початку XVII ст. В інших розділах книги йдеться про місце протестантизму в національно-культурному русі (шкільництві, книгодрукуванні, розвитку мови), про наукову і літературну діяльність протестантів, а також просвітництво та прояви пієтизму в Україні.

Історія протестантизму в Україні у першій третині XX ст. має несподіваний поворот. Йдеться про спробу повернення в Україну ранніх протестантських течій — лютеранства та кальвінізму, сліди яких загубилися тут ще на початку XVIII ст. Це відбувалося у Західній Україні у 20-30 р. Однак процес не отримав остаточного завершення, бо українські кальвіністські громади опинилися перед загрозою фізичного знищення через переслідування органами НКВС після так званого приєднання західноукраїнських земель у 1939 р. до радянської України. Нині в Україні відбувається відродження цієї церкви. Традиції кальвінізму впродовж минулих століть не були втрачені на Закарпатті: вони зберігаються у діяльності реформатських громад, які діють на території цього краю.

Можемо констатувати, що в XVI — першій половині XVII ст. постало питання про необхідність змін у православній церкві України. Вони частково інспірувалися реформаційними впливами, що йшли переважно з Заходу: впливами гуситів та їхніх наступників — «чеських братів», лютеран, анабаптистів,

кальвіністів та різних течій унітаріїв, зокрема, соцініан. Певну роль у розвитку реформаційних рухів на українських землях мала й діяльність прореформаційно налаштованих російських єретиків.

Участь у реформаційному русі брали й українці. Деякі з них стали доволі знаними фігурами цього руху (зокрема й за межами України). Передусім це стосується С.Оріховського та Ю.Немирича.

Не без впливу протестантів на українських землях набуває поширення практика вільної інтерпретації біблійних текстів, зокрема, світськими людьми. Відповідно з'являються біблійні переклади розмовною мовою. Світські люди починають втручатися у релігійні справи. Набуває поширення ідея світського патронату над церквою. В ряді моментів вона реалізується в Україні.

Також інші реформаційні ідеї, зокрема, спасіння власною вірою у відкритій чи прихованій формах стають набутком тогочасних українських православних інтелектуалів.

І все ж Реформація в Україні не вилилась у «відкриті» форми. Протестантські громади на українських землях (переважно кальвіністські та унітарські) фактично були маргінальним явищем. Та й багатьма православними українцями вони сприймалися як «чужі».

Захоплення протестантизмом, популярність його ідей у православному середовищі, що спостерігалось наприкінці XVI ст., після укладання Берестейської унії, починає поступово зникати. Це пов'язано в цілому як з занепадом протестантизму в Речі Посполитій, так і з посиленням консервативних тенденцій у православній церкві в Україні, де у 30-40 р. XVII ст. відбуваються зміни під керівництвом Київського православного митрополита П.Могили. Але це були зміни не в руслі Реформації, а більше в дусі посттридентського католицизму.

Правда, зерна, посіяні протестантами, дали результати й сприяли внутрішній Реформації православ'я в Україні. Внутрішня реформаційність, хоча й постійно приглушували, давала про себе знати протягом тривалого часу — аж до половини XIX ст. Так чи інакше вона знаходила вияв у діяльності й творчості представників релігійно-філософської думки XVIII ст. — Ф.Прокоповича, Г.Сковороди, інших.

Саме внутрішня реформаційність українського православ'я була одним із своєрідних імунітетів, що не давали можливості з'явитися в Україні XVII-XVIII ст. власним опозиційним православ'ю сектам, як це було, наприклад, у Росії.

Лише остаточна русифікація українського православ'я в XIX ст., яка супроводжувалася, зокрема, усуненням мирян від церковного життя, акцентуацією уваги на культовій сфері тощо, призвела до популяризації в Україні течій пізнього протестантизму, передусім баптизму. Проте, як бачимо, це був протестантизм «західного», а не російського зразка. Це опосередковано



свідчить, що Реформація в Україні була внутрішнім явищем і в цілому відповідала західноєвропейському типу.

Пізній протестантизм в Україні представлений такими течіями як баптизм, адвентизм, п'ятдесятництво, свідки Єгови. Перша хвиля протестантизму в Україні, яка припадає на першу половину XVI ст. (лютеранство, кальвінізм, різні течії унітаризму та інші), охопила верхівку суспільства — королівський двір, магнатерію, шляхту, в тому числі українську та білоруську, і була, власне, «панською, шляхетською модою», яка згодом минулася. По суті, ці течії раннього протестантизму були змитими з українсько-білоруських земель, які знаходилися під владою Речі Посполитої, хвилею католицької Контрреформації, активізованої Тридентським собором (1545-1563 рр.). Друга хвиля вже пізнього протестантизму в XIX — на початку XX ст. охопила низи суспільства і, всупереч всіляким правовим перепонам, державному та церковному переслідуванню, політичним трансформаціям в Україні, не спала, не відійшла з українських земель.

Етап пізнього протестантизму пов'язаний із появою насамперед баптизму, який поширювався в Україні поряд з такими течіями, як меннонітство, євангелізм, адвентизм тощо. В Україні виникають соціально-політичні й духовно-моральні передумови для поширення баптизму. Саме в середовищі, де активно утверджувалися капіталістичні відносини, відбувалося бурхливе зростання протестантизму, зокрема, євангелізму і баптизму.

Слід вказати й на ідеологічні передумови виникнення баптизму в Україні. Завдяки віровченню протестантизму селяни мали можливість прилучитися до цілісної радикальної, хоча й релігійної, ідеології, яка виходила за межі ортодоксального православ'я, бо несла в собі зерно соціального і духовного протесту. Це і спрощена «дешева» церква без розгалуженої та складної системи обрядодій та інших релігійних церемоній, і більш-менш, порівняно з православ'ям і католицизмом, демократичний характер внутрішньообщинних відносин. Не випадково вже на першому етапі свого розвитку протестантські течії в Україні зарекомендували себе як своєрідну форму демократичного руху.

До причин, що відіграли важливу роль у поширенні євангелізму та баптизму, слід віднести цілий комплекс факторів духовного порядку. Характеризуючи моральний стан народу в дореформовий і пореформовий періоди (реформа 1861 р.), навіть самі православні автори, котрі досліджували це явище, аби перешкодити його поширенню, майже одностайні в тому, що внутрішнє життя православних парафій дійшло до занепаду: релігійні приписи та обрядові дії виконувалися формально, далеким від моральної досконалості було православне духовенство, богослужіння у православних храмах проводилося церковнослов'янською мовою, майже не зрозумілою для парафіян. Деградація в духовній сфері суспільства досягла крайніх меж. До того ж православна церква в Російській імперії, по суті,

перетворилася в офіційну, царську, казенну церкву. Саме це найбільше відштовхувало практично мислячих віруючих від державного православ'я.

Небачених розмірів набув і національний гніт українського народу російським царизмом. Наприкінці XVIII ст. царизм знищив рештки української автономії (Запорізька Січ). Рідну мову остаточно заборонено в 1863 р. горезвісним указом міністра внутрішніх справ Валуєва: «Никакого малороссийского языка не было, нет и быть не может». Посилився процес русифікації. Український народ позбавився права на освіту, свою культуру.

Тож не випадково серед української інтелігенції набули поширення всілякі раціоналістичні та скептичні ідеї. Середина XIX ст. — це також початок активного поширення просвітницьких ідей (Кирило — Методіївське братство тощо). Тому звернення до баптизму стало своєрідним протестом проти духовного гніту з боку офіційної православної церкви та існуючих соціальних порядків, оскільки нова віра з проповіддю загального братерства й рівності, есхатологічним самозаспокоєнням легко сприймалася масами. Отже, можна зробити висновок: протестантизм в Україні не «чужорідне» віровчення, занесене з Заходу, хоча й іноземного фактору недооцінювати не можна, а цілком самотній процес, закономірний підсумок богошукання простого народу.

У другій частині цього тому, озаглавленому «Пізній протестантизм в Україні», читачі познайомляться, насамперед, із богословським портретом баптизму, тобто стислим викладом основних догматичних положень і віросповідних уявлень про джерело Богопізнання, людину і спасіння. Тут вміщено матеріали про церковний устрій, священнодії баптистів, служителів і практичне церковне життя цієї церкви.

На підставі архівних матеріалів, світських та церковних джерел відтворені закономірності появи євангельсько-баптистського руху в Україні у другій половині XIX ст. Йдеться про «євангельське пробудження» на півдні України — батьківщині українського баптизму, його поширення в Київській та Катеринославській губерніях.

Спеціальний розділ присвячено аналізу правового становища євангельсько-баптистського руху кінця XIX — початку XX ст. Це був найважчий період для євангелізму-баптизму за весь час його існування в царській Росії. Державні законодавчі документи 1879, 1883 і 1894 рр. демонструють, які перешкоди, утиски та переслідування випали на долю українських баптистів як з боку російського царизму, так і від офіційної православної церкви.

У розділі «Євангельські християни-баптисти у радянський період» відтворюється широка панорама внутрішньоцерковних процесів і життєдіяльності цієї релігійної групи в 20-80 р. XX ст. У перше десятиріччя після встановлення радянської влади в Україні в цілому для баптистів та євангельських християн склалися сприятливі умови: організаційно зміцнювалися

баптистські церкви, чисельно зростали громади баптистів та євангельських християн. З кінця 20-х р. для баптизму-євангелізму в Радянському Союзі, в тому числі і в Україні, почалися скрутні часи. Соціально-політичні реалії того часу призвели до ганебного порушення формально проголошеної свободи совісті. Всі без винятку релігійні течії, а надто протестантські, зазнали жорстокого адміністративного тиску, всіляких переслідувань. Вони особливо посилилися після прийняття у 1928 р. закону про релігійні культу.

Віруючих фактично позбавили права задовольняти свої релігійні потреби. Спочатку тимчасово, а в першій половині 30-х р. і зовсім заборонили діяльність Союзу баптистів та євангельських християн. До осені 1929 р. було заарештовано та репресовано всіх активних діячів і служителів баптистсько-євангельських церков в Україні. Їхні громади значно скоротилися, чимало їх зовсім розпалося. До початку війни 1941 р. не залишилося жодної офіційно діючої церкви баптистів та євангельських християн.

Під час війни (1941-1945 рр.) та в перші повоєнні роки відбулося певне поживавлення баптистсько-євангельського руху, його чисельне зростання, вживалися заходи для організаційного зміцнення руху. Однак у цілому так звана «відлига» в суспільно-політичному житті не поліпшила становища церкви євангельських християн-баптистів, як загалом і всіх релігійних організацій. Переслідування віруючих тривало до середини 80-х років.

Під адміністративним тиском з боку влади Всесоюзна рада Євангельських християн-баптистів (ВРЄХБ) у Москві прийняла ряд дискримінаційних для євангельського служіння та релігійного виховання підростаючого покоління документів. Це спричинило розкол у баптизмі: виникла окрема паралельна організаційна структура — Рада Церков ЄХБ, — яка діяла в підпіллі, нелегально, конспіративно. Розкол у баптизмі-євангелізмі проходив болісно, супроводжувався репресіями з боку влади.

Якісно нові зміни сталися у баптизмі-євангелізмі, починаючи з середини 80-х років. Переважна більшість віруючих з прихильністю поставилася до суспільних змін у незалежній Україні. Позитивну реакцію у баптистському середовищі викликало створення умов для повного задоволення релігійних потреб, гідного виявлення поглядів і переконань. Почався принципово новий етап розвитку євангельсько-баптистського руху.

Книгу написали: вступ — доктори філософських наук П.Кралюк і П.Яроцький; розділи I-VI першої частини — доктор філософських наук П.Кралюк; розділи VII-X — доктор філософських наук В.Любащенко; розділи I і II другої частини — доктор богослов'я С.Санніков; розділи III-VII — кандидат філософських наук Ю.Решетніков.

# ЧАСТИНА 1

## РАННІЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ В УКРАЇНІ

### Розділ I

#### ГУСИЗМ І «ЧЕСЬКІ БРАТИ»

Предтечею класичної Реформації виступав гусизм — вчення чеського богослова Яна Гуса (1371-1415 рр.), яке знайшло чимало прихильників і стало ідеологією широкого суспільно-релігійного руху в Чехії першої половини XV ст.

Передусім варто зазначити, що Чехія на той час була однією з найбільш розвинених частин Священної Римської імперії (не лише в соціальному, економічному, політичному, а й культурному відношеннях). Водночас вона виступала «чужорідним» слов'янським тілом у переважно германомовному морі цієї імперської держави. В умовах тогочасного відносно інтенсивного націогенезу чехів цей фактор вів до загострення в них національних почуттів, що, до речі, знайшло свій вияв у гусизмі. У певному сенсі гусизм можна розглядати як національну релігію чехів, опозиційну «імператорському католицизмові». Цей національний аспект, як і загалом дух вчення гусизму, зближує його з пізнішими класичними зразками Реформації.

Діяльність Я.Гуса була пов'язана із Празьким університетом, в якому він тривалий час працював. Відкритий 1348 р. цей перший на слов'янській землі вищий навчальний заклад західноєвропейського типу (взірцем для нього послужила Паризька Сорбонна) був розрахований передусім на студентів із Чехії, Польщі, Баварії та Саксонії. 1397 р., коли якраз в Празькому університеті розпочав працювати Я.Гус, польська королева Ядвіга за-снувала тут бурсу для студентів із Великого князівства Литовського.<sup>1</sup>

Перу Я.Гуса належало ряд богословських творів, найбільш відомий з яких «Про церкву» (1413 р.). Вони, а також проповіді Я.Гуса у Віфліємській каплиці м.Праги викликали великий резонанс як серед прихильників чеської соціальної еліти, так і простолюду.

<sup>1</sup> Нудьга Г. Не бійся смерті. — К., 1991. — С.431.

Я.Гуса можна вважати продовжувачем справи англійського теолога Джона Уікліфа (бл. 1320-1381 рр.), який у своїх памфлетах виклав основні моменти пізніших реформаційних учень. Чеський теолог, як і його предтеча — англійський вільнодумець, вимагав реформи католицької церкви за зразком ранньохристиянських громад, засуджуючи симонію, торгівлю індульгенціями, церковне землеволодіння, практику підвищення плати за обряди та інші зловживання духовенства. Церква і священики, на його думку, повинні повернутися до «євангельської бідності». Виступаючи проти перетворення духовенства на окремих, привілейований стан (у порівнянні з мирянами), Я.Гус наполягав на причащанні як священнослужителів, так і мирян під двома видами (хлібом і вином), що стало одним із головних гасел його послідовників.

Я.Гус вимагав, аби богослужіння здійснювалося зрозумілою мовою, розробив систему чеської орфографії, яка в загальних рисах збереглася й досі. Він привніс в очолюваний ним рух національний колорит і спрямованість. У контексті тогочасної чеської ситуації цей рух водночас був антиімперський і антинімецький.

Реформування церкви Я.Гус сподівався здійснити за допомогою королівської влади. Основою суспільного життя вважав Закон Божий. Якщо представники влади його порушують, піддані мають право не користися і навіть виступати проти «несправедливих властей».

Проповіді та діяльність Я.Гуса спричинили до появи його конфлікту з Празьким архієпископом та римською курією. Реформатору заборонили правити службу, позбавили можливості викладати в університеті. 1412 р. він змушений був покинути Прагу й оселитися в сільській місцевості. 1414 р. Я.Гуса викликали на собор у Констанцу й звинуватили в ересі. За рішенням собору 6 липня 1415 р. його спалили на вогнищі.<sup>1</sup>

Варто зазначити, що в часи діяльності Я.Гуса та його соратників культурний вплив чехів на поляків був досить значним. Чеські культурні новації (а до таких цілком можна віднести вчення Я.Гуса) знаходили позитивний відгук у Польщі. До того ж польській політичній еліті не могла не імпонувати опозиційність гуситів щодо німців. Поляки, як,

<sup>1</sup> Хроніка-2000. — 1999. — Ч.1. — С.89-106; Рубцов Б.П. Ян Гус. — М., 1958.

до речі, й правителі Великого князівства Литовського, відчували тоді значний тиск з боку німецьких рицарів (особливо Тевтонського ордену). Рух гуситів інспірував привабливу для можновладців королівства Польського та Великого князівства Литовського ідею «слов'янської єдності» задля протидії німецькій загрозі.

Імпонували польській шляхті демократичні ідеї гусизму: скасування незрозумілої латини, проповідування народною мовою, спрощення культу, відмова духовенства від непомірних привілеїв тощо. Навіть такий формальний момент, як причащення мирян під двома видами, викликав резонанс і серед польської шляхти, і серед освіченого міщанства. Тому багато в чому показовим є факт, коли під час суду над Я.Гусом у Констанці саме польські делегати надали йому підтримку (і офіційно, і приватно). Сам Я.Гус у своїх листах згадував, що з боку цих людей він знаходив моральну підтримку в найважчі для нього часи.<sup>1</sup> Загалом можна твердити, що саме королівство Польське було тією державою, де гусизм сприймали позитивно, а його ідеї набули помітного поширення.

Позитивно гусизм оцінювали й у Великому князівстві Литовському. Тут 1412-1413 рр. дуже добре приймали одного з сподвижників Я.Гуса Ієроніма Празького. Він відвідував православні храми, виявляв знаки особливої поваги до православного духовенства, а також мав зустріч із великим литовським князем Вітовтом і начебто закликав князя дотримуватися православного віровизнання.<sup>2</sup> Не виключено ймовірно, що деякі гусити, зокрема, Ієронім Празький, мали надію на союз із православними, котрі у Великому князівстві Литовському становили на той час більшість.

І тому нічого дивного немає, що коли 1420 р. чехи піднялися на боротьбу зі своїм королем Сигізмундом, то вони запропонували корону тодішньому польському королю Ягайлу. Останній ухилився і відіслав послів до великого литовського князя Вітовта, котрий не заявив про відмову і деякий час титулувався чеським королем. Потім неодноразово чеська корона становила предмет зацікавлень польсь-

<sup>1</sup> Записки Наукового товариства імені Шевченка. — 1925. — Т.141-143. — С.1-13; Грушевський М. Історія української літератури. — К., 1995. — Т.5. — Кн.1. — С.67-70.

<sup>2</sup> Ульяновський В.І. Історія церкви та релігійної думки в Україні. — К., 1994. — Кн. 2. — С.187; Соколов И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. — М., 1880. — Ч.2. — С. 246; Грушевський М. Вказ. праця. — Кн. 1. — С.76-77.

ких правителів. Відповідно то виникала, то зникала ідея унії двох великих слов'янських держав. Ця ідея, зрозуміло, інспірувала інтерес поляків до гуситського руху.<sup>1</sup> Підтримка гуситів з боку можновладців Польщі та Великого князівства Литовського не обмежилась лише дипломатичними кроками: їм була надана збройна допомога (правда, не дуже значна); до Чехії весною 1422 р. був відправлений військовий загін (близько трьох тисяч чоловік) під керівництвом князя Жигмонта (Сигізмунда) Корибутовича, — родича Великого князя литовського Вітовта й польського короля Ягайла; потім привів йому свою дружину Федюшко із княжат Острозьких. На допомогу Корибутовичу, який воював на боці гуситів, приходили й інші збройні загони з України. Є факти, які засвідчують, що особливий інтерес виявляли до чеських подій галицькі шляхтичі.<sup>2</sup> Це й зрозуміло. Бо Галичина, як жодна з українських земель, була традиційно пов'язана з Чехією.

Перебуваючи в Чехії, Жигмонт Корибутович навіть претендував на королівську корону. Загалом його діяльність підготувала ґрунт для поєднання гуситів із православними. 20-30 рр. XV ст. католицький світ не на жарт був наляканий перспективою такого союзу. Про це з тривогою говорив краківський єпископ Збігнев Олесницький: «... треба боятися біди не тільки з одного боку — від еретиків Чехії, але ще більше від еретиків і схизматиків руських, що тримаються віри греків. Вони в багатьох пунктах, як причастя під обома видами, убожество кліру і в різних інших забобонах, здається, погоджуються з чехами й однієї мови з ними. Багато посланців бігає від одних до других...».<sup>3</sup> Не виключено, якби гусити пішли на зустріч православним України й зуміли добитися реальної єдності в діях, це мало б важливі наслідки як для подальшого розвитку політичних відносин у Центральній та Східній Європі, так і для розвитку реформаційного руху. Проте цей момент був утрачений.

1435 р. Жигмонт Корибутович зазнав нищівної поразки в битві на річці Святій. Потрапивши в полон, він загинув (був утоплений або от-

<sup>1</sup> Ruch husicki w Polsce. — Wrocław, 1953.

<sup>2</sup> Хроніка-2000. — 1999. — Ч. 1. — С. 76-87.

<sup>3</sup> Цит. за: Грушевський М. Вказ. праця. — С. 81.

руєний).<sup>1</sup> Здавалось би, боротьба цього українського князя в Чехії не дала належних результатів, однак вона мала чималий резонанс в українських землях, зокрема, на Галичині. Відгомони цієї боротьби знайшли відображення у фольклорі. Про неї пам'ятали й українські інтелектуали. Показово, що навіть на початку XVII ст. (фактично через двісті років) згадували про Жигмонта Корибутовича в писемних творах. Так, Ісайя Копинський, пишучи на початку 30 рр. XVII ст. своє послання до Єремії Вишневецького з роду Корибутовичів, згадує, що один із предків цього князя «для великої діяльності рицарської взятий був на королівство Чеське».<sup>2</sup>

На нашу думку, є серйозні підстави говорити про помітні впливи гуситів на українську суспільно-релігійну думку. Інша річ, що недостатня кількість джерел, що збереглися з тих часів, не дає нам можливості повністю прослідкувати ці впливи. Радше тут фіксуємо опосередковані впливи гуситів, а не прямі. Гуситський рух інспірував в Україні інтерес до біблійних текстів, а також сприяв введенню в церковне життя розмовної мови. Ці тенденції (хай і не досить виразно) починають виявляти себе в українському суспільному житті. Так, у другій половині XV — першій половині XVII ст. в Україні з'являються переклади біблійних книг, мова яких була наближена до народної. До них варто віднести переклади «Пісні пісень», «Книги Товіта», книг пророків, здійснених під впливом відповідних чеських перекладів.

Чеські біблійні переклади широко використовував білорус Франциск Скорина. Показово, що свою видавничу діяльність він розпочав у Празі 1517-1519 рр. Саме тут видав найбільшу частину своїх біблійних книг. Уніатський єпископ Антоній Селява навіть іменував Ф.Скорину «гуситським еретиком».<sup>3</sup> Переклади Ф.Скорини, його видання стосувалися не лише білоруської культури, а й тісно пов'язаної з нею культури української.

Не виключено, що гуситський рух стимулював появу перших кирилических видань. Це видрукувані в Кракові 1491 р. (певно, на замовлення українців) книги друкаря Швайпольта Фіоля — «Осьмогласник»

<sup>1</sup> Чаньшев А.Н. Протестантизм. — М, 1969. — С. 80.

<sup>2</sup> Грушевський М. Вказ. праця. — Т.6. — С. 548.

<sup>3</sup> Ульяновський Вказ. праця. — С.188.



(Октоїх), «Часословець», дві «Тріоди» (пісна і цвітна) і «Псалтир». Самого друкаря тоді ж звинуватили в ересі. І ніби нею розуміли гуситство.<sup>1</sup>

Незважаючи на те, що рух гуситів загалом зазнав поразки, він призвів до створення громад так званих «чеських братів» — однієї з ранньопротестантських течій. В основу її віровчення були покладені погляди Я.Гуса, а також Петра Хельчицького (бл. 1390-1430 рр.). Останній у своєму трактаті «Про духовну боротьбу» пропагував ідею несупротиву всім видам насильства, відкидав становий поділ суспільства й закликав перебудувати світ на основі рівності й братерської любові. Він одним із перших у європейській суспільній думці почав розвивати ідеї релігійної терпимості й невтручання держави у релігійні справи. Подібні погляди з часом набули поширення серед протестантів-унітаріїв Речі Посполитої, котрі мали чимало осередків на українських землях.<sup>2</sup>

На самому початку діяльності «чеські брати» акцентували увагу на питаннях соціальної перебудови. Але, як це часто буває із радикальними рухами, з часом вони перейшли на помірковані позиції, спрямовуючи свою енергію у сферу культури. На початку XVI ст. «чеські брати» зосередили свою увагу на перекладі та виданні біблійних текстів, написанні релігійно-філософських праць, організації шкіл тощо. Тоді ж ними був зроблений переклад Біблії (т.з. Карлицька Біблія), що був покладений в основу чеської літературної мови. Саме він, ймовірно, впливав на діяльність Ф.Скорини при перекладі Біблії, а також на деяких українських перекладачів біблійних текстів XVI ст.

У сер. XVI ст. «чеські брати» з'являються в Польському королівстві. Тут їхнім покровителем виступив Я.Остророг — представник впливового шляхетського роду, давно вже пов'язаного з гуситами. 1553 р. він відкрив у містечку Лешні, що знаходилося на польсько-українському кордоні, молитовний будинок і школу для «чеських братів».<sup>3</sup> Фактично більше ста років Лешно виступало головним центром цього протестантського руху.

Осередки «чеських братів» знаходилися й на українських землях, передусім у західних регіонах — Галичині, Закарпатті, Волині. Так, дея-

<sup>1</sup> Архіви України. — 1969. — № 3. — С.23-25.; *Огієнко І.* Історія українського друкарства. — К., 1994. — С.4-45.

<sup>2</sup> *Грушевський М.* Історія України-Руси. — К., 1994. — Т.5. — С. 391. 461.

<sup>3</sup> *Любашенко В.* Історія протестантизму в Україні. — Львів, 1995. — С.92.

кий час на Галичині жив один із видатних діячів «чеських братів» Ян Фікар — сподвижник Я.А.Коменського. У Дублянах, що під Львовом, мешкав ще один представник цього руху — Павло Крокочинський.<sup>1</sup> Громади «чеських братів» існували у Венгрові та Влодаві. Така ж громада діяла у волинському містечку Берестечку. Її покровителем виступав Єжи Лещинський, а очолював на початку XVII ст. доктор богослов'я, поет і педагог Ян Турновський.<sup>2</sup> Останній доводився братом Теофілу Турновському — тодішньому суперінтенданту (керівнику) «чеських братів». Теофіл Турновський доклав чимало зусиль для об'єднання протестантів і православних Речі Посполитої. На протестантському з'їзді в Торуні (1595 р.) він заявив про близькість «євангельської релігії» (протестантизму) до грецького християнства (православ'я). Він виступив одним із ініціаторів Віленського з'їзду (1599 р.) протестантів і православних. Був редактором проекту їхньої угоди. Т.Турновський запропонував вважати все, що роз'єднує православних і протестантів, несуттєвим. Він також радив проводити спільні наради, богослужіння, відкривати школи. Ці пропозиції сприйняли протестанти і навіть деякі впливові особи з православного табору. Однак такі екуменічні плани відкидалися православним духовенством, особливо вищим.<sup>3</sup> Так що союз протестантів і православних не був реалізований. У результаті програли обидві сторони.

З Україною була пов'язана діяльність Яна Амоса Коменського (1592-1670 рр.) — видатного педагога й мислителя, котрий тривалий час був суперінтендантом «чеських братів» у Речі Посполитій. Він неодноразово відвідував українські землі, 1628-1641, 1648-1650, 1654-1656 рр. працював у Лешні. Тут були написані відомі твори Я.А.Коменського «Велика дидактика», більшість розділів «Пансофії», збірка проповідей «Лабіринт душі і рай серця», ряд посібників для шкіл. Під його керівництвом у Влодаві 1638 р. проходив міжпротестантський з'їзд, де було вирішено питання про об'єднання «чеських братів» із кальвіністами. Варто зазначити, що «чеські брати» були близькі до кальвіністського віровизнання.

<sup>1</sup> Мітюров Б.Н. Педагогічні ідеї Яна Амоса Коменського на Україні. — К., 1971. — С.14.

<sup>2</sup> Łukaszewicz J. Wiadomość historyczna o dyssydentach w mieście Poznaniu w XVI i XVII w. — Poznań, 1832. — S.173, 176, 183-184, 190, Grabowski T. Literatura Braci czeskich w Polsce XVII w. — Lwów, 1938. — S.12.

<sup>3</sup> Любашенко В. Вказ.праця. — С.95-96.

Особливо заслуговує на увагу діяльність Я.А.Коменського в Шарош-Патоці (Сухому Потоці) на Закарпатті. Сюди він прибув 1650 р. на запрошення Георгія Ракоці. Протягом чотирьох років реорганізував тут місцеву лютеранську школу в кальвіністську академію. У Шарош-Патоці також написав ряд відомих праць у царині педагогіки — «Закони добре організованої школи», «Правила поведінки дітей» та інші. Тут він мав змогу спілкуватися з українцями, зокрема, з полемістом Михайлом Андреллою.<sup>1</sup> У свою чергу праці Я.А.Коменського знаходили поширення в Україні.<sup>2</sup>

У цей час Я.А.Коменський виявив значний інтерес до українських подій. Це був саме час війни під проводом Б.Хмельницького. Я.А.Коменський листувався з рядом правителів Європи, обговорюючи з ними ситуацію на українських землях. В цілому він позитивно ставився до козацького війська та його провідника. Не виключено, що така діяльність сприяла налагодженню контактів між Б.Хмельницьким та протестантськими володарями задля створення антикатолицької коаліції протестантів і православних,<sup>3</sup> яка, однак, так і не стала реальністю. Б.Хмельницький та його соратники все ж віддавали перевагу своїм православним одновірцям — молдаванам і росіянам.

Отже, незважаючи на те, що гуситський рух, власне, не був представлений на українських землях, а громад «чеських братів», які діяли тут, нараховувалися одиниці, все ж і рух, і громади впливали на українську культуру, релігійну думку і навіть на політичне життя. Важливо те, що погляди чеських реформаторів були близькі українцям. Існувала, як на нашу думку, цілком реальна перспектива союзу чеських реформаторів і православних українців. Або, принаймні, «чеські брати» могли виступити з'єднувальною ланкою між православними Східної Європи й класичними реформаторами (передусім кальвіністами). І в першому, і в другому випадках українці могли влитися до числа європейських народів, що динамічно розвивалися. Однак у кінцевому рахунку це виявилось нереалізованою можливістю.

<sup>1</sup> Из истории чехословацко-украинских связей. — Братислава, 1959. — С.311; Чума А.А. Ян Амос Коменский и русская школа. — Братислава, 1970. — С.11.

<sup>2</sup> Український історичний журнал. — 1967. — № 3. — С.129-130.

<sup>3</sup> Алетіано-Попівський Є. Ян Амос Коменський і Україна // Визвольний шлях. — Лондон, 1959. — Кн.8; Феденко П. Політичні плани Я.А.Коменського та Україна // Праці Українського високого педагогічного інституту в Празі. — Прага, 1932. — Т.2.

## Розділ II

### ЛЮТЕРАНИ І АНАБАПТИСТИ

Початок «класичної» Реформації пов'язаний із виступом Мартіна Лютера (1483-1546 рр.) — вихідця з дрібнобуржуазної родини, котрий присвятив себе духовному служінню, ставши августинським ченцем. Отримавши непогану богословську освіту, зазнавши при цьому впливу так званих «ерфуртських гуманістів», неосхоластичного вчення У.Оккама й німецьких містиків, М.Лютер здійснив самостійне прочитання Біблії, відкинувши католицький погляд на спасіння як результат «добрих справ». Він розробив учення про «виправдання вірою»: віра — єдина умова спасіння душі, а «добрі справи» — лише плоди та вияви цієї віри. Такі погляди знайшли відображення в «95 тезах», які були оприлюднені М. Лютером у Віттенберзі 31 жовтня 1517 р. й фактично стали програмою німецької Реформації. Деякі положення цього документа були розкриті й розвинуті М.Лютером у працях «До християнського дворянства німецької нації», «Про вавилонський полон церкви», «Про свободу християнина» та інші. Виходячи з того, що християнин досягає спасіння лише завдяки вірі, то немає принципової різниці між духовенством і мирянами. А раз так, то церква не є посередником між людиною й Богом. Сан священика дається зі згоди релігійної громади і нею може бути відібраний. Фактично священик виступає у ролі наставника, вчителя, а самі віруючі повинні досягати благочестя, зокрема, вивчаючи Біблію, яку М.Лютер розглядав як єдине джерело віри. При цьому, на відміну від католицької практики, дозволялося читати й вивчати біблійні тексти в перекладі на народні мови. Католики тоді визнавали біблійні тексти, писані давніми «класичними» мовами — передусім латинською, а також грецькою і давньоєврейською. М.Лютер сам здійснив повний переклад Біблії німецькою мовою. Відповідно, він виступив за введення богослужінь народними мовами, зокрема, німецькою.

Виходячи з такого вчення, реформатори практично висунули гасло «дешевої церкви», секуляризації церковних земель, ліквідації чернецтва, спрощення обрядовості тощо. Це було в інтересах широких верств німецького суспільства, особливо молоді буржуазії, що переживала тоді період «первісного нагромадження капіталу» і не була в захопленні від значних грошових витрат на користь церкви. Буржуазним аспектом лютеранського вчення був і своєрідний культ праці, який М.Лютер розглядав як служіння Богу. Реформаційне вчення М.Лютера, незважаючи на його певний універсалізм, все ж мало «германську прив'язку»: так чи інакше враховувало реалії тогочасного життя германомовних народів, їхню ментальність. Тому не дивно, що це вчення поширювалося переважно серед германомовного населення.

Німецький характер Лютерової Реформації став серйозним бар'єром для поширення її в слов'янських країнах. Необхідно врахувати, що ряд слов'янських народів (передусім західнослов'янських) знаходилися в стані протистояння з німцями.<sup>1</sup> І тому «німецька віра» (а саме так трактували лютеранство, наприклад, у Польщі) не могла знайти численних прихильників серед місцевого населення. Тому якщо лютеранство й поширювалося в Польському королівстві та Великому князівстві Литовському, то переважно серед німецьких колоністів, що проживали в містах. Це передусім стосувалося міст Сілезії та Помор'я — Вроцлава, Гданська, Ельблонга та інших. 1525 р. гросмейстер Пруссії Альбрехт ліквідував тут рицарський орден, став світським правителем — васалом польського короля. Він почав утверджувати у своїх володіннях лютеранство. 1541 р. в Кенігсберзі була відкрита лютеранська богословська школа, а через три роки — університет, де мали навчатися вихідці не лише з Пруссії, а й Польщі, Литви та Русі. 1545 р. для вихідців із Великого князівства Литовського були засновані спеціальні стипендії. Тоді ж герцог Альбрехт послав у князівство лютеранських проповідників.

Німецькі колоністи також проживали і в Україні. В середині XVI ст. зафіксовано ряд лютеранських громад, що діяли у містах та містечках української етнічної території: Кросні, Бечі, Ланцуті, Венгрові, Нурці, Найдорфі (біля Бреста). Ймовірно, пролютеранський характер мали й

<sup>1</sup> Любич Н. Альбрехт, герцог прусский и реформация в Польше // Журнал Министерства народного образования. — 1885. — Кн. 9.

протестантські громади в Гочеві, Дилягові, Дубецьку, Станові, Яцимирі (на Галичині), Язловці (на Поділлі), Мордах (на Підляшші). Можливо, лютеранський характер мала протестантська громада у Львові, про яку є лише побіжна згадка.<sup>1</sup> Не виключено, що лютеранські громади могли існувати в інших українських містах і містечках. Прихильність до лютеранства (принаймні, тимчасово) виявляли деякі руські шляхтичі, переважно з Галичини. Таким був перемишлянський шляхтич Христофор Пілецький та його друзі. Виявляли прихильність до лютеранства руські (власне галицькі) воеводи Петро Фірлей і Юрій Язловецький, а також деякі представники руської магнатерії. Так, 1535 р. на українсько-білоруських землях, що межують, князь Юрій Семенович Слуцький виділив земельну ділянку для побудови лютеранської кірхи у м.Слуцьку.<sup>2</sup>

Проте не варто переоцінювати факти пролютеранської орієнтації окремих представників української соціальної еліти. По-перше, такі факти були поодинокі. По-друге, пролютеранська орієнтація шляхтичів, як правило, не була тривалою. Нова віра часто ставала для них своєрідною модою, яку легко приймали і від якої легко відмовлялися.

Трохи інша ситуація склалася з лютеранством на Закарпатті. Регіон був відмінний від інших українських земель. Культурні й релігійні процеси, що тут відбувалися, мали свою специфіку. На Закарпатті лютеранство знайшло підтримку з боку угорських землевласників. Навіть можна говорити, що тут лютеранство користувалося більшим впливом, ніж в Угорщині.<sup>3</sup>

Треба також враховувати той факт, що для «периферійної» угорської шляхти Трансільванії (Семіграддя), до складу якої входило Закарпаття, протестантизм (спочатку у формі лютеранства) став своєрідною національною релігією. Тоді центральна Угорщина знаходилася під впливом австрійських Габсбургів, які однозначно орієнтувалися на католицьку церкву. У такій ситуації протестантизм став для угорців пра-

<sup>1</sup> Грушевський М. Вказ.праця. — Т.5. — Кн. 2. — С. 32; Любащенко В. Вказ.праця. — С. 89.

<sup>2</sup> Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. — Мн., 1970. — С.41.

<sup>3</sup> Известия отделения русского языка и словесности Российской Академии Наук. — 1915. — Т. 20.- Кн.1. — С.26-31.

пором боротьби з Габсбургами. Тому не дивно, що в антигабсбурзькій Трансільванії різні напрямки протестантизму набули статусу офіційно визнаних державою релігій.

Перші лютеранські місіонери з'явилися в Закарпатті ще в 20-х XVI ст. В Земплянському окрузі (між Пряшевом і Ужгородом) 1522 р. проповідував прихильник лютеранства Михайло Сіклоші, 1525 р. — Іоанн Фішер та Георгій Лавдитер. У 40-х рр. тут почали активно діяти пастори Стефан Копач і Матвій Біро-Деваї, які заснували лютеранські громади в Пряшеві, Копицях, Уйгеле. 1549 р. С.Копач відкрив лютеранську школу в Шарош-Патоці — містечку, що фактично перетворилося в один із найбільших протестантських осередків Трансільванії. У 40-50-х рр. на Закарпатті відбувся ряд лютеранських з'їздів (синодів). А 1557 р. лютеранство було визнане однією з державних релігій Семиградського князівства.<sup>1</sup> Тоді воно почало поширюватися в Марамошському окрузі, де мешкало чимало православних українців.

На українських землях поряд із лютеранством була представлена ще одна «німецька віра» — анабаптизм, який став радикальною течією в німецькому реформаційному русі. Послідовно проводячи принцип священства всіх віруючих, анабаптисти взагалі відмовилися від духовенства. Церкву вони мислили як «братство святих», вважали, що кожен може вести богослужіння, хто відчув у собі «святий дух».

Богослужіння в анабаптистів було максимально спрощене. Воно зводилось до молитов і повчань. Для здійснення культу використовувалися прості, непристосовані приміщення.

Анабаптисти також послідовно проводили принцип спасіння власною вірою. Вони не визнавали хрещення в дитинстві. Адже, згідно з цим принципом, всі релігійні обряди мають силу лише завдяки особистій вірі здійснюючого обряд й того, над ким він проводиться. Тому анабаптисти вважали, що обряд хрещення можна здійснювати при досягненні повноліття, і для своїх вірних практикували нове хрещення чи перехрещення. Звідси, до речі, й їхня назва — анабаптисти, що в перекладі з грецької означає «перехрещенці».

У соціальному плані анабаптисти проповідували рівність людей, не-

<sup>1</sup> Любащенко В. Вказ.праця. — С.90-91.

гativity ставилися до існуючих державних інститутів, участі у воєнних діях, тому відмовлялися займати державні посади, служити в армії тощо.

Одним з найбільших центрів анабаптизму стало місто Мюнстер у нижньорейнській області. Прихильникам цієї течії вдалося захопити тут владу й утримувати її протягом 14 місяців (1533-1534 рр.). Після розгрому Мюнстерської комуни анабаптисти змушені були покинути Німеччину.

Окремі їхні групи опинилися на українських етнічних територіях та польсько-українських землях, що межують. Так, 1535 р. група анабаптистів поселилась у містечку Крашніку на Люблінщині, а друга неподалік — на Волині у м. Володимирі. Варто зазначити, що ще за часів Київської Русі у Володимирі існувала німецька колонія. Тому не виключено, що анабаптисти сподівалися отримати тут підтримку з боку своїх одноплемінників.

Володимирську групу очолював Ульріх Штадлер, колишній гірничий урядник у Тиролі. Протягом 1535-1536 рр. він посилав своїм одновірцям у Крашніку листи й повчання. Анабаптисти в Крашніку переживали тоді важку зиму. Їх переслідували представники влади. У.Штадлер написав сміливого листа до переслідувачів, який зберігся до нашого часу. У Володимирі в анабаптистському середовищі з'явився перший на території України утопічно-комуністичний трактат «Про справжню спільноту святих».<sup>1</sup> Перебування анабаптистів у Володимирі не було тривалим. 1536 р. вони покинули місто.

Про вплив анабаптистів на тогочасну українську суспільну думку говорити досить проблематично. Все-таки їхнє перебування в Україні було епізодичним. Самі ж анабаптисти були німцями, спілкувалися поміж собою німецькою мовою, що ускладнювало їхні контакти з місцевими жителями.

Загалом і лютеранство, і анабаптизм (принаймні, в «чистому вигляді») не прижилися на українському ґрунті. Для українців вони були релігіями чужинців. Проте не можна ігнорувати ці течії при розгляді реформаційних рухів на українських землях. Уже той факт, що прихильників Реформації на українських землях часто іменували «люторами», багато про що говорить.

---

<sup>1</sup> Kot S. Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich, zwanych arjanami. — Warszawa., 1932. — S.12.



Лютерова Реформація стала імпульсом (до того ж доволі значним) для «реформаційних бродінь» в Україні. Реформаційна література з Німеччини так чи інакше проникала сюди (часто завдяки німецьким колоністам). З нею знайомилося певне коло освічених людей. Окрім того, самі лютерани намагалися донести до них своє віровчення.

Однією з перших реакцій православних на лютеранську пропаганду стало написане десь у 30-х р. XVI ст. на Закарпатті «Послание ко св. отцем Горы Афонской от православных веры русской и земли угорской христиан». Це було звернення князя Януша I Заполі через православно-го писаря Лацка до Афонського протоігумена Гавриїла з проханням розтлумачити деякі моменти православної віри, що їх особливо критикували лютерани, і водночас підтвердити деякі спільні риси між православними і реформаторами.<sup>1</sup>

Очевидно, і в таборі православних, і лютеран існувала думка, що між цими двома віровченнями є спільні моменти, і, враховуючи це, а також їхню опозиційність щодо католиків, вважалося, ніби можна створити союз між православними і реформаторами. Показовим у цьому плані є виданий, певно, прихильником лютеранства Яном Секлуціаном (1510-1578 рр.) віршований діалог між польським католицьким ксьондзом і руським православним священиком. У творі ведеться дискусія про евхаристію, целібат, чистилище, молитви до святих, верховенство римського папи. Зрозуміло, автор намагався провести лютеранські ідеї. Там, де лютеранство співпадало із православ'ям, перемагав священик, де воно було співзвучне з католицизмом — перемагав ксьондз, а де виступало як доктрина, відмінна від православ'я й католицизму, то і ксьондз, і священик виявляли свою безпорадність, наприклад, у питанні молитов до святих. Однак відчувалося, що автор діалогу загалом симпатизує православним. Руський священик частіше перемагає католицького ксьондза. Він успішно доводить ксьондзові вищість законного подружжя над целібатом, меркантильні основи католицького вчення про чистилище, подає ксьондзові моральну науку страждан-

<sup>1</sup> *Возняк М.* Кілька заміток до послання Лацка з 1534 р. й відповіді на нього афонського протоігумена Гавриїла // *Записки Наукового Товариства імені Шевченка.* — 1919. — Т. 128; *Дашкевич И.* Один из памятников религиозной полемики XVI в. (Послание прота Афонской горы 1534 г.) // *Чтения в историческом обществе Нестора-летописца.* — 1901. — Кн.15. — Вип.4.

ня за віру й праведного священства. Взагалі священник у цьому діалозі виступає як учитель ксьондза.<sup>1</sup>

Ця ж тенденція, що виражалася в намаганні знайти спільні грані дотику між православ'ям і лютеранством, знайшла своєрідний вияв у діяльності одного з найбільш відомих українських латиномовних публіцистів XVI ст. Стефана Оріховського. Походив він із змішаної польсько-української шляхетської родини, що проживала на Перемишлянщині. С.Оріховський отримав чудову освіту, навчаючись у ряді західноєвропейських університетів. 1529-1532 рр. студіював у Віттенберзькому університеті й належав до улюблених учнів М.Лютера. Повернувшись на свою рідну Перемишлянщину, здійснив ряд акцій, що мали протестантський характер і викликали великий резонанс не лише в Галичині, а й в усьому королівстві Польському.

Відразу після повернення з навчання, батько й родичі змусили С.Оріховського стати католицьким священником. «Доведений до крайності, — читаємо його автобіографічні свідчення, — коли вже нічого не міг вдіяти супроти сили, заявив, що зроблю так, як хочуть, але прийде час і оце моє капланство, до якого тягнуть силою, принесе шкоду не тільки мені і родичам, але навіть королівству, бо, як свідчить найбільший філософ, нічого не може бути тривалим, що ґрунтується на примусі».<sup>2</sup>

Не дивно, що С.Оріховський досить вільно ставився до своїх капланських обов'язків: богослужіннями себе не обтяжував, жив привільно. Ось як він писав про це: «...на моїх перебендях, які мав на врожайній Русі, глумилися всякого роду наложниці, з якими жив посороміцьки й огидно... Раз тільки в житті відправив месу, і ніколи більше».<sup>3</sup>

Таке ставлення до католицизму не могло не відбитися в творах С.Оріховського, де він почав висловлювати близькі до Реформації погляди. Правда, реформаційність С.Оріховського була дуже обмеженою і, що найцікавіше, вона часто перепліталася з його православними симпатіями.

<sup>1</sup> Грушевський М. Вказ.праця. — Т. 5. — Кн. 2. — С. 23-24.

<sup>2</sup> Українські гуманісти епохи Відродження. — К., 1995. — Ч.1. — С. 412-413.

<sup>3</sup> Там само. — С. 414.

В цьому плані цікавим є його твір «Хрещення у русинів» (1544 р.), який був присвячений архієпископу гнєздинському та краківському Петру Гармату, де йшлося про необхідність досягнути злагоди між різними віровизнаннями. С.Оріховський радить почати цю справу зі знищення пересудів стосовно русинів-українців. На його думку, немає великих відмінностей у релігійних віруваннях католиків і православних, навіть у питанні про сходження Святого Духу. А саме це питання, як відомо, було основним догматичним розходженням між цими основними напрямками християнства.

У «Хрещенні русів» С.Оріховський заперечував необхідність повторного хрещення при переході від православ'я до католицизму. Він переклав на латинську мову тексти молитов, описав обряди, котрі здійснювалися при проведенні цього таїнства в українців. Він намагався показати тотожність хрещення в католиків та православних. Аби підкріпити свої міркування церковним авторитетом, навів текст булли папи Олександра VI від 1501 р., в якій заборонялося повторне хрещення русинів.<sup>1</sup>

Автор твору постає перед нами як людина ренесансного мислення, адже ігнорування обрядових і догматичних відмінностей між різними конфесіями — це характерна риса для діячів італійського Відродження. Втім у «Хрещенні...» є також прихований реформаційний струмінь. С.Оріховський намагався зблизити католицизм із православ'ям, яке в ряді моментів було співзвучне протестантизму (наприклад, у питанні про celibat).

Не випадково твір С.Оріховського викликав невдоволення серед католицького духовенства. Щоб якимось себе виправдати, в наступному своєму богословському творі «На захист церкви Христової» (1547 р.) він підтримує католицизм і папство, полемізуючи з М.Лютером. Проте його антипротестантська полеміка виглядає доволі помірковано. Водночас С.Оріховський не приховує слабких сторін католицького духовенства, його морального й недобросовісного ставлення до своїх капланських обов'язків.

Справжній скандал викликав твір С.Оріховського «Промова

<sup>1</sup> Сумцов Н.Ф. Станислав Ориховский // Киевская старина. — 1888. — Т.33. — С.220, 222.

у справі закону про целібат» (1547 р.). Це було звернення до Тридентського собору, на якому обговорювалося питання змін у католицизмі. Автор не заперечує догматичних положень католицької церкви, а виступає проти целібату. С.Оріховський апелює до авторитетів, здорового людського глузду, щоб переконати слухачів та читачів: чоловік без жінки жити не може — така людська природа. Він розуміє, що целібат потрібний лише для збереження церковних багатств. Проте цим можна знехтувати, щоб забезпечити єдність між православною й католицькою церквами та оберегти останню від злих наслідків. С.Оріховський вважав, що целібат веде до розпусти духовенства. Автор навіть погрожував одружитися і тим самим, гадав позбавитися гріхів. Він звертався до інших священиків, аби вони робили те ж саме, а папу просив бути справедливим.<sup>1</sup>

«Промову у справі закону про целібат» С.Оріховський відіслав до своїх друзів до Кракова і просив надрукувати, якщо вони вважатимуть її вартою уваги. Це прохання було виконане, й твір почав швидко розповсюджуватися. Особливий інтерес до нього спостерігався на Галичині.

Поява «Промови...» значною мірою пришвидшила розвиток реформаційного руху в Польському королівстві. Зрозуміло, в такій ситуації католицьке духовенство не могло сидіти, склавши руки. С.Оріховського викликали на суд до перемишлянської консисторії.

Так почалася його тривала й запекла боротьба проти целібату. Він, не складаючи капланських повноважень, одружився й закликав інших католицьких священнослужителів наслідувати його приклад. Написав «Супліку до найвищого понтифіка Юлія III про схвалення взятого шлюбу» (1551 р.), а також ряд інших творів на цю ж тематику. Дії С.Оріховського були дещо схожими з вчинками його вчителя М.Лютера, котрий, будучи католицьким ченцем, взяв шлюб. Подібна діяльність С.Оріховського викликала величезний резонанс не лише на Галичині, але також у королівстві Польському й навіть у Великому князівстві Литовському. Його справа обговорювалася на провінційних сеймиках у Судовій Вишні і на генеральному сеймі в Петрикові

---

<sup>1</sup> Сумцов Н.Ф. Там само.

1552 р.<sup>1</sup> «...завдяки Оріховському, — писав М.Грушевський, — протягом цілих двадцяти літ (1544-1566 рр.) справа реабілітації жонатого священства, а з тим разом — і грецького обряду, стояла на черзі релігійно-політичного життя Польщі-Литви, дебатовалась, боронилась, збивалась і незмінно витягала за собою питання єдності між церквою латинською і грецькою, між різновірцями і православними в інших пунктах: справу перехрещення, «справу чаші» (причастя хлібом і вином)».<sup>2</sup> Не маючи змоги вирішити з папським Римом питання про свій шлюб, С.Оріховський погрожував перенести справу на розгляд константинопольського патріарха і навіть повернутися до «руської віри», тобто православ'я.

Вчинок С.Оріховського викликав помітний резонанс в українському православному середовищі. Протягом тривалого часу про нього продовжували пам'ятати православні українці. Так, З.Копистенський у своєму полемічному творі «Палінодія» (початок 20-х років XVII ст.) давав С.Оріховському надзвичайно позитивну оцінку, розглядаючи його як приклад наслідування для поляків.<sup>3</sup>

Дещо подібною до поведінки С.Оріховського була діяльність його земляка, католицького плебана із Судової Вишні Мартина Кровицького, котрий теж відмовився від celibату і одружився. 1550 р. на єпархальному синоді католицького духовенства в Перемишлі він заперечував безшлюбність священників, «неповне причастя» для мирян, а також обряд перехрещення, якого вимагали від православних при переході до католицизму, що, звичайно, було помітним жестом на користь православної церкви. М.Кровицький пішов далі С.Оріховського. Він остаточно порвав із католицькою церквою. 1553-1554 рр. побував у Віттенберзі, де під керівництвом Ф.Меланхтона написав твір «Християнські і побожні нагадування», що викликав украй негативну реакцію з боку католиків. З часом М.Кровицький став прихильником кальвінізму, а потім еволюціонував до антитринітаризму. Існує думка, висловлена І.Франком, що цей протестантський діяч певним чином вплинув на становлення ви-

<sup>1</sup> Біографічні дані про С.Оріховського див.: *Наливайко Д.С.* Станіслав Оріховський як український латиномовний письменник Відродження // *Українська література XVI-XVIII ст. та інші слов'янські літератури.* — К., 1984; *Сумцов Н.Ф.* Вказ.праця. — С.223.

<sup>2</sup> *Грушевський М.* Вказ.праця. — С.21.

<sup>3</sup> *Русская историческая библиотека.* — СПб., 1878. — Т.4. — С.605-608, 931-932.

датного українського полеміста І.Вишенського.<sup>1</sup> Однак ця теза і досі залишається серйозно необґрунтованою й існує лише як гіпотеза.

Тенденція до єднання між православними й лютеранами (ширше — протестантами) знайшла вияв не лише в релігійно-культурній, але й політичній сферах. Це, зокрема, бачимо в постановах польського сейму 1555 р. про релігійне примирення. На ньому, зокрема, було вирішено, що будь-які священники мають право одружуватися, а також їм надавалося право причащати віруючих за їхнім бажанням під двома видами — хлібом та вином. Це був триумф не лише протестантів, а й православних. У двох важливих моментах модне «шляхетське віровизнання» солідаризувалося з традиційним руським. І те, що зовсім недавно розглядалося католиками як відстала руська забобонність, відхід від правдивого християнства, в даному випадку виступало як домагання освіченої й авторитетної соціальної верстви. На цьому ж сеймі ставилося питання про створення в королівстві Польському реформованої національної церкви. Пропонувалося зібрати церковний собор, у роботі якого брали б участь і миряни, і духовні особи, в тому числі й представники православ'я.

Загалом можемо констатувати, що лютеранство дало потужний імпульс для реформаційного руху на українських землях. Воно створило «критичну масу» ідей і прихильників нового віровчення, а це стало підставою для формування організованих реформаційних громад. Однак реформаційний рух на українських землях, у силу вищезазначених причин, розвивався не в руслі лютеранства, а у формі інших протестантських віровчень, зокрема, кальвінізму.

---

<sup>1</sup> Франко І. Зібрання творів: У п'ятидесяти томах. — К., 1981. — Т.30. — С.183.

## Розділ III

### КАЛЬВІНІЗМ

Релігійною течією «класичної» Реформації, котрій вдалося набути відносного поширення на українських землях, став кальвінізм (реформаторство). Біля його витоків стояв женеvський богослов Жан Кальвін (1509-1564 рр.). Під впливом ідей М.Лютера 1533 р. він зрікся католицизму і примкнув до протестантів. Через три роки вийшло перше видання його основної праці «Напучення в християнській вірі», яка стала основою кальвіністської доктрини. Цю книгу Ж.Кальвін вдосконалював протягом усього свого життя і перевидавав її шість разів. У «Напученні...» Ж.Кальвін не висував принципово нових ідей, а систематизував погляди М.Лютера, У.Цвінглі та інших ідеологів протестантизму. Найбільш відмітним аспектом кальвінізму є його вчення про абсолютне приречення, згідно з яким Бог до створення світу визначив, хто має бути спасений, а хто призначений для погибелі. Ніякі зусилля людини не можуть стати на заваді цьому. Проте кожен повинен бути впевненим, що він — обранець божий. Успіх у професійній діяльності — ознака богообраності. У вченні Ж.Кальвіна фах тлумачиться як призначення та спосіб служіння, тому успіх на професійній ниві стає самоціллю, а не способом досягнення мирських благ. Водночас Ж.Кальвін приділяв велику увагу мирському аскетизмові.

У своїй практичній діяльності Ж.Кальвін велике значення надавав церковній організації, котра розглядалася як «група обраних», де має панувати сувора дисципліна. Ж.Кальвін привніс у протестантизм універсальний характер (на противагу німецькому характеру лютеранської Реформації), багато зробив для утвердження демократичних принципів церковного життя, відстоюючи виборність керівництва релігійних громад.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Попов В. Кальвін. — К., 1909.; Чанышев А.Н. Протестантизм. — М., 1969. — С.40-48.

У силу специфіки свого вчення й релігійної організації кальвінізм став протестантською течією, котра на той час мала можливість успішно діяти в багатьох європейських країнах як течія опозиційна. З одного боку, під лозунгами кальвінізму гуртувалися міщанські та інші ранньобуржуазні елементи в боротьбі з феодалізмом (Швейцарія, Голландія, певною мірою Англія). Але, з другого боку, кальвінізм міг виступати ідейною зброєю опозиційного до монархічної влади дворянства, підживлюючи феодальний сепаратизм, що чітко прослідковується у Франції.

Вибір частиною шляхти королівства Польського й Великого князівства Литовського кальвінізму був не випадковим. Це віровчення, в силу своєї універсальності, виявилось більш симпатичним для шляхти, ніж пронимецьке лютеранство. До того ж демократичний устрій кальвіністських громад, зазнавши відповідних про шляхетських трансформацій, відкривав непогані можливості для усамостійнення шляхтичів від королівської влади, пов'язаної з католицькою церквою.<sup>1</sup>

Спроби реформування церкви в королівстві Польському розпочалися в 50-х р. XVI ст. Польська шляхта в той час була незадоволена засиллям католицького духовенства, яке, до речі, прагнуло контролювати православних. До цього треба додати десятину та інші церковні доходи, котрі складали половину всіх прибутків держави.<sup>2</sup> Така ситуація не задовольняла ні короля, ні шляхту. Зростання витрат на військові потреби змушували їх думати, як би здійснити перерозподіл доходів на свою користь, відібравши частину їх від церкви. Тож питання реформування церкви набуло особливої актуальності.

Злободенним для шляхти робило Реформацію й питання обмеження духовного суду. Польська шляхта у ті часи значно посилила свої позиції і здобула чимало привілеїв. Однак їхні свободи обмежувалися католицькими священиками, духовний суд яких поширювався і на світських осіб.

Ці два питання (обмеження доходів католицького духовенства і сфера духовного суду) могли сконсолідувати шляхту для реформування церкви. Тодішній король польський та великий князь литовський Сигізмунд Август, будучи людиною ренесансного типу, виявляв віро-

<sup>1</sup> История Польши. — М., 1956. — Т.1. — С.180, 182.

<sup>2</sup> Грушевський М. Вказ.праця. — С.26.



терпимість, а в ряді моментів навіть прихильність до реформаторів. Він спілкувався з протестантами, листувався з Ж.Кальвіном та Ф.Меланхтоном. М.Лютер присвятив Сигізмунду Августу свій переклад Біблії, а Ж.Кальвін — власне тлумачення на послання апостола Павла до євреїв. У бібліотеці Сигізмунда Августа були і твори провідних ідеологів протестантизму.<sup>1</sup>

Восени 1550 р. в містечку Пінчові відбувся перший з'їзд прихильників реформування церкви в Польщі. Власник Пінчова Микола Олесницький прийняв у себе італійського реформатора Франческа Станкара. Саме йому було доручено організацію реформованої церкви.<sup>2</sup>

А вже у грудні 1550 р. Сигізмунд Август видав грізний наказ, спрямований проти реформаторів. З його боку це була поступка католицьким єпископам, аби отримати їхню згоду на коронацію його дружини Барбари Радзивілл. Ніяких реальних кроків у плані переслідування протестантів не робилося, проте вони на деякий час призупинили свою діяльність. Взимку 1552-1553 рр. прихильники протестантизму в Польщі знову активізувалися, почали проводити різні наради стосовно реформування церкви. Ф.Станкар радив їм взяти за основу «аугсбурзьке віровизнання», що лежало в основі лютеранства.<sup>3</sup>

Однак все-таки більшість із цим не погодилась. Тоді протестанти пішли на зближення із «чеськими братами». Протягом 1555 р. відбувся ряд нарад польських прихильників протестантизму й «чеських братів». Восени цього ж року в містечку Козмініку відбувся їхній спільний з'їзд. Польські реформатори запропонували об'єднатися з «чеськими братами», прийнявши їхню доктрину за основу. Однак останні, побачивши досить вільне ставлення польських реформаторів до догматичних питань, вирішили не поспішати з об'єднанням.<sup>4</sup>

Як зазначалося вище, в цьому році на сеймі обговорювалося питання про створення «народної церкви». Тим більше, що подібний прецедент уже був в Англії, де за сприяння короля постала національно орієнтована англіканська церква. Польські прихильники протестантизму запро-

<sup>1</sup> Ульяновський В.І. Вказ.праця. — С.191.

<sup>2</sup> Грушевський М. Вказ.праця. — С.27.

<sup>3</sup> Там само. — С.28.

<sup>4</sup> Там само.

шували до себе авторитетних реформаторів, сподіваючись, що хтось із них зуміє організувати протестантську церкву. Врешті-решт вони зупинили свій вибір на Яну Лаському (1499-1560 рр.). Він належав до відомої аристократичної родини в Польщі, був знайомий із видатними гуманістами, зокрема, Еразмом Роттердамським, здійснив реформування церкви у Фризії (Німеччина), був суперінтендантом іноземних реформаційних громад в Англії. Людина з таким авторитетом та досвідом, безперечно, могла б організувати реформування церкви в Польському королівстві та Великому князівстві Литовському.

Наприкінці 1556 р. Я.Ласький прибув до Польщі. Весною наступного року мав зустріч із Сигізмундом Августом і заручився його підтримкою. Останні роки свого життя Я.Ласький присвятив реформуванню польської церкви, якій надав виразно кальвіністський характер. Ця церква поділялася на дистрикти (округи). Кожним дистриктом керував суперінтендант, який скликав синоди, вів поточні справи. Йому підпорядковувалися керівники громад — міністри. Із світських осіб обиралися сеньйори, які контролювали життя церкви.<sup>1</sup>

Для організації церкви Я.Лаському було відведено три роки життя — строк, звичайно, невеликий. Можливо, якби йому вдалося ще пожити, кальвіністська церква в Польському королівстві й Великому князівстві Литовському була б організована належним чином і перетворилася б у потужну інституцію.

Завдяки своєму авторитету Я.Ласький узгоджував розбіжності, що з самого початку існували в кальвіністській церкві Польщі та Великого князівства Литовського. Після його смерті ці розходження почали про себе нагадувати все сильніше й частіше. Зрештою, вони спричинили розкол серед кальвіністів та виділення групи антитринітаріїв.

Незважаючи на заслуги Я.Ласького в розвитку реформаційного руху в королівстві Польському та Великому князівстві Литовському, варто зазначити, що вибраний ним шлях не був оптимальним. Я.Ласький намагався творити не єдину реформовану церкву на основі уже існуючих громад «чеських братів», лютеран і симпатиків лютеранства, а став на шлях формування окремої кальвіністської конфесії, що в кінцевому ра-

<sup>1</sup> Bartel O. Jan Laski. — Warszawa, 1995; Kowalska H. Działalność reformatorska Jana Laskiego w Polsce 1556 — 1560. — Wrocław, 1969.

хунку призвело до розпорошеності в протестантському таборі. Певні домовленості щодо єдності дій польських реформаторів із «чеськими братами», досягнуті 1555 р., які в перспективі могли б привести до об'єднання прихильників протестантизму, втратили свою силу.

Вказані суб'єктивні моменти, пов'язані з діяльністю Я.Ласького, були, правда, лише однією з причин подальшої стагнації кальвінізму в Речі Посполитій. Втім існували причини й іншого характеру. Питання обмеження церковних доходів та духовної юрисдикції, які штовхали шляхту в реформаційний табір, у 50-ті рр. XVI ст. були частково вирішені. На сеймах (1562-1563 рр.) король офіційно визнав, що світська влада не повинна виконувати рішення духовного суду, а також встановив при оподаткуванні світських маєтків на державні потреби частину цього податкового тягаря<sup>1</sup> перекласти на церковні маєтки і доходи з десятини. Отримавши таку (нехай далеко не повну перемогу) над католицьким духовенством, шляхтичі почали втрачати інтерес до Реформації. Відповідно підйом реформаційного руху в королівстві Польському та Великому князівстві Литовському, який спостерігався в 50-х рр. XVI ст., пішов на спад.

Роз'єднаність реформаційного табору, непорозуміння між самими протестантами, гострі дискусії, що виникли в 60-х рр. XVI ст. між поміркованими кальвіністами й радикальними антитринітаріями — все це робило Реформацію непривабливою в очах не лише шляхти, а й інших верств населення. В той же час після Тридентського собору католицизм переживав період оновлення. Він став динамічною конфесією, котра тепер могла ефективно протистояти реформаторам.

В таких умовах непогані можливості реформаційного руху в королівстві Польському та Великому князівстві Литовському так і не були реалізовані, а кальвінізм, найбільша тут протестантська конфесія, так і не став впливовою силою. Фактично протестанти опинилися на маргінесі суспільно-релігійного та політичного життя.

Чим же був кальвінізм у період своєї зрілості в королівстві Польському та Великому князівстві Литовському, зокрема, на українських землях? Передусім конфесією, де провідну роль відігравали шляхтичі й яка,

<sup>1</sup> Грушевський М. Вказ.праця. — С.30.

власне, існувала завдяки шляхетській опіці. Вже при створенні Я.Лаським кальвіністської церкви Польщі в її організаційну структуру були закладені моменти, що давали шляхті можливість стати домінуючою силою. Так, вищим органом церковного управління вважалися генеральні щорічні синоди, участь у яких брали не лише провідники, а й усі її члени. На таких синодах, звісно, переважала шляхта, адже саме її представники брали активну участь у реформаційному русі. Маючи чималий досвід діяльності в демократичних структурах управління державою (сеймах), шляхтичі легко проводили на генеральних синодах потрібні їм рішення. Генеральні синоди обирали суперінтенданта, кількох сеньйорів (власне, пресвітерів), а також дияконів. Останні обиралися як із середовища проповідників, так і з світських осіб. Сеньйори наглядали за життям і діяльністю проповідників, а диякони контролювали фінанси церкви. З часом, після смерті Я.Ласького, шляхтичі пішли ще далі у встановленні контролю над церквою. Тепер сеньйорами обирали світських шляхтичів, а проповідникам залишали виключно духовні функції.<sup>1</sup> Претензії церковників на частину влади в церкві й участь у розподілі церковних доходів проголошувалися папізмом, тобто прагненням духовенства панувати над віруючими. Саме засилля шляхти й її конфлікт з проповідниками, котрі переважно були вихідцями з простонародного середовища, призвело до розколу в кальвіністській церкві Речі Посполитої.

Надаючи церкві кальвіністської орієнтації, ні Я.Ласький, ні його прихильники все-таки не були сліпими адептами Ж.Кальвіна. У ряді питань вони дотримувалися оригінальних поглядів, які далеко не завжди співпадали з кальвіністською ортодоксією. Їм вдалося трансформувати кальвіністське віровчення, надати йому прошляхетську орієнтацію. В умовах домінування шляхти в церковному житті це явище було цілком закономірним. Як зазначалося, одним із засадничих моментів кальвінізму стало вчення про те, що Бог визначає долю людини до її народження і навіть визначає чи попаде вона до раю, чи до пекла. Такий фаталістичний погляд загалом відповідав світосприйманню молоді буржуазії, бо в умовах тогочасної нестабільності ринку удача чи банкрутство підприємця часто залежали від волі випадку. Світовідчут-

<sup>1</sup> Грушевський М. Вказ.праця. — С.31.

тя шляхтича Речі Посполитої було іншим. Звісно, в його житті випадок відігравав далеко не останню роль. Однак шляхтич, маючи відносно стабільну земельну власність, будучи наділений широкими правами, відчував себе набагато впевненіше в світі, ніж молодий буржуа. Тому йому не був притаманний крайній фаталізм. Не дивно, що шляхетські реформатори Речі Посполитої фактично ігнорували кальвіністський догмат про приреченість долі людини.<sup>1</sup>

Буржуазним аспектом протестантизму, зокрема кальвінізму, варто вважати ідею мирського аскетизму, яка виявлялася в закликах до простоти й заощадливості. Якщо вони імпонували буржуазії, то аж ніяк не шляхті Речі Посполитої, що не прагнула простоти, а, навпаки, тяжіла до показних розкошів. Тому не дивно, що мирський аскетизм нею теж ігнорувався.

Шляхетський загальний втратив інтерес до реформаційного руху, який розколовся і призвів до появи радикальних, часто пов'язаних із міщанством елементів — все це врешті-решт вело до звуження соціальної бази кальвіністської церкви Речі Посполитої. Якщо не рахувати поодиноких міщанських громад, то кальвіністські осередки переважно існували в приватних містечках і селах, власники яких були прихильниками цієї конфесії. У випадку, коли пан міняв віровизнання чи на його місце приходив власник, що мав інші релігійні уподобання, то, як правило, кальвіністська громада зникала.

Які ж були мотиви утримання деякими шляхтичами кальвіністських громад? Зазвичай, це — мотиви престижності. Протестантизм, зокрема, кальвінізм, став на той час своєрідною модою для шляхтичів. Він розглядався як вияв прогресивних тенденцій, що йшли з Заходу. А все, що йшло з Заходу, часто сприймалося шляхтою Речі Посполитої як приклад для наслідування. Водночас протестантизм ставав для них виявом нонконформізму. Адже це була можливість не йти в руслі традиційних конфесій, а виявити оригінальність, демонструвати свою незалежність, що для гонорових шляхтичів було не останньою справою. В певному сенсі протестантизм перетворився на своєрідний атрибут шляхетської вільності.

<sup>1</sup> Tazbir J. Historia kościoła katolickiego w Polsce. — Warszawa., 1966. — S.45.

Однак, на нашу думку, не лише мода й нонконформізм стимулювали зацікавленість шляхтичів до протестантизму. Протестантська орієнтація часто надавала їм певні економічні переваги, оскільки, здійснюючи профанацію католицького храму й засновуючи на його місці кальвіністське зібрання, шляхтич міг претендувати на привласнення церковних доходів. Правда, при цьому він ризикував поставити хрест на своїй кар'єрі, бо в Речі Посполитій при розподілі адміністративних посад перевага, як правило, надавалася представникам католицького віровизнання.

Кальвінізм отримав помітне поширення на українських етнічних територіях. При чому, окремі українські регіони виявилися чи не найбільш «кальвінізованими» серед інших земель Речі Посполитої.<sup>1</sup> Хоча для українських православних шляхтичів перехід до цього віровизнання не мав економічного сенсу, бо вони досить ефективно контролювали православну церкву і могли доволі вільно розпоряджатися її доходами.

Щоб зрозуміти феномен поширення кальвінізму на українських землях, варто звернутися до деяких реалій соціально-економічного, політичного й культурного життя Речі Посполитої кінця XVI — початку XVII ст. Відносно інтенсивно розвивалися товарно-грошові відносини. Особливо складалася балтійська торгівля продуктами харчування, до сфери якої залучалися й українські землі.<sup>2</sup> Задля отримання додаткового продукту, частину якого можна було реалізувати на ринку, шляхтичі прагнули, по-перше, організувати так звані фільварки (панські господарства) і закріпачити селян для роботи на них; по-друге, розширити власні володіння за рахунок нових, ще не захоплених земель.

Перша тенденція зумовила різке посилення феодальної експлуатації і загострення соціальної боротьби. Тому не випадково історія України кінця XVI — першої половини XVII ст. — це період великих селянських повстань. Друга тенденція штовхала польських феодалів до захоплення українських земель (головним чином Наддніпрянщини), які ще не були в достатній мірі освоєні феодалами.

Незважаючи на певне суперництво польських та українських шлях-

<sup>1</sup> *Merczyng H. Zbory i senatorowie protestanscy w Dawniej Rzeczypospolitej.* — Warszawa, 1905. — S. 13, 17.

<sup>2</sup> *Грушевський М.* Історія України-Руси. — К., 1995. — Т. 6. — С. 1 —107.

тичів за умов посилення соціальної боротьби в Україні, як перші, так і другі були зацікавлені в міцному союзі. Він служив основою формування єдиного феодального класу з різних етнічних елементів (в основному поляків та українців). Вказана тенденція знайшла відображення у вигаданій теорії «сарматизму», яку розробляли шляхетські ідеологи М.Миховіт, М.Бельський, М.Кромер, С.Сарніцький та інші. Суть її зводилась до того, що шляхта Польщі, України, а також Білорусії і Литви походять від прадавніх войовничих сарматів, а селяни й міщани мають інший етнічний корінь.<sup>1</sup>

У процесі формування в Україні єдиного феодального класу з різних етнічних елементів відбувалося інтенсивне переймання багатьма українськими землевласниками манер польських феодалів, що значно полегшило їх цілковите ополячення. Анонімний автор полемічного твору «Пересторога» (бл. 1605 р.) писав, що «поляці руські панства (*давні українські князівства — Авт.*) поосідали» і «свої обичаї оздобнії і науку укоренили», а українські пани «позавиділи їх обичаєм, їх мові і наукам».<sup>2</sup>

Оскільки в Середньовіччі культурна орієнтація людей у багатьох моментах була пов'язана з конфесійною приналежністю, то перед багатьма українськими феодалами, котрі в XVI ст. продовжували дотримуватися православного віровизнання, виникло питання про конфесійний перехід.

Перехід із православ'я в католицизм для багатьох із них був непростю справою. Варто враховувати, що протистояння цих двох конфесій зайшло дуже далеко. Перехід же до кальвінізму, який певним чином давав змогу зблизитися українським і польським шляхтичам, виявився справою більш прийнятною. До того ж, як зазначалося, він став модою в шляхетському середовищі. А коли враховувати, що в той час православ'я переживало кризу і в очах багатьох шляхтичів, які отримали освіту на Заході, виглядало некультурним, то цілком зрозумілими стають прокальвіністські симпатії деяких українських землевласників. До того ж в умовах певного зближення протестантів і православних, намагання укласти з ними союз конфесійний перехід від православ'я до кальвінізму (чи якогось іншого протестантського віровизнання) не

<sup>1</sup> *Tazbir J. Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku.* — Wrocław, 1971. — S. 25.

<sup>2</sup> Українська література XVII ст. — К., 1987. — С.27.

сприймався так різко негативно, як перехід до католицизму. Варто також зауважити, що українські шляхтичі, зближуючись з польськими, все ж намагалися дотримуватися стосовно них певної дистанції та продовжували усвідомлювати свою відокремленість. У даному випадку протестантизм (кальвінізм), будучи опозиційною до офіційної влади конфесією, допомагав зберегти українським шляхтичам свою самостійність, принаймні в духовній сфері.

Тому закономірно, що кальвінізм отримав поширення переважно на західноукраїнських землях, які зазнали найбільшої окциденталізації й полонізації. Досить сильні позиції представники цієї конфесії займали в Белзькому воєводстві, на Холмщині, а також Саноцькій і Перемишлянській землях. Тут частка шляхтичів, що прийняли кальвіністське віровизнання, сягала 25-50 відсотків. Фактично це були найбільш кальвінізовані регіони Речі Посполитої.<sup>1</sup> Кальвінізм знайшов також поширення на Поділлі, Волині, Підляшші та навіть Київщині. Покровителем цього віровизнання стали окремі представники руських аристократичних родин Абрамовичів, Вишневецьких, Войнів, Воловичів, Глебовичів, Горських, Потоцьких, Пронських, Радзивіллів, Сапіг, Стадницьких, Ходкевичів, Язловецьких та інших. Навіть представники католицького духовенства, що діяли в Україні, виявили інтерес до кальвінізму. Наприклад, кальвіністом став київський католицький єпископ Микола Пац.<sup>2</sup>

Практично неможливо точно встановити, скільки кальвіністських громад було в тому чи іншому регіоні України. Справа в тому, що деякі громади довго не існували і про них не збереглося документальних згадок. Іноді важко визначити атрибутацію деяких протестантських громад. Окремі з них еволюціонували від лютеранської орієнтації до кальвіністської, а потім — унітарської. Тут треба враховувати, що у XVI ст. протестантські конфесії знаходилися в стані динамічного розвитку, часто між ними було більше спільного, ніж відмінного, а відповідно межі цих конфесій були розмиті.

На території Галичини в другій половині XVI — першій половині

<sup>1</sup> Любащенко В. Вказ.праця. — С. 98.

<sup>2</sup> Любович Н. История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитари (по неизданным источникам). — Варшава, 1883. — С.110.



XVII ст. функціонувало близько 40 відомих нам громад, у холмсько-бузькому Побужжі — близько 30, берестейсько-дорогичинському Побужжі (включаючи Підляшшя) — близько 15, на Поділлі — близько 5, така сама кількість громад була приблизно на Волині та Київщині.<sup>1</sup> Отже, загалом на українських етнічних територіях існувало близько сотні більш-менш відомих кальвіністських громад. Звичайно, вони були різні. Очевидно, більшість із них налічувала невелику кількість людей і діяла протягом кількох років. Однак існували й відносно великі та багаточисельні осередки, при яких діяли школи та навіть друкарні. Фактично такі громади перетворювалися на своєрідні релігійно-культурні центри, а їхня діяльність була тривалою. До таких варто віднести громади в Білій Підлясці, Бересті, Бучаві, Володаві, Дубецьку, Крилові, Ланцуті, Лащові, Панівцях, Слуцьку.<sup>2</sup>

Одним із найбільших осередків кальвінізму на українських землях стало місто Берестя. 1552 чи 1553 р. відомий покровитель реформаторів Великого князівства Литовського Микола Радзивілл заснував у своєму замку протестантську громаду. Тоді ж відкрилась і протестантська друкарня, куди з Польщі спеціально запросили друкарів Б.Воевудку, Ст.Мармеліуса, поета, перекладача й композитора Кипріяна Базиліка. Відомо 39 назв книг (можливо, їх було й більше), надрукованих тут. 1563 р. у Бересті побачила світ кальвіністська Біблія польською мовою. Редакцію перекладених текстів здійснили Я.Ласький, Симон Заціус, Петро Статоріус. Ця книга, на видання якої були затрачені величезні кошти (близько десяти тисяч злотих), відзначалася багатством художнього оформлення. Вона отримала значне поширення, хоча й була включена католиками до так званого індексу заборонених книг.<sup>3</sup>

Берестейська (чи Радзивіллівська) Біблія стала видатною пам'яткою не лише книгодрукування, а й польської писемності. Вона справила помітний вплив на розвиток польської літературної мови. Це видання мало також вплив на українську писемність та книгодрукування. Видана в Україні Берестейська Біблія була широко знаною і навіть стала своєрідним взірцем для наслідування. Під її впливом з'являються пере-

<sup>1</sup> Грушевський М. Історія України-Руси. — Т. VI. — С. 624-628.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Ульяновський В.І. Вказ.праця. — С. 192.

клади біблійних текстів мовою, наближеною до розмовної української. До них, очевидно, варто віднести переклад новозавітних книг В.Невгалецького.

Оформлення Берестейської Біблії послужило зразком для Острозької Біблії.<sup>1</sup> Видання останньої водночас стало своєрідною відповіддю православного табору на видання Берестейської Біблії та інших протестантських біблійних творів.

У берестейській кальвіністській друкарні, окрім книг релігійного характеру, друкувалися юридичні та історичні твори, поезії, зокрема, вірші одного з найкращих тогочасних польських поетів Яна Кохановського. Тут був надрукований нотний збірник «Берестейський канціонал» Яна Заремби.

1559 р. у Бересті видрукували публіцистично-полемічний твір-відповідь на лист нунція Алозія Ліппомано протестанта Яна Манчинського у перекладі поета Миколая Реєма польською мовою. У книзі містилися різкі випадки проти римського папи й католицької церкви. Твір набув великої популярності, а А.Ліппомано змушений був покинути Польщу.<sup>2</sup>

Як на нашу думку, то створення М.Радзивіллою Берестейського культурного центру кальвіністів стимулювало створення культурного центру в Острозі. Варто враховувати, що магнатські роди Острозьких і Радзивіллів були тісно пов'язані між собою, в тому числі й по родинній лінії. Як водилося в ті часи, між ними існувало своєрідне змагання — спроба довести, що той чи інший рід кращий, заможніший, культурніший. Отже, Василь-Костянтин Острозький, спостерігаючи за релігійно-культурною діяльністю М.Радзивілла в Бересті, можливо, захотів продемонструвати, що він нічим не гірший і створив у своєму рідному Острозі подібний до Берестейського культурний центр. Між цими двома центрами прослідковується ряд цікавих паралелей. І перший, і другий були «дисидентськими», опозиційними щодо державної релігії Речі Посполитої. Існування цих центрів демонструвало незалежність магнатських родів Радзивіллів та Острозьких. Головним завданням і одного, і другого цент-

<sup>1</sup> Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія. — К., 1990. — С. 24-25.

<sup>2</sup> Ульяновський В.І. Вказ.праця. — С. 192.

ру фактично було створення потужного видавництва (не лише з штатом друкарів, а й вчених коректорів, літераторів) й друкування повного корпусу біблійних текстів. Впадає також в очі певна толерантність культурних осередків. Незважаючи на конфесійну спрямованість, у них створювалися й друкувалися конфесійно нейтральні твори. Якщо ж вести мову про Острозький культурний центр, необхідно відзначити поліконфесійність його складу — серед острозьких культурних діячів були не лише православні, а й протестанти і навіть католики. У діяльності цього центру спостерігалось чимало пропротестантських моментів.

Добре відомою була кальвіністська громада в Дубецьку, яку створили 1546 р. за підтримки могутнього землевласника Станіслава Стадницького. Проповідував у ній Альберт із Ілжі. При громаді відкрили школу, що 1559-1562 рр. стала одним із найзначніших освітніх центрів у західній частині тодішнього Руського воєводства. В цьому навчальному закладі здобували освіту близько 300 юнаків. Керували школою Григорій Оршак та добре відомий серед кальвіністів теолог-реформатор Франческо Станкаро.<sup>1</sup>

До значних кальвіністських осередків на українських землях належав Ланцут. Уже в 50-х рр. XVI ст. за сприяння володаря містечка Христофора Пілецького тут виникла протестантська громада. Тоді ж у Ланцуті з'явилася кальвіністська школа (спочатку дво — чи трикласна, а наприкінці 70-х рр. XVI ст. вона переросла в школу вищого гатунку — академію). Кальвіністська громада й школа проіснували до 1629 р., допоки Ланцут не став власністю католика Станіслава Любомирецького.<sup>2</sup>

Приблизно в той самий час кальвіністи мали ще одну школу вищого типу на українських землях у Крилові. Відкрив її 1593 р. власник цього містечка Микола Остророг, котрий навчався у Віттенберзі та інших протестантських центрах Західної Європи. Серед його наставників був І.Штурм, відомий у той час лютеранський педагог. М.Остророг сам розробив навчальну програму школи, яка передбачала п'ятирічний курс

<sup>1</sup> *Tworek S. Szkolnictwo kalwińskie w Małopolsce i jego związki z innymi ośrodkami w kraju i za granicą w XVI — XVII w. — Lublin, 1966. — S. 123.*

<sup>2</sup> *Любашенко В. Вказ.праця. — С.133.*

навчання. Іноді цей навчальний заклад навіть іменувався академією. Проіснував він до 1635 р.<sup>1</sup>

До значних кальвіністських осередків України належало містечко Панівці, що знаходилося біля Кам'янця-Подільського. Воно було власністю брацлавського воєводи Яна Потоцького, за допомогою котрого у 90-х рр. XVI ст. у Панівцях виникла кальвіністська громада, при якій діяла і школа. Перша згадка про неї припадає на 1596 р. У ній вивчалися «сім вільних наук» (на той час це складало курс середньої школи), а також філософія, богослов'я і право, що дає підстави говорити про Панівецьку школу як вищий навчальний заклад. У ній навчалися різним спеціалізаціям: учні, що готували себе до церковної служби, вивчали богослов'я, а ті, хто хотів навчатися за кордоном, студіювали філософію або право.<sup>2</sup>

Панівці відомі й як осередок кальвіністського книгодрукування. Правда, в цьому плані вони не могли зрівнятися з Берестям, але все-таки тут світ побачила низка цікавих видань. У Панівцях публікував свої праці Ян Зігровський (1574-1624), магістр філософії Краківського університету. 1608 р. вийшов його польськомовний памфлет «Гонець католика реформованого», де порівнювалися протестантське й католицьке віровчення і, відповідно, критикувалося останнє. Приблизно таку ж спрямованість мав виданий Я.Зігровським наступного року памфлет «Епіхірема». Того ж року вийшли його латиномовний твір «Тези на антитези... Р.Белларміно», спрямований проти поклоніння святим, і «Тобіан, або Побожні роздуми та молитви». 1611 р. Я.Зігровський видав об'ємний полемічний трактат (обсягом 280 стор.) «Папопомпе», в якому заперечувалося католицьке вчення про апостольське походження влади римського папи. Окрім названих вище праць Я.Зігровського, в Панівцях були також видрукувані невелика латиномовна поетична брошура ректора місцевої школи Балтазара Палятини (1608 р.), польськомовні твори «Коротка розповідь про спосіб спокуси церкви християнської» Павла Гіловського (1609 р.), «Коротка дискусія про грамоту

<sup>1</sup> *Tworek S.* Szkolnictwo kalwinskie w Malopolsce i jego związki z innymi ośrodkami w kraju i za granicą w XVI-XVII w. — S.179-181.

<sup>2</sup> *Lukaszewicz J.* Historia szkół w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim. — Poznań, 1849. — T.I. — S.371.

царя Костянтина» Яна Хоцімовського (1609 р.).<sup>1</sup> Як бачимо, більшість виданих у Панівцях творів мали антикатолицьку спрямованість. Вони могли використовуватися протестантами, а також православними.

На українських землях не лише виникали та діяли кальвіністські осередки. З цими землями була пов'язана діяльність ряду кальвіністських культурних діячів. Передусім варто згадати письменника Миколая Рея (1505-1569 рр.). Як відомо, народився він на Галичині в с. Журавні біля Жидачева, деякий час, близько двох років, навчався у Львові, служив у руського воєводи Миколи Сенявського. Після одруження жив на Холмщині. Хоча М.Рей писав твори польською мовою, однак у них зустрічалося чимало українізмів.<sup>2</sup> Його твори відтворювали суспільну ситуацію на українських землях і були своєрідною відповіддю на актуальні проблеми, що тут існували.

Великою популярністю, в тому числі в Україні, користувалися морально-етичні твори М.Рея — «Життя Йосифа з покоління іудейського» (1545 р.), «Дзеркало, або Життя чесної людини» (1567 р.) та інші. У них письменник намагався створити моральний ідеал людини, який би відповідав духові ренесансного гуманізму. Не менш популярними були й сатиричні твори М.Рея, у першу чергу його збірка казок, байок і епіграм «Звіринець» (1562 р.). Під вогнем сатири письменника знаходилися представники різних верств населення, зокрема, католицьке духовенство.

Велике місце в творчості М.Рея займали твори релігійного спрямування — біблійні переклади, вірші й пісні духовного змісту, розмови на богословські теми тощо. Серед них особливою популярністю користувалися «Постилла» (1557 р.), яка набула поширення не лише у протестантських, а й православних колах. «Постилла» — це збірка недільних та святкових проповідей з інтерпретацією фрагментів Євангелії. Цей жанр став популярним у країнах католицької Європи вже в XIV ст. На українських землях йому відповідали учительні Євангелії.

«Постилла» М.Рея мала високий художній рівень. У ній відсутні

<sup>1</sup> *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. — Львів, 1981. — Кн. 1. — С.35.

<sup>2</sup> *Макушев В.* Следы русского влияния на старопольскую письменность. — Варшава, 1876. — С. 161-179.

схематичний поділ тексту відповідно до Євангелій, численні посилання на церковні авторитети, громіздка богословська аргументація. Фактично це збірка прекрасно написаних євангельських оповідань, які легко сприймалися широким колом читачів і були спрямовані на їхнє моральне виховання. Водночас «Постилла» М.Рея — твір прокальвіністського спрямування. Його мета — викласти нове, «істинне» розуміння віри, протиставивши його традиційному католицизму.

Вказаний твір, зважаючи на його високохудожні якості, очевидно використовувався православними при написанні учительних Євангелій. Встановлено, що деякі з них, котрі створювалися в другій половині XVI ст. на Перемишлянщині, були переробкою першого видання «Постилли» М.Рея. Вплив цього популярного твору дав про себе знати й при написанні інших учительних Євангелій. До таких варто, наприклад, віднести учительну Євангелію, написану 1585 р. у Львові «попом Андрієм, родом із Ярославла».<sup>1</sup> Український полеміст К.Сакович навіть згадував, що твори М.Рея (певно, «Постилла») використовувалися православними священиками Галичини.<sup>2</sup>

До письменників-кальвіністів, життя яких було пов'язане з Україною і в творчості яких знайшла відображення українська тематика, належав польськомовний автор Мартин Пашковський (друга половина XVI ст. — 20-ті рр. XVII ст.). Його перу належить ряд книг, присвячених запорізьким козакам. Це — «Дії турецькі і змагання козацькі з татарами» (1615 р.), «Розмова козака запорозького із перським гінцем» (1617 р.), «Україна, від татар понищена, князів та панів прикордонних про порятунок жалісний лямент» (1618 р.).<sup>3</sup> Варто зазначити, що фактично це були перші писемні твори, де позитивно оцінювалося козацтво. В тогочасному польському суспільстві і навіть серед української аристократичної верхівки існували негативні стереотипи щодо запорожців. Їх сприймали як украй деструктивні, розбійницькі елементи.

<sup>1</sup> *Дмитриев М.* Православие и Реформация. — М., 1990. — 27; *Любашенко В.* Вказ.праця. — С. 165-167; *Janow J.* Pszyczynek do źródeł ewangeljasza Andreja z Jarosławia // *Prace filologiczne.* — 1931. — Т.15. — Cz. 2. — S. 160; *Janow J.* Problem klasyfikacyi ewangeliarzy «ucztyelnych» // *Sprawozdania Polskiej akademji umiejetności.* — S. 197-302.

<sup>2</sup> *Sakowicz K.* Perspektywa. — Kraków, 1642.

<sup>3</sup> Українська поезія XVII століття (п. пол.). — К., 1988. — С. 66-86; *Возняк М.* Мартин Пашковський про козацькі сутички з татарами. — Львів. 1927. — С. 1-14.

Навіть українські православні інтелектуали не ризикували публічно виступати на захист запорізького козацтва. Це вони зробили лише на початку 20-х рр. XVI ст.

Українська тематика знайшла відображення в творах польських істориків-кальвіністів, зокрема, в працях Мартіна Бельського, в етнографічному творі «Про релігію русинів, московитів і татар» і хроніці «Історія вторгнення поляків на Галичину» Яна Ласицького.<sup>1</sup>

Вищенаведені факти дають підстави говорити про культурні контакти між православними й кальвіністами в Речі Посполитій. Ці контакти доповнювалися й контактами політичними. Православні разом із протестантами (кальвіністами й «чеськими братами») провели низку спільних з'їздів-синодів у Торуні (1595 р.), Бересті (1596 р.), Вільно (1599 р.), Варшаві (1632 р.), знову у Торуні (1644 р.) та Вільно (1648 р.).<sup>2</sup> У ряді моментів представники цих двох християнських течій вдавалися до спільних дій. Так, під час проведення Берестейського антиуніатського синоду 1596 р. кальвіністи демонстративно підтримали православних. Вони навіть надали будинок для проведення синоду.<sup>3</sup> Вже після Берестейської церковної унії протестанти, зокрема, кальвіністи, допомагали православним традиціоналістам, які фактично опинилися на нелегальному становищі. Показово, що митрополит Іов Борецький, глава невизнаної владою православної ієрархії Теофанового свячення, в листі від 24 серпня 1624 р. до одного з могутніх покровителів кальвіністів, князя Христофора Радзивілла писав, що «після Господа Бога ви — єдина наша надія».<sup>4</sup> Цей же магнат, головуючи на сеймі 1632 р., разом зі своїми прибічниками вимагав «надати права громадянства дисидентам, рівності всіх перед законом, доступ до всіх громадських і державних посад, чинів, звань... гарантії однаково надійні для православних і протестантів».<sup>5</sup> Не без тиску протестантів православні традиціоналісти домоглися від влади Речі Посполитої так званого «заспокоєння грецької

<sup>1</sup> Мержинский А.Ф. Ян Ласицкий и его сочинение: De Diis Samjdfarum // Труды третьего археологического съезда в России. — К., 1878. — Т.2. — С.179-203; Соколов И. Отношения протестантизма к России в XVI и XVII веках. — М., 1880. — С.435.

<sup>2</sup> Любащенко В. Вказ.праця. — С. 107; Kosman M. Reformacja i Kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w swietle propagandy wyznaniowej. — Wrocław, 1973. — S. 65.

<sup>3</sup> Русская историческая библиотека. — СПб., 1882. — Т. 7. — С. 798.

<sup>4</sup> Цит. за: Любащенко В. Вказ.праця. — С. 107.

<sup>5</sup> Соколов И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. — С. 359.

релігії», — компромісу, який передбачав розподіл сфер впливу і власності колись єдиної православної церкви між уніатами й православними традиціоналістами. Під час цього ж сейму, козацька делегація протиставила як альтернативу православно-католицькій унії ідею унії православно-протестантської. У зверненні до новообраного короля представники делегації заявляли: »Нехай унія (католицька) буде знищена й утверджена буде наша з тими, хто віддаляється від латинської віри і співчуває нашій долі, тобто на руїнах унії католицької хай утвердиться унія православно-протестантська».<sup>1</sup>

Однак подібні декларації, спільні з'їзди, певна співпраця в окремих сферах, передусім у сфері політичній, все-таки не привели до реальної унії між православними й кальвіністами. Занадто багато відмінностей існувало між цими конфесіями. Та й у ряді моментів вони конкурували, змагаючись за сфери впливу. Єдине, що реально їх об'єднувало, це спільний могутній ворог — католицизм. Тому союзи між православними й кальвіністами в Речі Посполитій носили ситуативний характер і мали на меті оберекти власні конфесії від наступу католицької Контрреформації.

Трохи інша ситуація склалася з кальвінізмом на Закарпатті. Вже зазначалося, що в цьому регіоні протестантизм (це стосується й кальвінізму) став виявом опозиційності угорських феодалів щодо католицьких Габсбургів. Лютеранство, яке спочатку набуло поширення в Трансільванії, в тому числі й на Закарпатті, потроху поступалося тут кальвінізму. На синоді в Дебрецені 1562 р. багато протестантських громад Трансільванії прийняло кальвіністське віровизнання. Через два роки кальвінізм був визнаний третьою офіційною релігією в державі. На землях, що межують з українськими, угорськими та румунськими кордонами діяло ряд активних кальвіністських проповідників. Це — Мартін Кальманчай, Петро Меліус, Павло Тур. Наприкінці XVI ст. на Закарпатті нараховувалося близько двохсот протестантських громад. До найбільш відомих належала громада в Шарош-Патоці, при якій функціонувала одна з кращих кальвіністських шкіл Трансільванії. Про неї ж велася мова, коли розповідалося про

<sup>1</sup> Соколов И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. — С. 300.



діяльність Я.А.Коменського. Наприкінці XVI ст. кальвінізм став найвпливовішою протестантською течією регіону.<sup>1</sup>

Течія набула поширення й серед українців Закарпаття. Так, за деякими оцінками, майже половина населення Спішського округу, де проживало чимало українців, сповідувала кальвінізм.<sup>2</sup> Утвердження протестантських ідей серед українського населення Закарпаття зумовлювалося ще й тим, що православна церква за панування княжого дому Ракоці в Трансільванії фактично опинилася в юридичній залежності від кальвіністських керівників (суперінтендатів). Так, 1627 р. кальвіністи прийняли інструкцію, що була обов'язковою для православних. Відома вона як кальвіністсько-православний катехізіс, виданий кирилицею 1636 і 1640 рр. У творі висувалися наступні вимоги: здійснювати причастя під двома видами й надавати його виключно дорослим, вважати ікони лише церковними прикрасами, а хрест — символом, що нагадує про Ісуса Христа. Вимагалось також, щоб конфлікти між православними священиками розв'язував місцевий суперінтендант, який до того ж призначав благочинних.<sup>3</sup> Відображення ідейного впливу кальвіністів (і взагалі протестантів) на православне населення Закарпаття знайшло вияв у «Нягівських повчаннях на Євангелія». Цей твір поширювався у православному середовищі, інтерпретував у православному дусі цілу низку протестантських ідей.<sup>4</sup>

Водночас ми спостерігаємо негативну реакцію з боку православних традиціоналістів на поширення протестантських віровчень. У ряді учительних Євангелій, створених наприкінці XVI ст. в Закарпатті, зустрічаємо критичні висловлювання на адресу протестантів. Це, зокрема, стосується так званих Скотарського й Ладомирового Євангелій.<sup>5</sup> Негативна реакція на протестантизм з боку православних Закарпаття

<sup>1</sup> *Перфецкий Е.Ю.* Религиозное движение в XVI — начале XVII в. в Угорской Руси // Известия отделения русского языка и словесности Российской Академии Наук. — 1915. — Т. 1. — С. 38.

<sup>2</sup> Там само. — С. 39.

<sup>3</sup> *Петров А.* Отзвук Реформации в русском Закарпатье XVI в. — Прага, 1923. — С.84-87.

<sup>4</sup> *Петров А.* Материалы для истории Угорской Руси. Памятники церковно-религиозной жизни угорорусов XVI-XVII вв. Поучение на евангелие по Няговскому списку 1758 г. Тексты // Сборник отделения русского языка и словесности Российской АН. — 1921. — Т. 38. — № 2.

<sup>5</sup> *Перфецкий Е.Ю.* Вказ.праця. — С. 39; *Петров А.* Материалы для истории Закарпатской Руси. — Прага, 1923. — Т. 7. — С. 33-94.

пояснюється не лише бажанням зберегти традиційні православні цінності. Реально кальвінізм загрожував руйнуванням православної ієрархії і, відповідно, церковної структури. Православне духовенство аж ніяк не могло бути задоволеним такою ситуацією.

Кальвінізм, носіями якого були угорські феодалі, негативно сприймався й українським простолюдом. Для нього це була не лише чужа релігія, а й релігія панів. Загалом різні протестантські течії виступали на Закарпатті як знаряддя мадяризації українського православного населення.

В контексті цих міркувань варто згадати Ужгородську православно-католицьку унію 1649 р. Без підтримки з боку православних центрів, владних структур, відчуючи тиск протестантів, православне духовенство Закарпаття вимушене було піти на компроміс з католиками, що ворогували з протестантами-угорцями Трансільванії. В даному випадку спрацьовував принцип: ворог мого ворога — мій друг. Ужгородська унія давала змогу православним Закарпаття зберегти свою церковну організацію, хоча вона й ставала структурною ланкою церкви католицької. Унія давала можливість українцям у цьому регіоні зберігати й свою національну ідентичність. Яскравим свідченням є лист від 2 червня 1654 р. католицького примаса Георгія Ліппая до римського папи, де він просив затвердити для уніатської церкви Закарпаття єпископом українця Парфенія Ратошинського, мотивуючи своє прохання «небезпекою переходу в кальвінізм руського народу».<sup>1</sup>

Отже, кальвінізм відіграв далеко неоднозначну роль в українській історії XVI-XVII ст. Якщо брати українські землі Речі Посполитої, то тут кальвінізм, інтенсивно поширюючись у 50-60-х рр. XVI ст., отримав змогу перетворитися в одну з найбільш впливових чи навіть домінуючих конфесій. Існувала також можливість союзу кальвіністів із православними. Кальвінізм виступав як «модна», «прогресивна» релігія й інтерес до нього виявила значна частина української шляхти.

Втім, об'єднання з православними так і не відбулося. В самій кальвіністській церкві Речі Посполитої стався розкол. А шляхтичі, що

---

<sup>1</sup> Дулишкович И. Исторические черты угро-русов. — Унгар (Ужгород), 1874. — С. 108-109; Лучкай М. Історія карпатських русинів. — Кн.2 // Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. — Пряшев, 1986. — № 14. — С. 48-56.

підтримували конфесію, в силу певних політичних, економічних і культурних причин, про які згадувалося раніше, почали втрачати до неї інтерес. Наприкінці XVI ст. кальвінізм опинився в стані стагнації, що в першій половині XVII ст. поступово переросла в деградацію. Ця течія фактично стала маргінальною й не відігравала помітної ролі в суспільно-політичному житті країни. Війна під проводом Б.Хмельницького, а також події середини XVII ст., коли кальвіністи Речі Посполитої надали допомогу під час «потопу» шведським окупантам, поставили хрест на подальших можливостях розвитку конфесії. Козаки, підтримуючи православних, не особливо церемонилися з шляхтичами-протестантами. Серед патріотично налаштованих громадян Речі Посполитої кальвіністи трактувалися зрадниками. З середини XVII ст. представники цієї течії фактично припинили існування на землях Наддніпрянщини та Правобережної України, яка перебувала у складі Речі Посполитої. Залишалися, правда, окремі шляхетські родини, що в силу традицій зберігали кальвінізм, але це вже була релігійна екзотика.

Інша ситуація з кальвінізмом склалася на Закарпатті. Тут конфесія отримала статус державної, мала помітну підтримку з боку угорських феодалів і доволі динамічно розвивалася в другій половині XVI-XVII ст. Кальвінізм набув поширення серед українського населення Закарпаття. Правда, процес був призупинений Ужгородською унією, в результаті чого православна церква Закарпаття перейшла з-під патронату кальвіністів під патронат католиків. Однак значна частина української шляхти Закарпаття аж до початку XVIII ст. перебувала в таборі кальвіністів. Лише приєднання краю до Австрійської імперії Габсбургів поклало край поширенню тут кальвінізму.

Хоча загалом кальвінізм залишився маргінальним явищем у релігійному житті України, тим не менше варто говорити про його вплив на релігійно-культурні й суспільні процеси, що відбувалися на українських землях. Культурні осередки кальвіністів (передусім Берестейський осередок) стали своєрідними стимуляторами появи й розвитку православних культурних центрів. Кальвіністи також мали певну причетність до Берестейської та Ужгородської церковних уній.

## Розділ IV

# УНІТАРІЇ

Яскравою сторінкою в реформаційному русі на українських землях стала діяльність унітаріїв (чи антитринітаріїв). Як вважається, корені цієї течії були в країнах Західної Європи, втім вона сформувалася та розвинулася в Речі Посполитій. До середини XVII ст. землі цієї держави залишалися основною базою руху унітаріїв, також помітну роль відігравали українські й білоруські землі. Можна твердити, що унітаризм став продуктом релігійно-культурного розвитку не стільки західноєвропейських народів, скільки продуктом духовних шукань народів Центральної і навіть Східної Європи. Це змушує нас уважніше поставитися до релігійного вчення унітаріїв, оскільки воно (хай частково) мало й українське коріння.

В історії християнства неодноразово виникали дискусії стосовно догмату Святої Трійці, який увійшов до Символу Віри на Нікейському соборі (325 р.) Тоді проти нього виступив олександрійський проповідник і пресвітер Арій, який стверджував, що Христос є одним із найбільших творінь і має початок у часі.

Незважаючи на засудження на II Вселенському соборі (381 р.) в Константинополі аріанства, воно мало численних прихильників і поширювалося протягом раннього Середньовіччя. Деякі «варварські королі» воліли приймати саме його, а не ортодоксальне християнство.

Тринарні дискусії відновилися у період Ренесансу та Реформації. На початку XVI ст. в Італії були вільнодумці, що заперечували догмат Трійці. У Венеції існувало товариство, члени якого не лише відкидали догмат, але також заперечували безсмертя душі.

До найбільш відомих представників тогочасного антитринітаризму належав Мігель Сервет (бл. 1511-1553 рр.), виходець з Наварри, лікар та богослов. 1531 р. він опублікував трактат «Про помилки Трійці», а 1553 р. — «відновлення християнства». Твори викликали негативну

реакцію як у середовищі католиків, так і протестантів, оскільки їхній автор утверджував унітарне розуміння Бога, доводив переваги Нового Заповіту над Старим, а також відстоював необхідність дослідження священних текстів. М.Сервет протягом життя зазнав переслідувань і на самкінець на вимогу Жана Кальвіна був спалений у швейцарській столиці протестантизму — Женеві.<sup>1</sup>

Втім, у нього виявилось чимало послідовників, до яких, зокрема, належали італійські гуманісти Себастьяно Кастелліоні, Леліо Социні, його племінник Фаусто, Бернардо Охіні, Пабло Альціаті, Валентіно Гентілій, Франціско Станкар та інші.<sup>2</sup>

Ні в протестантських, ані тим більше в католицьких західноєвропейських країнах вони не мали змоги нормально діяти. Тому деякі з них емігрували до Польського королівства, що відзначалося відносною віротерпимістю. Так, 1551 р. до Кракова приїхав Л.Социні, де переконав у істинності антитринітарних поглядів Франціска Лісманіні. У 50-х рр. XVI ст. до Польщі емігрувала більшість вище згадуваних представників італійського антитринітаризму.<sup>3</sup>

Особливою активністю серед італійських емігрантів відзначався лікар і теолог Джорджіо (Георгій) Бландрата (1515-1588 рр.), котрий деякий час перебував на західноукраїнських землях.<sup>4</sup> Він користувався значною популярністю серед кальвіністів Польського королівства й Великого князівства Литовського наприкінці 50-60 рр. Д.Бландрата виступив проти традиційного розуміння догмату Трійці. Він стверджував, що треба вірити в одного Бога-Отця, одного Сина Божого й одного Святого Духа — оскільки це відповідає апостольському вченню. Фактично Д.Бландрата пропонував кальвіністам теологічну концепцію тридеїзму, намагаючись при цьому подати себе як захисника ортодоксії та противника будь-якої ересі.<sup>5</sup>

1568 р. в Альба Юлії (нині Білгород-Дністровський) вийшла праця

<sup>1</sup> Чаньшев А.Н. Протестантизм. — М, 1969. — С. 60-62.

<sup>2</sup> Любащенко В. Вказ.праця. — С. 111-112.

<sup>3</sup> Будрин Е. Антитринитариї шестнадцатого века. — Казань, 1886. — Вип. 2. — С. 259.

<sup>4</sup> Любащенко В. Вказ.праця. — С. 112.

<sup>5</sup> Левицкий О. Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII веках. — К., 1882. — С. 12-13; Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — Warszawa, 1967. — P. 183-188.

Д.Бландрати «Протиставлення фальшивого Христа й того правдивого, народженого Марією». В ній автор розглядає «істинного Христа» як бідняка, котрому протиставляє «Христа багатого» або антихриста, отожднюючи його з римським папою. Цей твір, певно, мав поширення в Україні, оскільки його ідеї зустрічаються в деяких українських письменників кінця XVI ст., зокрема, в Стефана Зизанія.<sup>1 2</sup>

В італійських антитринітаріїв швидко з'явилися місцеві послідовники. Передусім серед них варто назвати Петра Гонезія (Петра із Гоньондза) (бл. 1525-1530 — бл. 1572-1573 рр.). Містечко Гоньондз, звідки він був родом, знаходилося на Підляшші, власне, українській етнічній території.

Відомо, що 1550 р. Петро із Гоньондза навчався в Краківському університеті. А наступного, 1551 р., на кошти віленського єпископа Павла Гольшанського вчився за кордоном. Він побував в Італії та Швейцарії, де ширилися ідеї унітаризму, зокрема, ознайомився з працею М.Сервета «Відновлення християнства». Повертаючись додому, відвідав Моравію, де познайомився зі способом життя та вченням моравських анабаптистів.<sup>3</sup>

Із антитринітарними поглядами Петро відкрито виступив на протестантському синоді в Сециміні (січень 1556 р.). Він піддав критиці догмат Трійці, заявивши, що єдиним джерелом християнського віровчення є Священне писання, все ж інше належить до людських вигадок. «Вважаю, що триєдність, єдиносутність, поєднання сутності і таке інше... є вигадкою людського розуму. Тому вони повинні бути... відкинутими, щоб повернутися тільки до Святого письма, яке становить найнадійнішу основу віри».<sup>4</sup>

Така промова викликала розгубленість серед членів синоду. Вони постановили відіслати Петра у Віттенберг до Ф.Меланхтона, щоб той оцінив його погляди. Реформатори зустрілися. Петро передав Ф.Меланхтону свій твір «Про божого сина, людину Христа», писаний латинською мовою. Ф.Меланхтон досить критично поставився до праці: він вважав, що Петро намагається відновити вчення М.Сервета і є про-

<sup>1</sup> Literatura arianska w Polsce XVI wieku. — Warszawa, 1959. — S. 21.

<sup>2</sup> Зизаній С. Казаньє св.Кирила // Памятки україно-руської мови і літератури. — Львів, 1906. — Т. V. — С. 42, 43.

<sup>3</sup> Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. — С. 50-54.

<sup>4</sup> Любович Н. Реформация в Польше. — Варшава, 1883. — Додаток, № 8.

повідником анабаптистських поглядів. Петро із Гоньондза запропонував провести у Віттенберзі публічний диспут за участю провідних лютеранських теологів. Але Ф.Меланхтон не погодився з цим і посприяв висланню небезпечного вільнодумця зі столиці лютеранства.<sup>1</sup>

1558 р. на синоді в Бересті Петро з Гоньондза заперечував необхідність хрещення дітей. Цей обряд, на його думку, суперечить і традиціям первісного християнства, і Священному писанню, і здоровому людському глузду. У середині 60-х рр. він виступив із твором «Про первісну християнську церкву», написаним латиною. На жаль, книга не збереглася до нашого часу. Про її зміст можемо судити лише зі свідчень білоруського протестанта Симона Будного. Згідно з цими свідченнями, Петро з Гоньондза критикував світську владу та існуючі соціальні порядки.<sup>2</sup>

Петро з Гоньондза та Д.Бландрата стояли на позиціях так званого тридеїзму, згідно з яким Трійця ділилася на три окремі іпостасі. Водночас серед реформаторів поширювалась концепція дитеїзму, прибічники якої вшановували Бога-Батька й Бога-Сина, віддаючи перевагу Богу-Батьку.

Тридеїзм, як і дитеїзм, були для антитринітаріїв перехідними формами від традиційного християнського розуміння Трійці, зафіксованого в Нікейському Символі віри, до послідовного монотеїзму. У ході дискусії серед представників цієї реформаційної течії сформувалась теологічна доктрина, відома під назвою унітаризму, згідно з якою єдиним Богом є Бог-Батько. Ісус Христос же піднісся як божество після смерті та воскресіння.

Догматичні дискусії в середовищі кальвіністів королівства Польського та Великого князівства Литовського об'єктивно вели до розколу. Треба враховувати, що розкол мав також соціальне підґрунтя. Кальвіністські організації у цих державах формувалися переважно під впливом шляхтичів. Проте до них входило чимало вихідців із міщанського середовища. Останні, як правило, ставали пасторами й проповідниками в громадах, бо шляхтичі вважали ці посади неprestижними. Втім шляхтичі зробили все, щоб контролювати діяльність й доходи кальвіністських громад. Зрозуміло, це аж ніяк не викликало захоплення проповідників. Непорозуміння між демократичною й аристократичною частинами в реформаторському русі посилювалися і через зневаж-

<sup>1</sup> Любович Н. Реформація в Польше. — Варшава, 1883. — С. 219-220.

<sup>2</sup> Budny S. O urzędzie miecza używającym. — Warszawa, 1932. — S. 14-20.

ливе зверхне ставлення шляхтичів до одновірців-плебеїв, котрі залишилися людьми «другого сорту». Замість того, щоб досягти компромісу з простолюдинами на релігійному ґрунті, кальвіністи-шляхтичі лише поглиблювали прірву між ними й собою.

Це, зрозуміло, не могло не проявитися на ідейно-теоретичному рівні. Якщо представники шляхетського стану були схильні до поміркованості й консерватизму (не лише в питаннях соціального характеру, а й догматичного), то плебеї-проповідники, на відміну від них, становили радикальний революційний елемент й ладні були йти досить далеко в запереченні існуючих феодальних порядків, а також в ігноруванні загальноприйнятих догматичних положень. З часом суперечності між шляхетським та плебейським напрямками ставали все помітнішими.

Розкол у кальвіністській церкві королівства Польського й Великого князівства Литовського відбувся в 1562-1565 рр. На синоді в Петрикові (1565 р.) виділилась окрема група унітаріїв, так звана «еккlesia мінор» (мала церква). Її прихильники отримали від супротивників прізвисько аріан — ніби продовжувачів вчення Арія. У такий спосіб їх хотіли видати за епігонів давно засудженої ересі.<sup>1, 2, 3</sup>

Бажаючи відмежуватись від інших християнських конфесій, більшість унітаріїв, як і анабаптисти, вимагали від своїх adeptів повторного хрещення, що символізувало б розрив із «попередніми помилками» та прийняття «істинної віри». Хрещення розглядалося як свідомий акт і здійснення його вважалося можливим лише після досягнення повноліття, коли людина може самостійно визначити ставлення до релігії. Зокрема, такий підхід активно пропагував Петро із Гоньондза у своєму творі «Про християнське хрещення».

Повторне хрещення, здійснюване унітаріями, дало підстави для противників цієї течії іменувати їх новохрещенцями, перехрещенцями, нурками тощо. Самі ж унітарії називали себе братами чи просто християнами.<sup>4, 5</sup>

<sup>1</sup> Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 183-188.

<sup>2</sup> Ogonowski Z. Socynianizm polski. — Warszawa, 1960. — S. 8-9.

<sup>3</sup> Najstarsze synody arijan polskich // Reformacja w Polsce. — Warszawa, 1921 — T.I. — S. 221-229.

<sup>4</sup> Piotr z Goniadza. O ponurzeniu chrystyjańskim. — Warszawa, 1960. — S. 26, 32, 37, 75.

<sup>5</sup> Kot S. Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich, zwanych arijanami. — Warszawa, 1932.



Унітаризм, як окрема протестантська течія, значно поширився на території Семиградського князівства (Трансільванії), до складу якого входили українські землі Закарпаття. Тут, зокрема, жив згадуваний Франціско Станкар, що у 1549-1555, а також 1563-1568 рр. служив лікарем при дворі семиградського правителя. Він проводив активну місіонерську діяльність у Мукачеві (де відбулися перші синоди місцевих унітаріїв), Бардієві, Колошварі, Себені, Марош-Вашаргелі. У нього з'явилися односторонні соратники, колишні кальвіністи Фома Петерді в Дебрецені та Лука в Ерлау. Лідером унітаріїв Семиграддя став Франциск Давид, який намагався залучити до нового вчення князя Януша II Заполі. У 70-х рр. XVI ст. унітаризм став четвертою офіційною релігією Трансільванії.<sup>1</sup>

У 60-х рр. XVI ст. в Трансільванії сформувалася конфесія унітаріїв, на чолі якої став Давид Франкен. Під його впливом унітаризм прийняли семиградський князь Януш II Заполі й чимало місцевої знаті. У 70-х рр. за допомогою цього правителя унітаризм стає у Семиградді офіційно визнаною, по суті однією з державних релігій. Зокрема, такий статус був наданий їй на сеймі у Марош-Вашаргелі.<sup>2</sup>

І все ж, незважаючи на сприятливе становище в Трансільванії, основними землями, де розвивалося унітарне релігійне вчення, були землі Речі Посполитої. Тут можна прослідкувати два періоди розвитку унітаризму: перший, ранній період, припадає на другу половину 60-90-х рр. XVI ст.; другий період (умовно його можна назвати соцініанським) охоплює першу половину XVII ст. і завершується вигнанням унітаріїв із цієї держави в 1658-1662 рр.

Перший період — це час гострої внутрішньої боротьби між групами унітаріїв, прихильники яких дотримувалися різних поглядів з деяких релігійно-догматичних та соціально-політичних питань. У своїй основі це було продовження боротьби між шляхтою й представниками демократичних прошарків (передусім міщанства).

Головними осередками унітаризму в цей період стали краківська та люблінська громади, де були сильні міщанські впливи. Завдяки підтримці магната Яна Кішки виникла низка громад унітаріїв на те-

<sup>1</sup> Петров А. Отзвук Реформации в русском Закарпатье. — Прага, 1923. — С. 79-81.

<sup>2</sup> Любащенко В. Вказ.праця. — С. 115.

риторії Великого князівства Литовського, де домінували переважно шляхтичі.<sup>1</sup>

Основні питання, що турбували радикальних реформаторів після розколу з кальвіністами, стосувалися ставлення до існуючих соціальних порядків. У результаті дискусій значна частина унітаріїв дійшла висновку, що «істинний християнин» зобов'язаний заробляти на хліб самостійно, власними руками й не користуватися результатами чужої праці.

Соціально-радикальні тенденції в унітаризмі проявлялися у спробі створити ідеальну християнську громаду, ізольовану від існуючого суспільства. Ця ідея була зреалізована наприкінці 60-х рр. XVI ст. Магнат Ян Сенецький у 1567 р. видав наказ про заснування в Малопольщі міста Раків, де дозволялося селитися віруючим різних віровизнань. 1569 р. до Ракова прибули прихильники унітаризму з різних земель Речі Посполитої, в тому числі й з Волині.

Прагнення здійснити ідеали християнської рівності привело до утвердження в раківській громаді принципів «безвладдя». Так, проповідники, фактично будучи ідеологами й вождями раков'ян, відмовлялись від своїх функцій, вважаючи, що кожен може проповідувати слово Боже.

Три роки життєдіяльності раківської громади минули в нескінченних дискусіях. 1572 р. центр унітаризму перемістився до Любліна і більшість проповідників покинули Раків.<sup>2</sup> «Деяких з них, — свідчить історик польської Реформації Андрій Любенецький (1550-1623 рр.), — взяв Ярош Сенявський, воєвода руський, на Русь (тобто у Руське воєводство, власне на Галичину — Авт.), князь Збараський, Владислав, на Волинь».<sup>3</sup>

Наприкінці 60-70-х рр. XVI ст. на українських землях поширювалися погляди тих представників унітаризму, що відзначалися помітним радикалізмом у догматичних та соціальних питаннях. А.Любенецький

---

<sup>1</sup> *Lepszy K., Kaminska A.* Geneza i program społeczny radykalnego nurtu Braci Polskich // *Odrodzenie i reformacja w Polsce.* — Warszawa, 1956. — Т. I. — S. 66; *Urban W.* Losy Braci Polskich od założenia Rakowa do wygnania z Polski // *Ibid.* — S. 104.

<sup>2</sup> *Дмитриев М.В.* Антифеодальные тенденции в реформационном движении в Речи Посполитой второй половины XVI века // *Советское славяноведенье.* — 1984. — № 5. — С. 33-34.

<sup>3</sup> *Humanizm i reformacja w Polsce.* — Lwów, 1927. — S. 423.

згадував: «Були деякі (а вони зараз найбільш сильні в помилках), більше всього їх розсіяв сатана по Литві, Білій Русі, Підляшшю, Волині та Україні, які в Ісуса Христа не вірили. Більше того, одні з них Закон з Євангелієм перемішали, інші Закон над Євангелієм поставили...».

Розпад раківської громади став кардинальною поворотною подією в історії унітаризму. Представники течії не зуміли знайти чисельних прихильників серед демократичних верств населення та взяли курс на примирення зі шляхтою. Деяка частина шляхтичів виявилась готовою до сприйняття окремих положень унітаризму.

Починаючи з 70-х рр., спостерігався інтенсивний приток шляхти в громади унітаріїв, що спричинило трансформацію суспільно-політичних поглядів. У 70-80-х рр. більшість унітаріїв вимагало відмовитися від військової служби та володіння маєтками. І все ж тодішні провідні ідеологи унітаризму Григорій Павло із Бжезін (1526-1591 рр.) та Марцін Чеховіц (1532-1613 рр.) змушені були переосмислити деякі соціально-радикальні гасла унітаріїв та виробити філософсько-етичне вчення, де заперечення існуючого ладу підмінялось закликами до особистого самовдосконалення в дусі євангельських заповідей.<sup>1,2</sup>

Ідейна переорієнтація унітаризму супроводжувалась культурно-просвітницькими змінами. Унітарії в 60-70-х рр. не піклувалися про підготовку своїх проповідників, вважаючи, що у випадку необхідності їх «висуне господь Бог, сам виучить і наділить своїм Святим Духом та вмінням». Але подібна практика могла привести до того, що з часом у прихильників унітаризму не залишилося б проповідників. Усвідомивши це, вони «знову змушені були повернутися до книг».<sup>3</sup>

Відходячи від сектантських тенденцій, унітарії починають частіше приділяти увагу пропаганді власного віровчення. Задля цього вони засновують друкарні, школи, беруть участь у дискусіях із прибічниками інших конфесій. Відповідно мінялися погляди унітаріїв на цінність пропагандистської діяльності.

Виявом нових тенденцій у середовищі унітаріїв була їхня культурно-

<sup>1</sup> Ibid. — S.422.

<sup>2</sup> Дмитриев М.В. Идеологическая эволюция ариенизма в Речи Посполитой в 70-е годы XVI ст. // Общество и государство в древности и средние века. — М., 1984. — С. 114-130.

<sup>3</sup> Literatura arińska w Polsce XVI wieku. — S. 572.

освітня діяльність у Хмельнику на Поділлі. У 80-х рр. тут почала функціонувати школа унітаріїв, першим ректором якої став Христіан Франкен. Він прибув до Хмельника на запрошення подільського воєводи та Хмельницького старости Миколая Мелецького. Х.Франкен написав декілька праць, спрямованих проти католицької церкви. Тільки 1584 р. вийшло три його твори, де розглядалися різноманітні теологічні питання. Наступного року побачила світ його «Книга проти Трійці», навколо якої розгорнулася бурхлива полеміка. Саме через «Книгу проти Трійці» Х.Франкен зазнав переслідувань і змушений був емігрувати.

Після Х.Франкена ректором Хмельницької школи став Войцех із Каліша — один з кращих тогочасних педагогів-унітаріїв. Його перу належить ряд педагогічних творів, а також праць антиєзуїтського спрямування.

В останній період свого життя у Хмельнику працював один із теологів унітаризму Юрій Шоман (помер у 1591р.). Він довго подорожував по Європі, був особисто знайомий з багатьма видатними ученими та релігійними діячами. У Хмельнику він написав «Катехізіс та сповідання віри» і «Проти спрощення особи Христа».

За короткий період унітарії досягли помітних успіхів у культурно-просвітницькій діяльності. Лише в краківській друкарні унітарія Олексія Родецького у 1574-1602 рр. була надрукована 81 книга. Багаточисленні видання, що служили унітаріям, побачили світ у друкарнях Несвіжа, Лоська, Венгрова.

Унітарії розгорнули певну релігійно-просвітницьку роботу серед українського населення. Так, 1581 р. на Волині в с.Хорошів унітарій Валентин Невгалевський переклав українською розмовною мовою новозавітні книги. При цьому він послуговувався польським перекладом цих текстів, здійсненим його одновірцем М.Чеховицем. У передмові до своєї праці В.Невгалевський писав, що виконав цю роботу «... за намовою й напаминанем многих ученых, богобойных, а слово Божее милующих людей, которые писма полского читати не умеют, а языка словенского, читаючи, писмом руским выкладу з слов его не разумеют». В.Невгалевський також зазначав, що віддає переклад на «розсудок інших», більш учених людей. Як бачимо, в ті часи на Волині було чимало унітаріїв, котрі знали виключно українську мову, а також те, що пе-

рекладач як освічений унітарій, був не один — тут повинні були знаходитись освічені люди, на суд яких він міг віддати свою роботу.<sup>1</sup> І дійсно, поряд із с.Хорошовом, у м.Кременці, виникла громада унітаріїв.<sup>2</sup> Та й вищезгадуваний осередок унітаріїв у Хмельнику знаходився не так уже й далеко від цього села.

В.Невгалецький, здійснюючи свій переклад Нового Заповіту, вважав, що самостійне опанування змісту Біблії — важливий крок у пізнанні Бога. Тому свою працю він адресував «кожному побожному християнину, хочаби його учасником властного виразування слова Божого вчинити».<sup>3</sup> Водночас робота В.Невгалецького була розрахована на православних українських читачів. Про це свідчить і поділ тексту на глави. Із маргінальних записів на сторінках збереженого примірника Нового Заповіту В.Невгалецького видно, що цю книгу читали православні віруючі: пресвітер Леонтій, священник Гапон, козак запорізький із Канева Гавриїл Крутневич.<sup>4</sup>

З діяльністю унітаріїв пов'язують появу такого цікавого документа, як «Лист половця Івана Смери до великого князя Володимира Святого». «Лист...», ймовірно, був написаний наприкінці 60-х на початку 70-х рр. XVI ст. За легендою, цей твір знайшов вітебський дякон Андрій Колодинський «біля Старого Самбора у православному монастирі Спаса, де лежить славний князь Лев».<sup>5</sup> А.Колодинський нібито переклав його зі старослов'янської мови на польську й передав історику раннього протестантизму Станіславу Будзінському. Праця була видрукована латиною в «Історії ядра церкви» Христофора Сандіуса, що побачила світ в Амстердамі 1607 р. Потім його передрукував Андрій Венгерський у роботі «Чотири книги про слов'янську реформацію» (1679 р.).<sup>6</sup>

Є всі підстави говорити про український ґрунт «Листа...», бо легенда про його походження пов'язує твір із відомим та авторитетним

<sup>1</sup> *Левицький О.* Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII веках. — К., 1882. — С. 41-42.

<sup>2</sup> *Urban W.* Losy Braci Polskich od założenia Rakowa do wygnania z Polski. — S. 138.

<sup>3</sup> *Огієнко І.* Новий Завіт в перекладі на українську мову Валентина Невгалецького 1581. — Тарнов, 1921. — С. 10,12.

<sup>4</sup> *Любащенко В.* Вказ.праця. — С. 148.

<sup>5</sup> *Wengerscii A.* Libri quattuor slavonia reformatae. — Varsoviae, 1973. — P. 499.

<sup>6</sup> *Грушевський М.* Історія України-Руси. — К., 1995. — Т. VI. — С. 434.

релігійним центром на Галичині. «Для нас цікава та вказівка... — писав М.Грушевський, — на монастир Спаса: се б вказувало, що памфлет призначався для Галичини, з її легендою про Льва, особливо живою в 1560 рр». (під час ревізії прав і усильної фабрикації Львових грамот)».<sup>1</sup>

Указаний твір був широкознаним серед православної шляхти України. Це, зокрема, засвідчує лист Федора Сенюти, войськового кременецького, від 14 квітня 1587 р., де він просить брацлавського підкормія К.Песочинського подарувати або дати йому прочитати «лист великого Володимира, власним езыком руским переписаний».<sup>2</sup>

«Лист...» — своєрідний памфлет, у якому історичний матеріал, зокрема, літописна легенда про «випробування вір» Володимиром Святославовичем використовувалася для пропаганди реформаційних поглядів. Із контексту твору можна довідатись, що київський князь Володимир незадовго перед хрещенням Русі послав свого лікаря, половця Івана Смеру, до Візантії з завданням описати віру й звичаї грецької церкви. Перебуваючи в Олександрії, Смера надіслав князю листа, де повідомив, що не хоче повертатися до Києва, бо знайшов праведників, які сповідують «істинну віру».<sup>3</sup>

Вони ведуть скромний спосіб життя, більше за все цінують мир і спокій. У молитовних будинках не мають ніяких «ідолів», а лише столи й лавки. «Деякі царі зі своїми вченими» дотримуються їхньої віри, але це не рятує праведників від переслідувань з боку «греків». Тому «істинні віруючі» вимушені переховуватися по лісах, горах, інших недоступних місцях. Подібно до «римлян», тобто католиків, «греки», підступні й хитрі, прагнуть обманом заманити людей до церков.

Смера вважав, що «греки» загинуть у вічному вогні. Те ж саме чекає й тих, хто переймає їхні звичаї. Втім знайдуться люди, які засуджуватимуть «греків». Однак, в їхньому середовищі будуть суперечності та розбіжності, відхід од «істини», і лише деякі отримають «спасіння». Наприкінці свого листа Смера закликає князя Володимира не приймати «грецької», тобто православної, віри. Не радить він звертатися й до «римлян», власне католиків, віра яких не краща «грецької».

Отже, у «Листі...» давнім «грецькій» та «римській» церквам протис-

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Думпчев М.В. Православие и реформация. — С. 92.

<sup>3</sup> Wengerscii A. Libri quattuor slavonia reformatae. — P. 499-500.

тавляється нібито не менш давня громада «істинних віруючих», представники якої нагадують реформаторів Речі Посполитої другої половини XVI ст. Автор твору також окреслив деякі реалії протестантського руху.

«Лист...» за своїм жанром є памфлетом-фальсифікатом. Подібні твори в той час були популярними як у європейській, так і в українській літературах. У «Листі...» зроблено спробу закласти підвалини української національної культури на протестантській основі. Тут бачимо апеляцію до історії та історичних традицій Київської Русі: це й звернення до авторитету князя Володимира та акцентуація уваги на Спаському монастирі — місці поховання князя Лева. Є всі підстави розглядати «Лист...» як предтечу «історизму», притаманного українській культурі в першій половині XVII ст. «Історизм», виражений у зверненні до історії Київської Русі, згодом широко використовували у своїй творчості українські автори XVII ст.<sup>1</sup>

Апелюючи до історії, Іван Смера пропонує звернутися до «істинної віри», яка в контексті «Листа...» набирає національної української форми. Більше того, «Лист...» був чи не першим твором в українській літературі, де прослідковується спроба створення ідеї національного месіанства.

Правда, ця ідея мала панслов'янський характер. Так, у творі говориться, що останнє слов'янське покоління з'єднається для сповідування та проповіді «істинної віри», й завдяки цьому всі інші народи пізнають «справжнього Бога». Отже, не німці, звідки пішов протестантизм, тим більше не «греки» і не «римляни» виступають спасителями людства, а слов'яни. До того ж під слов'янами розумілися передусім жителі України, до яких дійшов «Лист...».

Діяльність українських національно-культурних діячів нерідко набувала панслов'янського забарвлення. Це ми бачимо в Острозькому культурному центрі, в Мелетія Смотрицького з його популярною серед слов'ян у XVII-XVIII ст. граматикою церковнослов'янської мови і особливо в Києво-Могилянській академії. Також створювані пізніше ідеї українського національного месіанства — «Київ — другий Єрусалим», месіанська ідея в «Книзі битія українського народу» мали помітний панслов'янський аспект. Отже, і тут автор «Листа...» виявився предтечею перспективної тенденції.

<sup>1</sup> Паславський І. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI — першій третині XVII ст. — К., 1984. — С. 115-119.

В Україні високо цінували культурно-просвітницьку діяльність унітаріїв. Князь В.-К.Острозький у листі до володимирського єпископа Іпатія Потія від 21 березня 1595 р. навіть розглядав їх як приклад для наслідування православним і зауважував, що в них є «школи, друкарні і шпиталі всюди, і проповідників багато, без лічби». <sup>1</sup> Цікаво, що історик унітаризму Х.Сандіус вважав В.-К.Острозького таємним адептом цього протестантського віровизнання. <sup>2</sup>

Деякі захисники православ'я, ведучи боротьбу з унією, співпрацювали з унітаріями, використовували їхній культурний потенціал: зверталися за допомогою в написанні та виданні антикатолицьких та антиуніатських полемічних творів. У свою чергу унітарії охоче йшли назустріч прихильникам антиуніатського руху, бо в умовах Речі Посполитої церковна унія мала певний антипротестантський аспект. З одного боку, вона посилювала позицію католиків — головних ворогів реформаційного руху — і робила неможливим тактичний союз православних та протестантів у боротьбі з наступом католицизму. З другого, унія посилювала позиції консервативних елементів, які вороже ставилися до реформаторів у православному середовищі

З огляду на це, стає зрозуміло, чому унітарії, виступаючи проти унії, захищали свої позиції. 1577 р. на замовлення князя В.-К.Острозького унітарій Мотовило написав антиуніатський трактат, спрямований проти книги Петра Скарги «Про єдність церкви божої під єдиним пастирем...». П.Скарга давав богословське обґрунтування необхідності об'єднання православної і католицької церков під егідою римського папи. Присвячена вона була патрону православних у Речі Посполитій В.-К.Острозькому. Князь не відповів на посвяту, а доручив написати критичну відповідь Мотовилу — одному зі своїх слуг.

На жаль, твір Мотовила не зберігся до наших днів. Деяко про працю довідуємося з листів князя Андрія Курбського до В.-К.Острозького, <sup>3</sup> а зрозуміти ідеї можна лише в контексті тогочасної релігійно-політичної боротьби.

<sup>1</sup> (Потей И.) Антиризис // Русская историческая библиотека. — СПб., 1903. — Т. 19. — С. 599.

<sup>2</sup> Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 143.

<sup>3</sup> Письма князя А.М.Курбского к разным лицам. — СПб., 1913. — С. 103-109.



У книзі П.Скарги «Про єдність...» наводяться такі аргументи: «...ніхто не може надіятись на вічне спасіння, якщо він не перебуває в єдиній божій церкві».<sup>1</sup> Це була провідна теза міркувань автора. Він намагався довести, що «істинною церквою» є церква католицька, а її істинність зумовлюється існуванням єдиного пастиря — намісника Христа на землі, що ним нібито є римський папа, без якого єдність, управління й мир у церкві неможливі. Проте П.Скарга розумів, що однієї обіцянки вічного спасіння замало, щоб переконати в доцільності об'єднання з католицькою церквою. Тому він зазначав, що підпорядкування «єдиному пастиреві», тобто римському папі, забезпечує людям успіх у світських справах, інакше їх переслідуватимуть нещастя.<sup>2</sup>

Спираючись на це твердження, П.Скарга пише, що буцімто православні патріархи потрапили в турецьку неволю через небажання визнати верховенство римського папи.<sup>3</sup> Така ж доля, мовляв, чекає і всіх православних України та Білорусі, якщо вони не поєднаються з католиками. Наприкінці своєї книги П.Скарга (ніби від імені греків) звертається до православних Речі Посполитої: «Ви, рештки церкви грецької, які ще не потрапили під руку крутого турка, не наслідуйте гріхів наших і відщепенства нашого, за що віддав господь Бог у таку неволю... Краще христового намісника на вільній службі божій слухати, ніж у неволі поганим кланятися».<sup>4</sup> Такі міркування звучали досить переконливо, бо Україна тоді була об'єктом нападів турків та кримських татар. А люди епохи Середньовіччя розглядали різного роду нещастя як Божу кару за свої гріхи.

Що ж протиставив Мотовило П.Скарзі? Він проголосив римського папу антихристом. Цим полеміст нав'язував читачам висновок, що будь-яка угода з римським первосвящеником заслуговує найрішучішого осуду. Взагалі в період Середньовіччя ідея папи-антихриста часто використовувалася в боротьбі проти папства. Її взяли на озброєння релігійні реформатори Ян Гус, Мартін Лютер, Жан Кальвін та інші. Ця ж думка набула поширення у творах українських полемістів, зокрема,

---

<sup>1</sup> Скарга П. О единстве...// Русская историческая библиотека. — СПб., 1882. — Т. 7. — С. 239.

<sup>2</sup> Там само. — С. 274.

<sup>3</sup> Там само. — С.345-346.

<sup>4</sup> Там само. — С. 512.

у Стефана Зизанія та Івана Вишенського, водночас вона викликала різку критику в католицько-уніатському таборі. Так, один із ініціаторів Берестейської унії, єпископ Іпатій Потій, писав, що деякі люди завдають великої шкоди християнству, називаючи римського папу антихристом і сином диявольським. При чому такі погляди поширюються серед простолюду.<sup>1</sup>

В цілому ж погляди Мотовила були далекими як від католицької, так і православної ортодоксії. Це помітив А.Курбський. Він негативно поставився до ідеї папи-антихриста, розцінюючи її як неправославну, і вказав, що Мотовило та йому подібні не лише заперечують предвічне народження Христа, але не вірять апостольським проповідям і сміються над ними. Сина ж Божого вони розуміють, як і інших людей.<sup>2</sup>

Мотовило також вважав, що на землю має прийти Ісус Христос і встановити для своїх вірних тисячолітнє життя, коли можна буде їсти, пити та під винницями насолоджуватися.<sup>3</sup> Такі погляди поширювалися серед найбільш пригноблених верств населення і знайшли своє віддзеркалення в ідеології раннього унітаризму.<sup>4</sup>

На замовлення В.-К.Острозького була створена фундаментальна полемічна праця «Апокрисис...» (1597 р.), авторство якої приписують Мартину Броневському.<sup>5</sup> Встановлено, що перше (польськомовне) видання цього твору було здійснено в друкарні унітарія Олексія Родецького.<sup>6</sup>

«Апокрисис...» був написаний відразу після Берестейської унії як відповідь на книгу П.Скарги «Берестейський собор та його оборона». Посилаючись на історичні документи, королівські грамоти, сеймові постанови, Христофор Філалет доводив, що митрополит Михайло Рогоза та єпископи не мали ніякого права приймати унію. Звертаючись до

<sup>1</sup> (Потей І.) Унія греков с костелом римским // Русская историческая библиотека. — Т. 7. — С. 116-117.

<sup>2</sup> Письма князя А.М.Курбского к разным лицам. — С. 107.

<sup>3</sup> Письма князя А.М.Курбского к разным лицам. — С.107-108.

<sup>4</sup> Дмитриев М.В. Антифеодалная тенденция в реформационном движении в Речи Посполитой второй половины ХУ1 в. // Советское славяноведение. — 1984. — № 5. — С. 27-35; Лепший К. Социальная программа левого крыла польского арианства // Доклады и сообщения Института истории АН СССР. — Вып. 9. — М., 1956. — С. 153-166.

<sup>5</sup> Яременко П.К. Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його «Апокрисис». — Львів, 1964. — С. 16.

<sup>6</sup> Kawiecka-Gryczowa A. Arianskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego. — Wrocław, 1974 — S.144.

історії Берестейського церковного собору 1596 р., він показував, що фактично відбулося два собори: група ієрархів (митрополит, п'ять єпископів та кілька архімандритів) разом із представниками католицького духовенства та королівського уряду проголосили унію; водночас абсолютна більшість учасників собору, серед яких переважали світські делегати, засудили цю акцію.

Ідеологи католицько-уніатського табору, зокрема П.Скарга, І.Потій та інші вважали укладання церковної унії законною справою, оскільки воно було санкціоноване майже всіма вищими православними ієрархами, а собор відбувся в «святomu місці» — приміщенні православного храму. Водночас католицько-уніатські проповідники розглядали рішення антиуніатського собору як неправочинні: по-перше, на цьому соборі не були присутніми більшість православних ієрархів України й Білорусії, проте було багато світських людей, які ніби не мають права втручатися в церковні справи і тим більше критикувати дії вищого духовенства; по-друге, собор відбувся в приватному домі, де на той час проходили збори протестантів.<sup>1</sup>

Полемізуючи із своїми ідейними противниками, Христофор Філалет змушений був зачепити питання про місце кліру й мирян у житті церкви. Він стверджував, що «межи світськими много бываетъ людей побожныхъ й въ простоті много збудовати могущихъ».<sup>2</sup> Ці миряни подеколи стоять вище єпископів, «которые кромѣ титулу, шат, пыхи й маестности ничего праве бискупего не мають».<sup>3</sup> Автор «Апокрисису...» намагався теоретично обґрунтувати принципи рівноправ'я світських людей та духовенства у вирішенні церковних питань. Він посилався на раціоналістичні погляди і вимагав дотримуватись «правдивої» віри. Христофор Філалет акцентував увагу на тому, що віра «без розсудку быти не можетъ», тобто повинна базуватися на людському розумі.<sup>4</sup>

Розвиваючи свою думку далі, письменник-полеміст доводив, оскільки розум — не привілей священнослужителів, а притаманний

<sup>1</sup> (Потей И.). Антиризис. — С. 681, 835, 839.

<sup>2</sup> Христофор Филалет. Апокрисис // Русская историческая библиотека. — Т. 7. — С. 1212.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. — С. 1254.

всім людям («розсудокъ и свѣцкимъ людемъ належить»<sup>1</sup>), то не місце в церковній ієрархії, а вченість дає право на судження в релігійних питаннях. «Треба, — писав Х.Філалет, — не на голые титулы смотрети, але на щирую й правовірную науку...».<sup>2</sup> Міркуючи таким чином, Х.Філалет закликав більше вірити вченому мирянину, «нижь самому папезови».<sup>3</sup> Тим самим заперечувалася думка про особливе місце римського папи у християнському світі.

Автор «Апокрисису...», спираючись на власні теоретичні положення про місце в церкві кліру та мирян, нагадував, що римські папи ніколи не вважалися «єдиними пастирями» християн. З огляду на це, він відкидав твердження католицьких теологів, ніби Ісус Христос поставив Петра на чолі апостолів, сказавши йому: «...на тобі збудую церковь мою, бо ты еси опока й камінь».<sup>4</sup>

Вивчивши грецькі та латинські тексти Євангелії, а також «свідоцтва докторов», Х.Філалет дійшов висновку, що «єдиноначальство церковное Петра святого в писме святомъ фундаменту не маєт».<sup>5</sup> Відповідно, спростовувалася теза про те, що «власть и преложенство единого пастыра с Петром святым не умерло, але на римскихъ епископахъ и папезе стало».<sup>6</sup> Автор «Апокрисису...», звертаючись до історичних документів, доводить, що вони також не дають ніяких підстав для визнання єдиновладдя римських пап у християнському світі.

Вражає ерудиція, компетентність Х.Філалета, його вміння оперувати низкою різноманітних джерел. У даному випадку він, певно, послуговувався творами унітаріїв. Так, заперечення тези про «єдиного пастиря» в «Апокрисісі...» в багатьох моментах нагадує критику ідеї єдиновладдя римських пап у творі унітарія Я.Немоевського «Доказ, що римська церква не є апостольською» (1583 р.).

Утверджуючи думку про рівноправність кліра та мирян у церковних справах, а також заперечуючи ідею про право римських пап керувати

<sup>1</sup> Христовор Филалет. Апокрисис // Русская историческая библиотека. — Т. 7. — С. 1254.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само. — С. 1212.

<sup>4</sup> Там само. — С. 1350.

<sup>5</sup> Там само. — С. 1346.

<sup>6</sup> Там само. — С. 1392.

християнами, Х.Фіалет акцентував увагу на фактах безпутного життя католицьких первосвящеників і підпорядкованого ними духовенства. Взагалі деякі духовні особи, на його думку, «зłodійми, разбойниками, а не пастирами власне міли би бути названні».<sup>1,2</sup> Тим самим письменник хотів підкреслити, що представники духовенства не завжди піклуються про благо людей і небезпечно світським людям повністю довіряти духовним провідникам, у тому числі і в питаннях релігії.

Звертаючись до питання про правомірність проведення собору в «єретичному домі» антиуніатськи налаштованими делегатами, автор «Апокрисису...» знову демонструє свої раціоналістичні погляди. Він вказує, що справжня християнська віра не є монополією якоїсь конкретної конфесії. Кожна людина несе індивідуальну відповідальність перед Богом («віра кожного же толко самому господу Богу досконалесть єсть відома»<sup>3</sup>), зовнішня благочестивість не може бути критерієм релігійності. Тому для Х.Фіалета християнська церква виступає не як організаційно оформлена група людей, а аморфна спільність «обранців божих».

Звідси виникає вимога свободи віросповідання і засудження практики вирішення міжконфесійних конфліктів збройним шляхом. Х.Фіалет твердив, що «нічого не єсть так доброволного, як набоженство й віра»,<sup>4</sup> а «вольность сумлінья» розглядав як «найболшую і найперднійшую» серед свобод.<sup>5</sup>

Показово, що полеміст намагався обминути догматичні питання. Він виступає скоріше як дослідник-історик чи правознавець, ніж як богослов. У цьому немає нічого дивного, оскільки «Апокрисис...» був розрахований на православну публіку й уже в силу цього автор не міг повністю викласти свої погляди.

Майже водночас з «Апокрисисом...» у друкарні унітарія О.Родецького була надрукована анонімна брошура «Екзетезис...» (1597 р.), де містилися протокольний запис, а також найбільш важливі документи антиуніатського собору в Бересті 1596 р.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Literatura arianska w Polsce XVI wieku. — S. 345-403.

<sup>2</sup> Христофор Филалет. Апокрисис. — С. 1244.

<sup>3</sup> Там само. — С. 1798.

<sup>4</sup> Там само. — С. 1296.

<sup>5</sup> Там само.

<sup>6</sup> Kawecka-Gryczowa A. Arińskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego. — S. 155-156.

У друкарні унітарія Себастьяна Стернацького, ймовірно, 1631-1632 рр. побачила світ «Антапология...» — твір, що був полемічною відповіддю на «Апологию...» Мелетія Смотрицького, що перейшов до уніатів і критикував православних за їх союз із протестантами. Авторство «Антапологии...» приписують унітарію Євстафію Гізелю (Киселю).

Він намагався захистити найбільш відомих православних та проправославних полемістів, передусім Стефана Зизанія, Клірика Острозького, Теофіла Ортолога й Христофора Філалета від нападок М.Смотрицького, котрий звинувачував цих авторів у протестантських «блудах». «Чому ж нам не радіти захистові істинної віри еретиками та іноді не користуватися з цього захисту?» — запитував автор «Антапологии...». — «...несправедливо звинувачувати наш народ у тому, що захисником віри є людина, у якихось відношеннях відмінна від нас».<sup>1, 2, 3</sup> Він навіть намагався довести, що захист протестантами православ'я є своєрідним доказом істинності православної віри: «Це саме є важливою ознакою ґрунтовності віри руського народу, що навіть ті, хто не належать до неї, здатні перемагати людей, що не припиняють нападок на його віру, і перемагати з допомогою грецьких доказів».<sup>4</sup>

Між «Апокрисисом...» та «Антапologieю...» прослідковується ряд спільних пропротестантських моментів. Так, у «Антапологии...» доводиться, що статус єпископа не перевищує статус пресвітерський, що при появі дискусійних питань необхідно звертатися передусім до Біблії та власного розуму. При цьому велася мова, що світські люди мають право висловлювати судження в питаннях віри. Тому, незважаючи на захист православ'я, і «Апокрисис...», і «Антапология...» критикувалися православними ієрархами.<sup>5</sup>

Розглядаючи участь протестантів, зокрема унітаріїв, в боротьбі проти унії, один із покровителів православ'я в Речі Посполитій Федір Скумин-Тишкевич навіть писав: «Дивна справа, але на Русі нашу віру еретики так сильно полюбили, що про неї більше, ніж про свою релігію го-

<sup>1</sup> Kawecka-Gryczowa A. Вказ. праця. — S.217-218.

<sup>2</sup> Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 143.

<sup>3</sup> Diplic G. Antapologia. — В.м., 1632. — S. 616-617.

<sup>4</sup> Ibid. — S. 617.

<sup>5</sup> Исаевич Я.Д. Преемники первопечатника. — М., 1981. — С. 127; Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI — першій третині XVII ст. — С. 89.

ворять...».<sup>1</sup> У свою чергу, за свідченням І.Потія, деякі православні заявляли: «...волимо до аріанів, до новохрещенців удатися, ніж бути під владою папи і згодитися з падіжниками».<sup>2</sup>

Отож, унітарії зуміли здобути авторитет серед українського населення, що сприяло розповсюдженню їхнього вчення в краї. Єзуїт Мартин Лац 1597 р. писав, що новохрещенці «обжились на Підгір'ю та Волині і вже під самий Київ підійшли».<sup>3</sup>

Саме українські землі, зокрема Волинь, стали головними осередками унітаризму в першій половині XVII ст., на яку припадає другий період розвитку унітарної течії в Речі Посполитій.

Як уже зазначалося, у 70-80-х рр. XVI ст. навіть серед радикально налаштованих ідеологів унітаризму почали проявлятися прагнення до примирення з існуючою соціальною реальністю. Ця тенденція отримала подальший розвиток у Фаусто Социні (у польському варіанті Фауст Социн), що прибув до Польщі 1579 р. і активно включився в діяльність місцевих унітаріїв. Він писав та видавав книги, проводив диспути. У 90-х рр. XVI ст. Ф.Социн став визнаним ідейним лідером унітаріїв Речі Посполитої. Найчіткіше погляди Ф.Социна та його прихильників були викладені в «Катехізисі», над яким він працював останні роки свого життя. Після смерті Ф.Социна працю закінчив Валентин Шмальц і видав її 1605 р. в Ракові польською мовою. Згодом вона була перекладена та видана латинською й іншими європейськими мовами.

Погляди Ф.Социна отримали подальший розвиток у працях його послідовників — Андрія Вишоватого, Іоанна Крелля, Йонаша Шліхтинга, Іоанна Людвіга Вольцогена та інших.

Социніанство було оригінальним релігійним ученням, яке помітно відрізнялося від тогочасних протестантських доктрин. Так, Бог, на думку Ф.Социна, не творить світ із нічого, він лише впорядковує вічноіснуючу матерію та визначає закон її розвитку. Лише у надзвичайних випадках можливе його втручання в природній хід речей. Формально Ф.Социн визнавав всемогутність Божу, вважав її потенцію необме-

<sup>1</sup> Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. — К., 1883. — Т. 1. (Приложение). — С. 63.

<sup>2</sup> (Потей И.). Уния греков с костелом римским. — С. 117.

<sup>3</sup> Literatura ariańska w Polsce XVI wieku. — S. 589.

женою. Але водночас він вважав: Бог нічого не може зробити такого, що суперечило б його натурі. Більше того, Бог нічого не знає про майбутнє, бо воно, на думку Ф.Социна, є чимось випадковим, а випадковість не може бути предметом знання.<sup>1</sup>

Ф.Социн уявляє Бога в образі теологізованого ідеалу освіченого монарха, що керує своїми підданими не з допомогою насильства, а шляхом встановлення розумних законів. У таких поглядах социніан знайшла відбиття нова наукова картина світу, що базувалася на принципах класичної механіки. Не випадковим є те, що богословські погляди Ісаака Ньютона, так чи інакше пов'язані з природничо-науковими поглядами англійського вченого, були близькі до социніанства.<sup>2</sup>

Одним із центральних у социніан було питання про співвідношення віри та розуму. В науковій літературі склалася думка про ірраціоналістичне розуміння цього питання ідеологами раннього унітаризму. Співвідношення віри та розуму інтерпретувалося социніанами в раціоналістичному дусі.<sup>3</sup> Це судження відображає реально існуючу тенденцію раціоналізації унітаризму.

Вже в середовищі ідеологів раннього унітаризму сформувався поняття «природного», «здорового людського розуму», який ніби був даний Богом людям для того, аби вони могли боротися з «підступами антихриста». Терміном послуговувалися й социніани. Зокрема, один із їхніх провідних ідеологів Андрій Вишоватий визначав його так: «Здоровим розумом називається здатність до пізнання, звільнена й очищена від непомірних прагнень та вад і яка не засмічена раніше прийнятими неправильними переконаннями».<sup>4</sup>

Втім більшість ідеологів раннього унітаризму в питаннях інтерпретації Біблії стояли на позиції ірраціоналізму. Вони вважали, що «таємниці віри» необхідно приймати настільки, наскільки вони є в Священному писанні, бо якщо Бог створив щось незрозуміле, то на те була його воля. Якщо ж віра, під якою розумілись біблійні поло-

<sup>1</sup> *Socini F. De avtoritate Sacrae Scripturae // Opera omnia. — Irenopoli, 1656; Socini F. Epitome cologuii Racoviae habiti anno 1601. — Varsoviae, 1966. — P. 16-31.*

<sup>2</sup> *Кузнецов Б.Г. Ньютон. — М., 1982. — С. 105.*

<sup>3</sup> *Ogonowski Z. Antytrynitaryzm w Polsce: Stan badań i postulaty // Wokół dziejów i tradycji arianizmu. — Warszawa, 1971. — S. 20-24.*

<sup>4</sup> *Wissowati A. Religio rationalis. — Warszawa, 1960. — P. 8.*



ження, суперечить «здоровому людському розуму», перевагу необхідно віддати вірі.

Ідеологи социніанства були послідовнішими, ніж представники раннього унітаризму в раціоналістичній інтерпретації біблійних текстів. Вони вважали, що Біблія, яка створювалась Богом для людей, повинна бути зрозумілою людям. Все, що суперечить «здоровому людському розуму», не може вважатися Божим одкровенням.<sup>1</sup>

І все ж пояснити повністю факти, наведені в Біблії, на основі «здорового людського розуму», було доволі складно. Зокрема, Ф.Социн, як і Тома Аквінський, припускав, що в одкровенні існують положення, що знаходяться «вище розуму» та людського розуміння, але немає нічого, що суперечило б розуму, а також спільному для всіх людей способу мислення. Правда, ця формула інтерпретувалася социніанами не в дусі томізму. В ній Ф.Социн, на відміну від Томи Аквінського, наголошував не на тому, що окремі істини одкровення стоять вище розуму, а на тому, що вони йому не суперечать.<sup>2</sup>

Тенденція зростання ролі розуму у вирішенні теологічних питань привела деяких ідеологів социніанства (І.Стегманна-Старшого, С.Припковського, А.Вишоватого) до ідеї «природної релігії». Під «природною релігією» розумілось віровчення, що ігнорувало одкровення як джерело віри і розглядало в його якості «здоровий людський розум». Так, раціоналізм А.Вишоватого був виразом переконання про могутність людського розуму. Розум, з точки зору мислителя, спираючись на власні можливості, може у справі пізнання божественних істин обійтися без одкровення. А.Вишоватий відстоював думку про іманентну притаманність «здоровому людському розуму» простих істин, які, з одного боку, не відповідають традиційним християнським догматичним положенням, а, з іншого, — служать основою для створення «природної релігії».

Вихідним пунктом у поглядах А.Вишоватого було не Священне писання, а «основи розуму, які є спільні для всіх розумово здорових людей». Він вказував, що «...розум є знаряддя, дане від Бога розумній тварині — людині, щоб вона, наче внутрішнім оком, бачила істину чи

<sup>1</sup> Chmaj L. Faust Socyn. — Warszawa., 1963. — S. 51.

<sup>2</sup> Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601. — P. 65-73.

світло розуму, розпізнавала та відрізняла її від брехні».<sup>1</sup> Надприродне джерело (Священне писання) зводилось до рівня звичайної інформації.

Такий підхід, який передбачав, що в основі будь-якого пізнання лежить «здоровий людський розум», орієнтував на заперечення виявів ірраціоналізму. Не випадково А.Вишоватий переосмислив поняття віри. На його думку, «віра не може виникнути в людини без попереднього розуміння та визнання речей, в які вона повинна вірити».<sup>2</sup> Для А.Вишоватого віра — це не твердження про щось істинне без достатніх на те основ, а скоріше сукупність знань. «Адже ніхто, — зауважував він, — не може вірити нікому і ні в що без переконання; і взагалі не можна нікому нічого пояснити без допомоги розуму та інтелекту...».<sup>3</sup>

Поглиблюючи раціоналістичні тенденції в соцініанстві, А.Вишоватий орієнтував на створення «розумної релігії», яка б протистояла традиційним християнським релігіям. Відповідно до цього, він намагався дати «натуральне» пояснення надприродних чудес, описаних у Біблії.<sup>4</sup> А.Вишоватий вважав, що біблійні чудеса мають природні причини, які не були відомі їхнім свідкам. Такий підхід, як нам здається, у своєрідній формі відобразив тенденцію розвитку природничо-наукової думки XVI-XVII ст.

Взагалі унітарії чимало уваги приділяли питанням інтерпретації біблійних текстів. Так, Ф. Социн висував три основні положення, які необхідно враховувати при інтерпретації Священного писання: по-перше, неясні місця Біблії розглядати з допомогою місць більш зрозумілих; по-друге, значення окремих слів і фраз трактувати в контексті, враховуючи час і місце написання біблійних текстів; по-третє, пояснення Священного писання не повинне суперечити здоровому людському розуму.

Приблизно таких же поглядів дотримувалися послідовники Ф.Социна. Деякі з них навіть припускали, що Біблія не помиляється в головних речах, однак вона може помилятися у речах другорядних.

Принципи інтерпретації Біблії, яких дотримувалися соцініани, включали її дослівне трактування. При цьому вважалося, що правильно

<sup>1</sup> *Wissowati A. Regio rationalis.* — P. 12.

<sup>2</sup> *Ibid.* — P. 11.

<sup>3</sup> *Ibid.* — P. 10.

<sup>4</sup> *Chmaj L.* Вказ. праця. — S. 51.

пояснити Священне писання в повній мірі може той, хто володіє певними знаннями: не лише теологічними, а більше знанням історії, давніх мов тощо. Такі знання не є монополією священнослужителів чи проповідників. Вони доступні будь-якій людині. Більше того, припускалась можливість пізнання основних істин християнської релігії простими, навіть неписьменними людьми. «Все, що необхідне для спасіння, — писав С.Припковський, — по мудрому рішенню Бога так влаштовано, що воно всіма може бути легко зрозумілим і прийнятним».<sup>1</sup>

Социніани, як і в цілому унітарії, в питаннях інтерпретації Біблії стояли на позиціях релігійного суб'єктивізму, що спонукало їх максимально спростити символ віри. Головним об'єктом їх критики став догмат Трійці. Він є одним із центральних догматів католицизму, православ'я, а також багатьох протестантських конфесій. Заперечення Трійці означало різкий розрив із багатовіковою християнською традицією і претензію на глобальне реформування християнської ідеології.

Цей догмат, вважали унітарії, виник під впливом грецької античної філософії. Його сформулювали отці церкви, послугуючись при цьому платонізмом. Відповідно, вчення про Трійцю трактувалося як відступ від євангельської простоти.<sup>2</sup>

Критика унітаріями Трійці, як і всієї християнської догматики, здійснювалося в двох аспектах: з одного боку, унітарії намагались довести, що ті чи інші догматичні положення не можна обґрунтовувати, посилаючись на Біблію; з іншого, показували, що більшість догматів суперечать здоровому людському розуму. В першому випадку, в діях ідеологів унітаризму проглядалася тенденція відродити первісне християнство, що, на їхню думку, ґрунтувалося на принципах соціальної справедливості і відповідало положенням Священного писання. В другому випадку, знайшла відображення тенденція суспільної свідомості, пов'язана з розвитком науки в період Відродження.

У Біблії, вказували ідеологи унітаризму, ясно не говориться, що Бог єдиний, але в трьох ликах. Є лише згадки про Бога-Отця, Бога-Сина й Бога-Святого Духа.

<sup>1</sup> *Припковский С.* О мире и согласии в церкви // Польские мыслители эпохи Возрождения. — М., 1960. — С. 146.

<sup>2</sup> *Literatura arianska w Polsce XVI wieku.* — S. 228.

Католицькі богослови намагалися обґрунтувати тринітарне вчення, посилаючись на перший розділ євангелії від Іоанна, де про Ісуса Христа говориться як про Бога-Логоса. Інтерпретуючи цей біблійний текст, вони твердили, що Син Божий предвічно перебував в єдності з Богом-батьком. Далі доводилось сходження Святого духу від Бога-батька і Бога-сина.

Ці погляди критично аналізувалися у творі Ф.Социна «Коментарі до першої частини першого розділу «Євангелії Іоанна». Автор вважав, що початкові слова вказаного Євангелія не дають права вести мову про Трійцю, а також про предвічність Спасителя. Хоча євангеліст і називає «Слово» («Логос»), тобто Ісуса Христа, Богом, все ж у Священному писанні поняття Бог часто використовується для гіперболізації. Наприклад, богами іноді називають ангелів, деяких воєначальників та інших. Євангеліст, іменуючи Христа Богом, лише вказував на його велич.<sup>1</sup>

Водночас унітарії акцентували увагу на невідповідності догмата Трійці здоровому людському розуму: «...хто бачив чи чув, — писав один із ідеологів раннього унітаризму С.Фарновський, — щоб у світі три речі зійшлися в одну, а неподільна річ була так дивно складеною, що могла бути розділена на три окремі частини».<sup>2</sup>

Ф.Социн теж вважав цей догмат вершиною ірраціоналізму. Деякі социніанські ідеологи, доводячи невірність тринітарної концепції зверталися до математичних доказів. Так, А.Вишоватий писав: »Три на один буде три, а не один. А три рази по одиниці дає три одиниці, а не одну одиницю», «Те, що є однією одиницею в розумінні числа, не є водночас складним цілим».<sup>3</sup>

Догмат Трійці був тісно пов'язаний із іншими основними положеннями традиційних християнських вірувань. Тому критика змушувала унітаріїв, передусім социніан, відкинути або переосмислити деякі догмати. В першу чергу це стосувалося твердження про божественну сутність та предвічність Ісуса Христа.

В ранньому унітаризмі не було єдиної думки про природу Бога-сина. Тридеїсти й дитеїсти розглядали його як Бога. Але існувала діаметраль-

<sup>1</sup> Socini F. Explicationis primae partis primi capituli Johannis //Opera omnia. — Т.1. — Р.77-85.

<sup>2</sup> Literatura ariańska w Polsce XVI wieku. — S. 227.

<sup>3</sup> Wissowati A. Religio rationalis. — P. 21.

но протилежна точка зору, прихильники якої, використовуючи раціоналістичну аргументацію, вважали Ісуса Христа звичайною людиною і відмовлялися йому поклонятися. Такі погляди отримали назву нонандартизму.<sup>1</sup>

Нонандартизм став крайнім виявом десакралізації образу Ісуса Христа. Він показав, наскільки далеко можуть зайти ідеологи унітаризму в плані дедогматизації та раціоналізації християнського вчення. Правда, нонандартизм через свій крайній адогматизм не користувався популярністю серед унітаріїв. Більшість прихильників течії виявилися не готовими до рішучого розриву з християнською традицією. Ця обставина була врахована Ф.Социном при розробці своєї доктрини.

Позиція Ф.Социна в питанні про сутність Ісуса Христа є своєрідним компромісом між тридеїстами і дитеїстами, з одного боку, і нонандартистами, з другого. Ф.Социн не розглядав Бога-сина як божество, сутність якого співпадає з сутністю Бога-батька. Ісус Христос не є предвічним, а народився від жінки Марії. У земному житті він принципово не відрізнявся від інших людей.

Христос, на думку Ф.Социна, підвищився над людьми лише завдяки своїй місії. Правда, вона не зводилась до викупної жертви первородного гріха. В цьому аспекті вчення Ф.Социна суттєво відрізнялося від поглядів не лише представників традиційного християнства (католиків і православних), але й від поглядів більшості протестантів, у тому числі ідеологів раннього унітаризму. останні, як правило, акцентували увагу на зіпсованості людини, розглядали її як наслідок падіння біблійного Адама.

Витоки поглядів Ф.Социна на первородний гріх та місію Ісуса Христа варто шукати в ренесансній ідеології. Гуманісти епохи Відродження, відкинувши релігійний аскетизм, не визнавали ідею гріховності людини. Та ж тенденція проглядалася в доктрині Ф.Социна, котрий не погоджувався з думкою, що гріх біблійного Адама лежить на всіх людях. Він може обтяжувати лише того, хто його вчинив.<sup>2</sup>

Христос, на думку Ф.Социна, не спокутував на хресті гріхи людей. Його місія полягала у визначенні дороговказу людям, що веде до вічно-

<sup>1</sup> Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. — С. 156.

<sup>2</sup> Socini F. De statu primi homini ante lapsum // Opera omnia. — Т. I. — Р. 257-369.

го життя, точніше в необхідності дати їм певні моральні норми, виконання яких забезпечило б вічне блаженство після смерті. Саме через своє призначення Ісус Христос завдяки Богу-батьку піднявся до рангу божества. Однак це сталося не в земному житті, а після його воскресіння з мертвих. Тому Ісуса треба шанувати як Бога.

У питанні про місію Христа перед Ф.Социном постала складна, з точки зору теології, проблема: яким чином Ісус, звичайний чоловік, пізнав божественні істини? Розв'язуючи цю проблему, ідеолог унітаризму стверджував, що Христу були дані істини не за допомогою трансцендентної сили (святого духу), не через вроджене знання, а завдяки навчанню. Христос, перш ніж проповідувати серед людей, побував на небі, де вивчив божественну науку, подібно до того, як одні люди отримують знання від інших.<sup>1, 2</sup>

Обґрунтовуючи свої погляди на місію Бога-сина, Ф.Социн намагався, аби вони відповідали здоровому людському розуму. Така раціоналізація вела до редукції божественних функцій Ісуса Христа. Останній у доктрині Ф.Социна виступає не як Бог, а скоріше як пророк. Момент трансцендентності полягає не в ньому самому, а в його діяльності, що інспірована Богом і фактично зводиться до передачі людям божественного знання.

Заперечуючи догматику, социніани переосмислили і традиційні християнські погляди про сутність та долю людської душі. Християнські теологи, як правило, відстоювали тезу про двоїсту (тілесно-духовну) природу людини. Після смерті тіла, на їхню думку, душа піддається частковому суду й попадає до раю чи пекла (католики допускали ще чистилище), де вона перебуває до страшного суду.

Социніани, відстоюючи ідею єдності тіла й душі, фактично заперечували такі погляди. На думку Ф.Социна, «неможливо, щоб після смерті людини залишалася жити його душа, яка відчувала б якусь радість».<sup>3</sup> Ця теза використовувалася для критики католицьких уявлень про рай

<sup>1</sup> *Socini F. De jesu Christo Servatore //Opera omnia. — Т.І. — P.115-252.*

<sup>2</sup> *Ogonowski Z. Socynianizm polski. — Warszawa., 1960. — S.74.*

<sup>3</sup> *Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601. — P. 50.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

та чистилище: «Дуже нерозумним є твердження, що відразу після смерті душа спускається в пекло, щоб там її мучили, або в чистилище».<sup>4</sup>

До того ж ідея загробного покарання грішників, вказував Ф.Социн, суперечить ідеї божественного милосердя. Покарання грішників полягає не в тому, що вони мучаться в потойбічному житті, а в тому, що вони позбавлені вічного життя.

Саме ідея вічного життя привела Ф.Социна до певної непослідовності в питанні про єдність душі й тіла. Він говорив про смертність людської природи.<sup>1</sup> Смерть розумілася ним не лише як смерть тіла, але й як смерть душі. Звідси випливало, що ніякого раю, пекла чи чистилища не існує. Тоді навіть жити праведно, дотримуватися євангельських заповідей? Адже, вважав Ф.Социн, перебування праведника на землі пов'язане з великими труднощами, жити йому складніше, ніж грішнику.<sup>2</sup>

Намагаючись розв'язати питання про нагороду праведників, Ф.Социн дійшов висновку, що їхні душі, всупереч смертній природі людини, можуть отримати небесне блаженство, вічне життя. І все ж він розумів, що положення про вічне життя не вписується в його доктрину, зокрема, не відповідає здоровому людському розумові.

Ф.Социн вважав, що ця ідея не може бути остаточно визначеною або доведеною раціональним шляхом. Для її обґрунтування потрібні були релігійно-етичні аргументи. Хід роздумів Ф.Социна з цього питання був наступним. Якби люди точно знали, що вони за праведне життя на землі отримають небесне блаженство, то не знайшлося би жодної людини, навіть останнього негідника, що порушував би норми моралі. Таким чином, було б неможливо вирізнити дійсно справедливих, гідних людей серед нечестивців.

Праведне життя, вказував Ф.Социн, потребує великої мужності: хто чинить справедливо, потерпає від образ нечестивців; хто ступив на тернистий шлях праведності, добровільно повинен довести Богу, самому собі, нарешті всьому людству, що дійсно готовий до найбільших жертв, — за це отримає від Бога вічне життя.<sup>3</sup>

Не менш радикальними були социніани в плані редукції традиційної

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> *Socini F. Discursus brevis de rationae salutis nostrae // Opera omnia. — T. I. — P. 778.*

<sup>3</sup> Ibid.

християнської обрядовості. Так, Ф. Социн категорично відмовився від хрещення при вступі в громаду унітаріїв. І хоча він визнавав обряд причастя, все ж вважав, що культові дії не мають ніякого значення при здобутті вічного життя, і тому від них немає користі.<sup>1</sup>

У релігійному віровизнанні социніани фактично висували на передній план питання моралі, надаючи все менше й менше уваги вченню про божество. Вони вважали, що сутність релігії полягає не в догматах чи обрядах, а лише в діях, тобто етичних вчинках. Уже Ф.Социн дотримувався поглядів, які не приймалися ортодоксами: людина може знаходитися в полоні неправдивих догматів, однак отримати спасіння, якщо її помилки не забороняють їй вірити в Бога і дотримуватися етичних норм, даних Христом. Більше того, людина може нічого не знати про Бога і про християнську мораль, але якщо вона живе по-християнськи (тобто керується християнськими етичними нормами), вона є угодною Богу. Водночас, якщо людина знайома з християнською вірою і виконує певні релігійні ритуали, втім у повсякденному житті не дотримується євангельської моралі, то вона не може вважатися християнином.<sup>2</sup>

Таким чином, людину в першу чергу необхідно засуджувати не за те, що вона не так вірить, а за те, що не по-християнськи чинить.

Подібні погляди отримали подальший розвиток у послідовників Ф.Социни. Наприклад, С.Припковський припускав, що люди, які надають занадто велике значення питанням віросповідання, вчинюють неправильно. Вони намагаються досягти спасіння не шляхом святого життя, а «скороченим шляхом, задовольняючись лише одним сповіданням віри».<sup>3</sup> До того ж, доводив С.Припковський, ніхто з людей (внаслідок своєї смертної природи) не може бути захищений від помилок, зокрема і в питаннях релігії. Тому думка, що «дрібна помилка в розумінні божественних справ скоріше веде до вічної загибелі, ніж великий злочин», є хибною.<sup>4</sup>

Виходячи з цього, социніани закликали до терпимого ставлення до еретиків. Саме ж поняття ересь вони наповнювали новим змістом. Як-

<sup>1</sup> *Socini F. Praelectiones theologicae // Opera omnia.* — Т. I. — Р. 539.

<sup>2</sup> *Ogonowski Z. Socynianizm polski.* — S. 80.

<sup>3</sup> *Припковський С. О мире и согласии в церкви.* — С. 144.

<sup>4</sup> Там само.



що ідеологи католицизму, православ'я, протестантизму і навіть раннього унітаризму розглядали ересь як відступ від істинної віри, то в розумінні соцініан ересь — це швидше інакодумство, з яким хоча й не варто погоджуватися, але все ж необхідно ставитися до нього з повагою. Так, за визначенням Ф.Социна, ересь — це помилка інтелекту і від неї, в принципі, ніхто не застрахований.<sup>1</sup>

І.Крелль вважав, що людина може стати еретиком, якщо вона з дитинства виховувалася в еретичній вірі або в силу допитливості шукає свою правду. Еретик, який, «не переконавшись в неістинності своїх заблуджень, не бажає відректися від них, щоби не поступити проти своєї совісті і не образити Бога», чесніший і заслуговує більше поваги, ніж той, хто «всупереч своїй совісті засуджує своїми словами помилкові думки, які він в дійсності вважає істинними і такими, що відповідають божому слову».<sup>2</sup>

А.Вишоватий намагався пояснити католикам, православним і протестантам, що таке традиційне поняття ересі. коли віруючі без особливих роздумів засуджують як еретиків тих, хто іншої, ніж вони самі, думки, є неправильним: «...досвід вчить, що люди, які сприяють неправильним думкам у справах релігії, засуджують без вагань як еретиків тих, хто іншої ніж вони самі, думки».<sup>3</sup>

Відповідно, еретик повинен користуватися релігійною свободою. На думку Ф.Социна, того, хто помиляється в питаннях віри, треба переконувати, а не переслідувати. Він має право розповсюджувати будь-які погляди, які вважає істинними, лише б вони не інспірували порушень громадського порядку. Коли ж ересіарха з допомогою розумних аргументів зуміють переконати в неправильності еретичних поглядів, а він, в силу злої волі, не відмовиться від них, тоді до нього можна застосувати силу, щоби змусити його звернутися до істинного віровизнання, але і тоді «милість християнська і сам людський розум забороняють вживати якихось тортур».<sup>4</sup>

Послідовники Ф.Социна, як правило, взагалі заперечували допу-

<sup>1</sup> *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku.* — S. 536.

<sup>2</sup> *Crelli J. Vindiciae pro religionis libertate.* — Warszawa, 1957. — P.4 6.

<sup>3</sup> *Wissowati A. Religio rationalis.* — P. 2.

<sup>4</sup> *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku.* — S. 536.

стимість насильства над еретиками. С.Припковський навіть кваліфікував подібні дії як злочини проти релігії. На його думку, люди, що вдаються до наруги над совістю інших людей в ім'я християнської віри, глибоко помиляються і «здійснюють злочини відносно духу своєї віри, але вважають, що поступають правильно стосовно букви її, тобто трупа її».<sup>1</sup>

На думку С.Припковського, справжніми еретиками є не ті, хто помиляється стосовно розуміння догматів, а ті, що піддають людей переслідуванням за їх ніби неортодоксальні погляди. До того ж, менше всього терпимості проявляють ті, хто не впевнений у правоті свого вчення.<sup>2</sup> Саме вони, відчуваючи непевність своїх позицій, вдаються до насильства.

Таких же поглядів дотримувався інший ідеолог соцініанства І.Крелль. Він писав: «Хто використовує насильство для захисту свого вчення, не дуже то вірить ні в правоту своєї релігії, ні в перемогу, якщо б виникла необхідність боротися за допомогою аргументів».<sup>3</sup>

І.Крелль, захищаючи свободу віровизнання, доводив, що за допомогою репресій, насильства ніяк не можна переконати еретика, бо «сила не може привести до того, щоби хтось відчував інакше, ніж він відчуває в дійсності. Зовнішньою силою не можна ні нав'язати душі переконань, ні взяти їх із неї».<sup>4</sup> Більше того, «ті, хто хоче силою побороти чужу релігію, пробуджують тим самим підозру щодо своєї позиції та своєї релігії, підриваючи довіру до неї; а довір'я отримує релігія, яку силою намагаються знищити».<sup>5</sup> Лише в умовах віротерпимості можна переконати тих, хто помиляється, в істині. Єдиним засобом в цій справі мають бути переконливі аргументи.

До того ж, гуманне ставлення до еретиків дало б їм можливість одуматись, «помилки, які на перший погляд, здавались такими чудовими, поступово б втратили свою привабливість, стали менше подобатись і накінець зникли би зовсім».<sup>6</sup>

І. Крелль не обмежувався психологічними аргументами на захист

<sup>1</sup> *Припковский С. О мире и согласии в церкви.* — С. 144.

<sup>2</sup> Там само. — С. 151.

<sup>3</sup> *Crelli J. Vindiciae pro religionis libertate.* — P. 24.

<sup>4</sup> *Ibid.* — P. 40.

<sup>5</sup> *Ibid.* — P. 24.

<sup>6</sup> *Ibid.* — P. 50.

свободи совісті. Він намагався також використовувати аргументи етичні. На його думку, відсутність віротерпимості породжує погіршену моральну атмосферу. Наруга над совістю породжує лицемірство: «Сила може привести лише до того, що людина буде говорити інакше, ніж вона відчуває, буде на словах визнавати ту релігію, яку вона душею відкидає».<sup>1</sup> Лицеміри ж є таємними ворогами церкви, «яких вона, наче змії, зігріває на своїх грудях. Вони не можуть не ненавидіти ту церкву, яка, як вони вважають, їх несправедливо пригнічує; вони не можуть не бажати її загибелі, яку, в міру можливості, й готують».<sup>2</sup>

Дотримуючись таких поглядів, соцініанські ідеологи вважали, що справи релігії і церкви не повинні належати до компетенції світської влади. Вони вказували не лише на різницю методів та сфер діяльності держави і церкви, але й на різні цілі цих інститутів. На їх думку, релігія і церква спрямовують думки, совість та серце людини до благородних вчинків, до внутрішнього добра, що не можна отримати, використовуючи владу насильства. Державна влада, що ґрунтується на примусі, має на меті збереження політичного порядку, який не забезпечує вільного розвитку особи.

Не міг Ф.Социн та його послідовники оминати і соціальних проблем. Як відомо, ранні унітарії стояли на позиціях соціального радикалізму, що іноді навіть наближався до примітивного комунізму. 1581 р. Ф.Социн написав твір «Відповідь на книгу Я.Палеолога», в якому переосмислив деякі моменти соціально-радикальної доктрини унітаріїв. Він, правда, як і радикальні ідеологи, не розглядав державу як християнську організацію й не припускав участі істинних християн у державному житті. В питаннях війни також займав безкомпромісну пацифістичну позицію, доводячи, що вбивство людини, зокрема, на війні, є великим гріхом.

Поряд із цим у творі Ф.Социна з'являються мотиви, які не були притаманні радикальним ідеологам. Він не підтримував аскетичних ідеалів, зокрема, вимоги жити в бідності. На його думку, істинний християнин може мати приватну власність, гроші, віддавати їх у борг тощо. Він відмовився від абсолютизації принципу непротивлення злу насильством. Віруючий має право захищати себе, навіть користуватися зброєю

<sup>1</sup> *Crelli J. Vindiciae pro religionis libertate.* — P. 40.

<sup>2</sup> *Ibid.*

для відпору нападника, але при цьому ні в якому разі не вбивати. Врешті-решт Ф.Социн виступив також за підпорядкування державній владі. Християнин, відповідно до його вчення, «не має права боротися з владою, навіть якщо вона насаджує несправедливу релігію; скоріше він повинен прийняти смерть, ніж бунтувати».<sup>1</sup>

Показовим є те, що Ф.Социн, на відміну від радикальних ідеологів, не надавав соціально-політичним проблемам першорядного значення. Він вважав, що правильне вирішення питань, які стосуються ставлення віруючих до держави, не є необхідним для спасіння. Воно лише корисне для релігійного життя.<sup>2</sup> Ф.Социн ніби прагнув досягти компромісу між радикальною та поміркованою течіями в унітаризмі, ставши на шлях ігнорування громадських проблем.

До цих проблем він змушений був повернутися на Раківських синодах 1601 і 1602 рр. До цього часу його соціально-політичні погляди суттєво змінилися, стали співзвучними інтересам шляхтичів-унітаріїв. Ф.Социн відкрито визнавав необхідність приватної власності, бачив у ній основу морального життя, хоча вказував, що люди не повинні захоплюватись накопиченням багатств, і вважав гроші злом. Нічого гріховного він не бачив в експлуатації людини людиною. На його думку, істинний християнин може володіти селянами і навіть карати їх, якщо вони цього заслуговують.

Відкинувши ідеали самовідречення й бідності, Ф.Социн визнавав право християн звертатися до судових інстанцій. Правда, при цьому він наголошував, що не можна подавати скарги, які мали б характер помсти або загрожували звинуваченням важкими покараннями.<sup>3</sup>

Особливим предметом дискусій серед унітаріїв кінця XVI ст. стало питання про ставлення істинних християн до війни. Воно мало принципово важливе значення як для міщан, так і для шляхтичів, що належали до унітаріїв. Під час воєнних дій пригноблені верстви населення повинні були платити більш високі, ніж у мирний час, податки. Тому радикально налаштовані унітарії, виражаючи інтереси цих прошарків, займали відверто пацифістську позицію.

<sup>1</sup> *Kot S. Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich, zwanych arijanami.* — S. 66.

<sup>2</sup> *Literatura arikańska w Polsce XVI wieku.* — S. 138.

<sup>3</sup> *Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601.* — P. 85-87.

Внаслідок свого соціального походження, таку позицію не могли займати шляхетські прихильники унітаризму. Відповідно до законів Речі Посполитої, шляхтич, який відмовлявся захищати вітчизну, брати участь у посполитому рушенні, позбавлявся дворянського звання та права на володіння помістям. У даному випадку, вважав Ф.Социн, із двох бід варто вибрати менше. Якщо шляхтич-християнин відмовиться брати участь у військових діях, він буде покараний владою. Це може привести до зубожіння його родини, що в свою чергу приведе до морального падіння її членів. Християнин, вважав Ф.Социн, має право брати участь у битвах, але не повинен убивати. Якщо, захищаючи себе, він когось уб'є, то це розглядалося як легкий гріх. При цьому вважалося, що турки й татари гірше християн, тому вбивство представників цих народностей не вважалося великим гріхом.<sup>1</sup>

Ф.Социн фактично відмовився від соціально-радикальних лозунгів і здійснив спробу надати соціальним питанням суто етичне звучання, перемістивши акценти з вимоги радикальної реформи всіх суспільних відносин на заклики дотримуватися моральних приписів Євангелії. При цьому допускалося, що в силу певних, незалежних від людини обставин, Божі заповіді можуть порушуватися. У таких випадках верховним суддею в питаннях моралі ставав здоровий людський розум.

Помітно поступаючись шляхтичам, Ф.Социн все ж продовжував займати критичну позицію щодо держави. Саме це пов'язувало його з радикальними ідеологами. Соціальне вчення Ф.Социна, внаслідок своєї подвійності, компромісності, не закривало шляхів до воскресіння радикальних суспільно-політичних ідеалів і тому еволюціонувало до подальшого пристосування до існуючої дійсності.

Таке вчення, особливо моменти, пов'язані з питаннями війни, в цілому влаштовувало шляхтичів — унітаріїв з України, котрим часто доводилося воювати проти турків й татар. «Аріанська шляхта Волинського та Київського воєводств, — відзначає польський дослідник Я. Тазбір, —

<sup>1</sup> Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601. — P. 84.

<sup>2</sup> Tazbir J. Polen — die Heimat des Socinianismus // Socinianism and its role in the culture of XVI-th to XVIII-th centuries. — Wroclaw-Lodz, 1983. — P. 10.

із радістю прийняла заяву Социна..., що боротьба, спрямована на захист вітчизни, не належить до самих важких гріхів».<sup>2</sup>

Унітаріями були київський каштелян Роман Гольський та маршалок двору князя Костянтина Острозького Гавриїл Гойський, який сприяв творенню в м.Гощі социніанського осередку. Унітарії вважали могутнього князя К. Острозького своїм покровителем і таємним послідовником їхнього вчення.<sup>1</sup> Унітарій Єразм Отвіновський навіть присвятив йому польськомовні віршовані притчі Христові.<sup>2</sup>

До унітаріїв належав і володимирський городський писар Станіслав Кандиба.<sup>3</sup> Князь Андрій Курбський підозрював у таємному унітаризмі шляхтича Василя Древинського. Унітарії також зараховували до своїх прихильників волинського князя Януша Заславського та власника м.Волощич (Волочиська) князя Владислава Збарзького, які пізніше стали католиками.

Центром социніанського руху став відроджений на початку XVII ст. Раків. 1600-1638 рр. він стає місцем проведення синодів унітаріїв.<sup>4</sup> Тут функціонувала школа, так звана Раківська академія, яка користувалася авторитетом не лише в Речі Посполитій, але й за її межами. Серед учнів навчального закладу було чимало вихідців із України.<sup>5</sup> У Ракові також працювала одна з найкращих друкарень того часу, що належала Себастьяну Стернацькому. За 1602-1638 рр. в ній було надруковано 246 книг.<sup>6</sup> Деякі з них були розраховані на українських читачів, зокрема вже згадувана «Антапология...» Геласія Діпліца, а також драматичний твір «Трагедія руська» — перше відоме нам видання, видрукуване розмовною українською мовою.

У деяких районах України вплив шляхтичів-унітаріїв був настільки великим, що вони не боялися репресій з боку королівської влади, навіть здійснювали профанацію храмів. Так, 1599 р. капітула луцької церкви Іоанна Богослова скаржилась, що володимирський писар С.Кандиба

<sup>1</sup> Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. — К., 1990. — С. 113.

<sup>2</sup> Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 283.

<sup>3</sup> Архив Юго-Западной России. — Ч. 1. — Т. VI. — С. 257.

<sup>4</sup> Rakow — ognisko arianizmu. — Kraków, 1968. — 231 s.

<sup>5</sup> Tazbir J. Arianie i katolicy. — Warszawa., 1971. — S. 13.

<sup>6</sup> Kawecka-Gryczowa A. Arianskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego. — S. 67.

в с. Водиради (Одеради) «церкву всю до ґрунту спустошив, оздоби церковні, книги і дзвони, образи попсував, побрав і хвалу Божу, будучи сам еретиком-аріанином, у ніщо обернув...» А в 1636 р. уніатський митрополит Рафаїл Корсак послав скаргу на унітарія Івана Стремецького, який позбиткувався над святинями Жидиченського монастиря.<sup>1</sup>

Цілком справедливою є думка Я.Тазбіра, що якби не допомога Яна Сенецького в заснуванні Ракова, роль социніанського центру могла б відіграти будь-яка громада унітаріїв на українських землях.<sup>2</sup> Це фактично відбулося 1638 р., коли католицьке духовенство добилося ліквідації Раківського центру, звинувативши студентів місцевої академії у святотатстві, бо вони розбили хреста, що знаходився неподалік Ракова. Цікаво відзначити, що головними винуватцями у справі визнали двох учнів родом із Волині.<sup>3</sup>

Після закриття Раківського центру в 1638 р. значна частина социніанських лідерів переїхала на Волинь, де їм велику підтримку надали шляхтичі Юрій, Андрій та Олександр Чапличі. Головним осередком социніан на Волині стало містечко Киселин, де вже у 1612 р. існувала громада унітаріїв. 1638, 1639, 1640 рр. в Киселині відбувалися социніанські синоди, на які прибувало до 3 тисяч чоловік. Сюди приїздили представники унітаризму не лише зі всіх кінців Речі Посполитої, а також з інших країн.<sup>4</sup>

З 1614 р. в Киселині функціонувала школа унітаріїв. Першим її ректором був згадуваний І.Гізель (Кисель), ймовірний автор «Антапології...» Він належав до високоосвічених людей, володів багатьма мовами. Зокрема, йому приписують переклад грецькою мовою книги Томи Кемпійського «Про наслідування Христу», що вийшла у Франкфурті-на-Одері у 1626 р.<sup>5</sup>

Завдяки социніанським педагогам Матвію Твердохлібу, Якову Гриневичу-Гіжановському (Яну Трембіцькому) та Луці (Юхиму) Рупневському Киселинська школа після ліквідації Раківського центру перетво-

<sup>1</sup> Архив Юго-Западной России. — Ч. 1. — Т. VI. — С. 257, 741-742.

<sup>2</sup> *Tazbir J. Bracia Polscy na wygnaniu.* — Warszawa, 1971. — S. 13.

<sup>3</sup> *Tazbir J. Ariania i katolicy.* — S. 13.

<sup>4</sup> Архив Юго-Западной России. — Ч. 1. — Т. VI. — С. 795.

<sup>5</sup> *Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum.* — P. 143.

<sup>6</sup> *Левуцкий О. Социннианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII веках.* — С. 46.

<sup>7</sup> Архив Юго-Западной Руси. — Ч. 1. — Т. VI. — С. 795.

рилася на вищий навчальний заклад (академію) з філією в Береську.<sup>6</sup> Як свідчать документи, тут навчалися молоді люди різних станів.<sup>7</sup>

Відомим центром социніан на Волині була Гоща. У цьому містечку вони укорінилися 1600 р. і відкрили свою школу, яка функціонувала до 1639 р. Деякий час у Гощі жив історик унітаризму Андрій Любенецький. Останні свідчення про гощанських социніан припадають на 1644 р.<sup>1</sup>

У 40-х рр. XVII ст. чимало прихильників унітаризму проживало в Київському воєводстві. Серед місцевої шляхти було так багато послідовників цього віровчення, що вони часто складали домінуючу партію на місцевих провінційних сеймиках.<sup>2</sup> Социніанство тут мало певні традиції. Документи свідчать, що в кінці XVI — на початку XVII ст. в Житомирі жив Петро Іванович Пересіцький, який заповідав частину своїх грошей социніанській громаді м. Черняхів.<sup>3</sup>

Деякі громади унітаріїв на українських землях були доволі відомими, й про них збереглася певна інформація. Так, на Волині вони були в Бабині (30 рр. XVII ст.), Берестечку (приблизно 40-поч. 50 рр. XVII ст.), Дожві (1646-1653 рр.), Галичанах (40-50 рр. XVII ст.), Дорогостаях (кінець XVI — 40 рр. XVII ст.), Запоріві (згадується 1618 р.), Іваничах (40-50 рр. XVII ст.), Камені-Каширському (згадується 1641 р.), Ляхівцях (перша половина XVII ст.), Милоставі (біля Клевая), Острозі (згадується 1617-1618 рр.), Острололі (громада заснована за життя К.Острозького), Рафалівці (згадується в 1646, 1649 рр.), Собіщині (Собіщицях) (заснована 1646 р.), Сокулі, Старокостянтиніві (згадується 1617 р.), Тихомлі (згадується в 1641-1643 рр.), Шпанові (згадується в 1626-1629 рр.), Щенятові, а також, можливо, й в інших містечках та селах. Порівняно менше унітарських громад було в інших регіонах України. На Київщині відомі їхні громади в Ушомирі (40 рр. XVII ст.), Шершнях (перша половина XVII ст.), на Побужжі — в Білій Підлясці, Венгрові, Гоздові (з 1617 р.), Круп'ї (перша чверть XVII ст.), Мордах, Суражі (початок XVII ст.). Були

<sup>1</sup> *Merczyng Z.* Zbory i senatorowie protestancy w Dawniej Rzeczypospolitej. — Warszawa, 1905. — S. 108.

<sup>2</sup> *Левицький О.* Вказ. праця. — С. 46-47, 50.

<sup>3</sup> *Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. — С. 117.

<sup>4</sup> *Merczyng Z.* Zbory i senatorowie protestancy w Dawniej Rzeczypospolitej. — S. 106-108, 110, 114-115, 117-119; *Urban W.* Losy Braci Polskich od założenia Rakowa do wygnania z Polski. — S. 138.



вони також на Галичині, зокрема в Заршині, ймовірно, також на Поділлі, але, на жаль, про них до нас не дійшли відомості.<sup>4</sup>

Покровителями социніан на українських землях виступали магнати Немиричі, котрі належали до найбагатших місцевих землевласників. Социніанином був Стефан Андрійович Немирич, одружений з Мартою Войнаровською, що походила з Чернігова й належала до социніанського роду. Їхні діти — сини Юрій, Владислав, Стефан та дочки Катерина й Олена успадкували релігійні погляди батьків.<sup>1</sup> Серед них найбільш відомим був Юрій Немирич (1612-1659 рр.), який отримав прекрасну освіту: навчався в Ракові, потім — у Лейденському, Амстердамському й Паризькому університетах. Йому присвятив свій твір «Математичні настанови» (1630 р.) викладач Раківської академії Іоахим Стегманн.<sup>2</sup> Сам Ю.Немирич займався літературною працею, створив кілька творів — «Роздуми про війну з московитами», «Опис та виклад духовного арсеналу християн», а також молитви та гімни тощо.<sup>3</sup>

Після навчання, повернувшись на батьківщину, Ю.Немирич обирався депутатом Люблінського трибуналу, а потім київським підкормієм. Тоді в нього виник план створити велетенську колонію социніан у Задніпров'ї. Задля цього він купив там 4709 дворів із населенням до 35 тисяч чоловік і сподівався переселити туди переслідуваних одновірців. Аби реалізувати план, він посилав на Лівобережжя одного з найвидатніших социніанських ідеологів того часу, свого друга Андрія Вишоватого.<sup>4</sup>

Проте посилення антисоциніанських тенденцій у Речі Посполитій, вибух козацької війни під проводом Богдана Хмельницькою та ряд інших несприятливих факторів не дали можливості Ю.Немиричу здійснити свій задум.

На початку війни Ю.Немирич опинився в польському таборі, що боровся проти козаків. Згодом перейшов на бік козаків, зрікся социніанства та прийняв православ'я. За гетьмана Івана Виговського Ю.Немирич належав до перших осіб козацької старшини. Був творцем Гадяць-

<sup>1</sup> Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Вказ. праця. — С. 118

<sup>2</sup> Kurdybacha L. Z dziejów pedagogiki ariańskiej. — Warszawa, 1958. — S. 123-124.

<sup>3</sup> Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 145.

<sup>4</sup> Ф.О. Юрій Немирич. Епізод из жизни Волини XVII в. // Волинский историко-археологический сборник. — 1998. — Т. 1. — С. 28.

<sup>5</sup> Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 123-124.

кого договору (1658 р.) між Україною та Польщею. 1659 р. загинув у сутичці з козаками, які не хотіли підтримати І.Виговського.<sup>5</sup>

В українських громадах унітаріїв діяли деякі відомі ідеологи соцініанства. Серед них передусім варто назвати Самійла Припковського (1592-1670 рр.), а також Андрія Вишоватого (1608-1678 рр.).

С.Припковському належить понад 50 творів. Це богословські трактати, полемічні статті, апології, біографії, панегірики, гімни, елегії тощо. Разом із Юрієм Немиричем та Яном Стоїнським він написав 1638 р. брошуру «Братерська декларація», що кілька разів перевидавалася (1644, 1646, 1659 рр.) і стала для соцініан під час їхнього масового переселення в Україну (через переслідування в Польщі) своєрідним маніфестом у боротьбі за релігійні та громадянські права. Перебування в Україні, С.Припковський працював над релігійно-етичним трактатом «Гідність царствування Христа», біографією Ф.Социна з аналізом основних його праць та рядом інших робіт.<sup>1</sup>

До найбільш відомих творів С.Припковського належить видрукуваний у Лейдені (Голландія) трактат «Про мир та згоду в церкві» (1628 р.), в якому обґрунтовувалося вчення про віротерпимість. Цей твір отримав значне поширення в європейських країнах і був перевиданий у Лондоні 1653 р. Відомо, що цим твором користувався знаний англійський філософ Джон Локк.<sup>2</sup>

Популярністю користувалися і твори А.Вишоватого. Особливо це стосується його релігійно-філософського трактату «Про релігію, відповідну людському розумові» (1678 р.), до якого ми вже неодноразово звертали. У праці подавалася й обґрунтовувалася концепція «розумної релігії», яку використовували тогочасні європейські філософи, передусім Д.Локк та П'єр Бейль.<sup>3</sup>

З Україною було пов'язане сімейство Любенецьких, представники якого відігравали помітну роль в соцініанському русі. Одним із найвідоміших серед них був Станіслав Любенецький-молодший (1528-

<sup>1</sup> Любашенко В. Вказ. праця. — С. 176.

<sup>2</sup> Мс. Lachman H.J. Socinianism in the seventeenth century England. — Oxford, 1951. — P. 326-329; Ogonowski Z. Socynianizm polski. — S. 239.

<sup>3</sup> Любашенко В. Вказ. праця. — С. 177.

1675 рр.). Йому належить фундаментальна історична праця «Історія польської Реформації», роботу над якою він розпочав в Україні. С.Любенецький написав також ряд праць історичного характеру і двотомне дослідження з космографії.<sup>1</sup>

З Україною був пов'язаний відомий сочиніанський поет Збігнєв Морштин (1628-1689 рр.). Він мав кілька убогих фільварків на карпатському Підгір'ї. Як сочиніанський діяч проявив себе на Волині. Його перу, окрім різних поезій, належить ода «Славна вікторія над турками під Хотиним».<sup>2</sup>

Соціальний склад громад унітаріїв на українських землях не був однорідним. Провідна роль у них належала шляхтичам, але членами громади були й міщани. Серед останніх сочиніани вели активну пропаганду. На користь цього, зокрема, свідчить перший друкований україномовний драматичний твір «Трагедія руська» (опублікований сочиніаном бл. 1609-1618 рр.). За своїм змістом він був розрахований на українських міщан.<sup>3</sup>

Одного з покровителів сочиніанства на Волині Ю. Чаплича звинувачували в тому, що він «деяких попів грецької релігії та підданих, дозволяючи їм вільність від всіляких робіт, на ту блюзнірську секту аріанську приводив та привів».<sup>4</sup> Реєстр киселинсько-берестської громади унітаріїв свідчив, що до її складу входили також міщани українського походження і навіть деякі селяни.<sup>5</sup>

Цікавим прикладом самодіяльності міщан-унітаріїв була громада в Рафалівці, заснована 1646 р. міщанином Данилом Бальцеровичем, яка в основному складалася з осіб міщанського походження.<sup>6</sup> Вони також складали значну частину членів гощанської, ляховецької, черняхівської та інших громад.

<sup>1</sup> Tazbir J. Przyczynek do biografii Z.Morszyna // Przegląd historyczny. — 1959. — Z. 4. — S. 42-47.

<sup>2</sup> Шевчук В.О., Яременко В.В. «Трагедія руська» — нововідкритий твір української драматургії початку XVII ст. // Українська література XVI-XVII ст. та інші слов'янські літератури. — К., 1984. — С. 286-310.

<sup>3</sup> Архив Юго-Западной России. — Ч. 1. — Т. VI. — С. 795.

<sup>4</sup> Tazbir J. Kisielinsko — bereski zbor Braci Polskich // Przegląd historyczny. — 1966. — Т. 57. — z. 1. — S. 133.

<sup>5</sup> Urban W. Losy Braci Polskich od założenia Rakowa do wygnania z Polski. — S. 119, 124.

<sup>6</sup> Ibid. — S. 138.

Війна під проводом Б.Хмельницького змусила сочиніан згорнути свою діяльність на українських землях. Повстанці вороже ставилися до неправославних, тим більше шляхтичів. Деякі шляхтичі-унітарії загинули під час військових дій проти армії Б.Хмельницького, інші — тікали з України. І все ж вони в своїх бідах звинувачували не стільки козаків, скільки королівську владу, що проводила недалекоглядну політику. Були унітарії, які переходили на бік повстанців.

Деякі громади унітаріїв діяли й після 1648 р. Це стосується громад у Бабені, Дожві, Галичанах, Іваничах, Ляхівцях, Рафалівці (Волинь), а також у Черняхіві та Шершнях /Київщина/. Тривалий час вважалося, що киселенсько-берестський осередок сочиніан був ліквідований 1644 р. Насправді він, як встановив Я.Тазбір, проіснував до кінця 50-х рр. XVII ст. Також порівняно недавно стало відомо, що до 1655 р. діяла сочиніанська громада в Кременці.<sup>1</sup>

Смертельного удару сочиніанському рухові на українських землях завдала не Хмельниччина, а католицька контрреформація. Уже на початку XVII ст. в Речі Посполитій спостерігалися спроби придушити сочиніанський рух. Так, 1611 р. був спалений на вогнищі українець-міщанин із Більська Іван Тишкович за те, що дотримувався сочиніанського вчення і відмовився присягати іменем Трійці.<sup>2</sup> Справа Івана Тишковича викликала великий резонанс, оскільки в Речі Посполитій стра-та за релігійні погляди практикувалася дуже рідко.

Після того, як унітарії перенесли свій центр із Ракова до Киселена, католицьке духовенство Волині почало активну боротьбу з ними. 1640 р. луцький католицький єпископ та володимирський плебан подали скаргу на Чапличів, звинувачуючи їх в організації сочиніанських шкіл та вільній проповіді свого вчення.<sup>3</sup> У 1644 р. Люблінський трибунал наказав Чапличам закрити засновані ними школи та громади на Волині.<sup>4</sup>

Того ж року влада оголосила сочиніан в м.Ляхівці банітами (людьми, позбавленими духовного захисту). Їх проповідника Яна

<sup>1</sup> *Tazbir J. Rzeczpospolita i świat.* — Wrocław, 1971. — S. 152.

<sup>2</sup> Архив Юго-Западной России. — Ч. 1. — Т. VI. — С. 758-763.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> *Tazbir J. Walka z Braćmi Polskimi w dobie kontrreformacji // Odrodzenie i reformacja w Polsce.* — Т. I. — S. 204-206.

Стоїнського позбавили шляхетства, а патрона громади Петра Сенюту оштрафували на 1500 злотих. Двома роками пізніше за пропаганду унітаризму грошовим штрафом у сумі 10 000 злотих покарали Ю.Немирича. Того ж 1646 р. за створення социніанських громад у Рафалівці та Собіщині були притягнуті до судової відповідальності Д.Балцерович та Веспасіан Беневський. Водночас Люблінський трибунал засудив до смертної кари волинського шляхтича Авраама Гулевича-Воютинського за зневажливе ставлення до Святої Трійці та євхаристії. За релігійними мотивами до судової відповідальності в 1648 р. притягувалися социніани Товія Іваницький, Яків Любецький та Ю. Чаплич.

1647 р. вийшла сеймова постанова з приводу видання Йонашом Шліхтингом книги «Сповідування віри». Автор за публікацію социніанського твору був засуджений до смертної кари. Унітаріїв зобов'язали закрити всі друкарні та школи. Згідно з постановою, друкування, розповсюдження й навіть зберігання социніанської літератури каралося вигнанням із країни та конфіскацією майна.

Наступного 1648 р. сейм оголосив, що опіка Варшавської конфедерації 1573 р., яка гарантувала дисидентам (некатоликам) певну свободу віросповідання, не поширюється на социніан. Вони втратили будь-який правовий захист.

1657 р. король Ян Казимир видав універсал, який забороняв социніанські з'їзди, а 10 червня 1658 р. сейм прийняв постанову про вигнання всіх унітаріїв із Речі Посполитої. Вони, якщо хотіли залишатися на батьківщині, мусили зректися свого віровизнання, або покинути батьківщину протягом трьох років. Згодом термін скоротили до двох років. 10 липня 1660 р. було оголошено останнім днем перебування унітаріїв у Речі Посполитій. Правда, і після цього деякі жінки-социніанки продовжували відкрито сповідувати своє віровчення, бо постанова про вигнання унітаріїв поширювалася лише на чоловіків. Тому в 1662 р. сейм заборонив жінкам сповідувати цю єресь. Однак навіть такі драконівські закони не могли відразу викоринити социніанство. Судові процеси, спрямовані проти представників віровчення, тривали в Речі Посполитій до початку XVIII ст.

Загалом оцінюючи діяльність течії унітаріїв на українських зем-

лях, можна констатувати, що вона була розрахована переважно на освічених шляхтичів та міщан. Це не давало можливості їй стати масовою. Якщо ж додати ще й переслідування з боку влади, певний негативізм з боку православного і особливо уніатського духовенства, то стає зрозумілою маргінальність унітаризму в суспільно-релігійному русі України кінця XVI — першої половини XVII ст.

Все ж не варто применшувати значення руху унітаріїв для України. Саме в унітаризмі ми бачимо спробу синтезувати духовні традиції християнського Заходу й Сходу. Інша річ — наскільки цей синтез виявився вдалим. Принаймні, в пізньому унітаризмі (соцініанстві) помітне переважання західних елементів над східними. Не є випадковим і той факт, що найбільшого поширення в Речі Посполитій унітаризм набув на українських землях і саме в тих регіонах, де сильними залишалися православні традиції. Дух унітаризму виявився прийнятним для української православної шляхти. Не випадковими були й намагання унітаріїв вплинути на українську суспільно-релігійну думку. Свідчення цього — і «Лист половця Смери», і «Трагедія руська», і ряд полемічних трактатів, написаних унітаріями від імені православних. А той факт, що ці твори, висловлені в них ідеї викликали резонанс у середовищі українських інтелектуалів, доводить, що унітаризм був не зовсім чужим явищем в Україні.

## Розділ V

# РОСІЙСЬКІ ЄРЕТИКИ І РЕФОРМАЦІЙНИЙ РУХ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Непростим залишається питання про вплив російських релігійних вільнодумців на український реформаційний рух. Дослідник М.Дмитрієв, залучивши маловідомі матеріали, намагався довести, що діяльність російських єретиків, передусім Феодосія Косого, викликала помітний резонанс в Україні та Білорусії, зокрема підготувала ґрунт для поширення тут радикально-реформаційних течій.<sup>1</sup> Цю думку М.Дмитрієва та інших російських дослідників, як правило, поділяють українські й білоруські науковці.<sup>2</sup>

Звичайно, у східнослов'янському регіоні існували опозиційні до православ'я течії, що ставили питання про зміни в релігійному житті. Інше питання, чи коректно розглядати ці течії як реформаційні чи передреформаційні.

В науковій літературі утвердилася думка, що передреформаційною течією в східнослов'янському регіоні була ересь так званих «зжидовілих» («жидовствуючих»)<sup>3</sup>. На жаль, про неї ми знаємо небагато. Оригінальних творів «зжидовілих» не збереглося. Існують лише фрагментарні свідчення про них.

Витоки цієї течії однозначно пов'язуються з українськими землями, зокрема з Києвом. У творі «Просвітитель» видатного російського церковного діяча пізньосередньовічного часу Йосифа Саніна (Волоцького) знаходимо таке повідомлення: «Був у цих часах жидовин на ім'я

<sup>1</sup> *Дмитрієв М.В.* Православие и реформация. — М., 1990.

<sup>2</sup> *Любащенко В.* Історія протестантизму в Україні; *Подокшин С.А.* Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы; *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні. — Кн. 2.

<sup>3</sup> *Любащенко В.* Історія протестантизму в Україні. — С.63-84; *Ульяновський В.І.* Історія церкви і релігійної думки в Україні. — С. 174-186.

Схарія — це був посуд диявола, навчений на всякі злочинні винаходи: чародійство і чорнокнижність, астрономію і астрологію. Жив у місті Києві, був відомий тодішньому князеві Михайлові, християнинові й похристиянському налаштованому... Цей князь Михайло року 6979 (1471) прибув до Великого Новгороду, і з ним прийшов до Великого Новгороду жидовин Схарія. Він насамперед збаламутив і привів до жидівства попа Дениса, а Денис привів до нього протопопа Олексія, і сей відступив від православної християнської віри. Потім прийшли з Литви інші євреї... Олексій же і Денис такої охоти набрали до єврейської віри, що завжди з ними їли і пили і вчилися іудейству. Хотіли й обрізатись на іудейську віру, але ті їм не дозволили: «Коли довідаються християни і захочуть те побачити — будуть мати на вас доказ. Але ви тримайтеся іудейства по-тайки, а на яв будьте християнами».<sup>1</sup> Важко сказати, наскільки правдиво відобразив Йосиф Волоцький цю подію. Однак те, що до Новгороду в почиті князя Михайла Олельковича, який приїхав з Києва сюди на князювання, був якийсь проповідник іудейських поглядів, можна не сумніватися. Про це, зокрема, писав тогочасний новгородський архієпископ Геннадій: «...литовські окаянні діла проросли в Руській землі, у Великому Новгороді, коли тут був князь Михайло Олелькович і з ним жидовин-еретик, і від того жидовина поширилась ересь у Новгородській землі».<sup>2</sup> Тут варто мати на увазі, що коли вживалося поняття «Литва», «литовські», то не обов'язково їх прив'язувати до етнічної Литви. У цьому випадку малися на увазі власне руські (українські й білоруські) землі Великого князівства Литовського.

Із Новгороду ересь «зжидовілих» поширилась у Москві. 1490 р. і 1504 р. її засудили на православних соборах, а прихильників ув'язнили. Правда, декому із них вдалося втекти до Великого князівства Литовського.<sup>3</sup>

У чому звинувачували «зжидовілих» православні московські ортодокси? Передусім у «зірkozнанії» (тобто астрономії), «баснотворенії», «астрології, чародійству та чорнокнижності». Також їм закидали те, що вони не визнавали божественної суті Ісуса Христа, зневажливо говорили про діву Марію не вірили в Христове воскресіння й вознесіння,

<sup>1</sup> Цит. за: Грушевський М. Історія української літератури. — Т. 5. — Кн. 2. — С. 84.

<sup>2</sup> Там само. — С. 85.

<sup>3</sup> Ульяновський В.І. Вказ. праця. — С. 174.



не шанували святих і деякі християнські атрибути (хрест, ікони, віддавали перевагу шануванню суботи, а не неділі, при читанні Святого Письма вживали іудейські редакції текстів тощо.<sup>1</sup> Якщо противники «зжидовілих» більш-менш правдиво передали погляди вільнодумців, то, незважаючи на наявність у цій ересі іудейських моментів, її можна трактувати як вияв своєрідного раціоналізму на православному ґрунті.

Є певна інформація московських авторів XV-XVI ст. щодо літератури, яку використовували «зжидовілі». Це — «Логіка», «Шестокрил», біблійні книги в редакції Акіли, Сіммаха і Федотіана, Псалтир у якійсь «еврейській» редакції, а також астрономічні й чародійні писання.

Дослідники виявили ряд перекладів єврейських текстів, які, ймовірно, використовувалися «зжидовілими». Так, був знайдений у московській синодальній бібліотеці рукопис XVI ст., в якому містився виклад логіки й метафізики. автором його був єврейський вчений Мойсей Єгиптянин (Мойсей бен-Моймон) (1135-1204 рр.). Указаний текст мав цілком самостійну термінологію з вираженими слідами білорусько-української мови XV-XVI ст. Фактично він є свідченням, що у XV-XVI ст. в Україні та Білорусії серед місцевих інтелектуалів були спроби створити власну філософську термінологію. Цю термінологію знаходимо в ряді інших писань XVI ст., наприклад, у збірниках Києво-Михайлівського монастиря і Холмського братського музею. У першому з них є уривки творів персько-арабського філософа та богослова Мохамеда аль-Газалі (1059-1111 рр.), у другому — космографічний трактат «Шестокрил» і політологічний трактат «Таємниця таємниць» (або «Арістотелеві врата»). Є підстави вважати, що всі ці тексти були перекладені з єврейської мови десь в Україні чи Білорусії. На користь такої думки свідчать особливості перекладу. Знайдені також білорусько-українські переклади XVI ст. старозавітних текстів, здійснених із єврейських оригіналів, які є відмінними від перекладів з грецької мови.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей в Україні в кінці XVI-першій третині XVII ст. — К., 1984. — С.54-55; Поретц В.М. Новые труды о «жидовствующих» XVI века и их литературе. — К., 1908. — С.22-26; Его же. Исследование и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVII веков. — Л., 1928. — С. 128.

<sup>2</sup> Поретц В.М. Вказ. праця. — С. 128; Juszezyk J. O badaniach nad judaizantyzmem // Kwartalnik historyczny. — 1969. — № 2. — S. 141-151; Mieses M. Judaizanci we wschodniej Europie. — Warszawa, 1934; Williams G.H. Protestans in the Ukrainian Lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth. — Massachusetts-Harvard, 1988. — P. 48-49.

Ось, зрештою, й все, що ми знаємо про «зжидовілих». Історія цієї ересі з самого початку викликає запитання. Чому вона мала резонанс саме в Росії? Адже про цю ересь писали переважно російські джерела. І чому про неї мовчать джерела українсько-білоруські? Хоча її корені були в Україні та Білорусії, і саме тут з'явилася література «зжидовілих». На нашу думку, найбільш прийнятною відповіддю буде така: в Україні та Білорусії так званих «зжидовілих» не вважали еретиками. Це була елітарна інтелектуальна течія, яка, судячи з усього, знаходила підтримку з боку влади. Показово, що жидовин Схарія був у почеті князя Михайла. Та і здійснення вищезгаданих перекладів було малореальним без допомоги заможних правителів.

Якщо проводити паралелі, то діяльність інтелектуалів — «зжидовілих» скоріше нагадує діяльність ренесансних гуманістів, ніж реформаторів. Вони не прагнули витворити широкий суспільний рух. Як свідчив Йосиф Волоцький, «зжидовілі» рекомендували своїм прихильникам не демонструвати власні релігійні переконання, а приховувати їх. Як і ренесансні гуманісти, «зжидовілі» виявляли інтерес до космографії, астрології, різного роду гадань, цікавилися єврейською та арабською мудрістю. І якщо у Великому князівстві Литовському подібний інтелектуалізм сприймався як цілком звичне явище і знаходився під покровительством світської влади, то в Московії це була ересь, варта рішучого осуду.

Щоб зрозуміти появу «зжидовілих», необхідно врахувати деякі особливості розвитку духовного життя українських і білоруських земель, де іудаїзм відіграв певну роль. Саме на східнослов'янських землях спостерігалися спроби цього віровчення вийти за межі єврейського етносу. Іудаїзм став офіційною релігією Хазарського каганату, що був геополітичною предтечею Київської Русі. У «Повісті врем'яних літ» у розповіді про вибір віри князем Володимиром одним із можливих варіантів релігії для Русі називався іудаїзм. В Україні його сповідували не лише євреї, а й караїми та кримчаки. Інтерес до іудаїзму, його культурних цінностей виявляла деяка частина українців.

Він міг посилитись з другої половини XV ст. Справа в тому, що православна церква України була тісно пов'язана з візантійським православ'ям. Відповідно українська культура живилася надбанням

візантійської. З середини XV ст., коли Візантія впала під ударами турків, ситуація змінилася. Колишнє культурне джерело почало висихати. Замінити його (хоча б частково) міг іудаїзм.

Варто зазначити, що в той час єврейські інтелектуали були пов'язані з арабською культурою, яка, використовуючи античну спадщину, досягла помітних успіхів. Принаймні, арабо-іудейська книжність нічим не поступалася візантійській, навпаки, брала гору над нею. Також треба враховувати, що султан Магомет, завоювавши Константинополь, надав євреям дуже великі пільги. Тоді це місто, на яке орієнтувалися в плані культури українські інтелектуали, перетворилося в осередок єврейської культури.<sup>1</sup>

Отже, так звані «зжидовілі» — це елітарно-інтелектуальна течія, що існувала на українських і білоруських землях у другій половині XV-на початку XVI ст. За своїм характером вона була течією ренесансного типу. Про якийсь особливий її вплив на український реформаційний рух говорити не доводиться, тим більше про вплив московських «зжидовілих» на українських прихильників Реформації. Тут скоріше йдеться про вплив українських та білоруських інтелектуалів на виникнення ересі «зжидовілих» у Московії. Якщо «зжидовілі» й справляли вплив на українських реформаторів, то хіба що в плані критичного ставлення до традиційних догматичних положень.

Інша ситуація була з московськими еретиками, які з'явилися на українських та білоруських землях у другій половині XVI ст. Серед них виділяється Феодосій Косой, діяльність і погляди якого ніби викликали великий резонанс у Великому князівстві Литовському. Однак необхідно констатувати, що інформацію про нього, як і про інших московських еретиків, маємо фрагментарну. Ні оригінальних творів Феодосія Косого, ні його однодумців не виявлено.

Основним джерелом, звідки довідуємося про погляди федосіан, є твори Зиновія Отенського «Істини показання...» та «Послання багатослівне...» Їх поява пов'язана з втечею Феодосія Косого з Московської держави до Великого князівства Литовського.

1554 р. Феодосій був ув'язнений в одному з московських монастирів.

<sup>1</sup> Грушевський М. Історія української літератури. — Т. 5. — Кн. 1. — С.90.

Наступного року він з двома ченцями Артемієм та Фомою, втік до Вітебська. Їхній вчинок викликав певний резонанс у Білорусії і зафіксований у протестантських джерелах. Так, Андрій Венгерський у «Чотирьох книгах про слов'янську Реформацію» згадував про прибуття цих ченців до м. Вітебська, зазначаючи, що вони не знали інших мов, окрім рідної, а також інших писань, крім своїх, православних.

Далі А. Венгерський писав, що втікачі засуджували «ідолошанування» (мається на увазі шанування ікон та інших реліквій), «зверталися до самого Господа через Ісуса Христа» тощо.<sup>1</sup> Саме тоді деякі жителі Вітебщини попросили російського вченого монаха з сусідньої Псковщини Зиновія Отенського, дати їм роз'яснення стосовно вчення Феодосія Косого та його прихильників. Зіновій негативно оцінив федосіан і критикував їх у своїх вище згадуваних творах.<sup>2</sup>

Він пояснював, що Феодосій виступив проти церковної ієрархії, інститутів духовенства й чернецтва, відкинув церковну обрядовість, пости, шанування ікон, святих, а також робив наголос на безпосередньому спілкуванні людини з Богом. Феодосій ніби вважав, що треба шанувати лише Старий та Новий Заповіти, «Пісню книгу» Василя Великого й «Маргарит» Іоанна Златоустого. У соціальному плані він пропонував не підпорядковуватися світській владі й не брати участі у війнах.<sup>3</sup>

Про те, чи адекватно Зіновій відобразив погляди Феодосія Косого, говорити доволі складно. Адже він не був безпосередньо знайомий з творами чи проповідями еретика, а дізнався про них із чужих уст. До того ж, будучи людиною тенденційною, не виключено, що й сам щось переінакшив.

Можливо, до Феодосія та його прихильників можна віднести деякі свідчення західноєвропейських реформаторів щодо російських вільнодумців, які наведені в книзі А. Жобера «Від Лютера до Могили» і передруковані М. Дмитрієвим. Так, Д. Утенход, перебуваючи весною 1557 р. у Вільно, описує прибуття московських еретиків: »У той час, коли ми

<sup>1</sup> *Wengerscii A. Libri quattuor slavoniae reformatae.* — P. 498.

<sup>2</sup> Истины показания к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. — Казань, 1869; Послание многословное // ЧОИДР. — 1880. — Кн. 2.

<sup>3</sup> Там само. Див. також: *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. — М., 1977. — С.61-68; *Дмитриев М.В.* О генезисе рациональных тенденций в Речи Посполитой в 60-е годы XVI в. // Проблемы истории античности и средних веков. — М., 1983. — С.113.

знаходилися у Вільно, сюди прийшли з Московії сім ченців ордену св. Василя, що відноситься до грецької віри. Тут вони шукали захисту. В їхніх краях у той час було таке гоніння, що якби вони вчасно звідти не втекли, то давно були б засуджені. Доктор Ласький розпитав з допомогою перекладача першого із цих братів, який був старшим серед москочитів і, здавалось, переважав інших своїм авторитетом, віком і знанням Писання. Він настільки добре говорив про основні розділи віри, а також про причастя, що краще й не треба, і ми визнали їх усіх за своїх братів. Вони також розповідали, що до часу їхньої втечі близько 70 знатних мужів було кинуте у в'язницю з релігійних причин і що їм відомі в Московії близько 500 братів, яким до серця істинна релігія. У цьому ми бачимо чудесну силу божественного святого духу щодо обранців божих: адже вони взяли це знання не від нас, оскільки не розуміють наших писань, але від тих, кого сам Господь наповнив духом своїм у Московії. Рутени, які живуть у Вільно, належать до грецької віри й мають свої храми, не терплять цих братів. Вони побили їх палицями на початку їх перебування за відхід від їхньої віри і їм було неможливо жити тут у безпеці, якби пан воєвода віленський не прийняв їх під свою опіку».<sup>1</sup>

Ще один авторитетний автор, Д.Бухер, у листі до Г.Буллінгера від 16 лютого 1558 р. повідомляє: «В Московії Бог витворив другого Лютера чи, скоріше, Цвінглі. Він вказував їм (*православним — Авт.*) на їхні помилки і, будучи схоплений за істину, повинен був бути спалений, якби великий князь не перешкодив цьому. Оскільки, коли звинувачення були повідомлені йому єпископами, він прийшов до висновку, що той не заслуговує смерті й наказав, щоби його звільнили з темниці. Той, звільнившись, разом з іншими монахами прибув до Литви й був люб'язно прийнятий віленським воєводою. Врешті-решт визнаний князем рутенів, він почав проповідувати серед цього народу справжню істину. Він видав своє сповідання віри, що в усьому відповідало нашому віровченню... Вищими милостями зобов'язані ми всемогутньому Господу, який своїм Святим Духом, без посередництва будь-якого людського вчення навіть грекам відкрив царство Свого Сина та істини. Але він (*мається на увазі реформа-*

<sup>1</sup> Цит. за: *Дмитриев М.В.* Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой в середине XVI в. // Вопросы историографии и истории зарубежных славянских народов. — М., 1987. — С.127.

тор із Московії — Авт.) абсолютно не знає латинської мови, так само, як й іншої мови, на якій у наш час Богу угодно відкривати Свого Сина».<sup>1</sup>

М.Дмитрієв все ж твердить, що в даному випадку під поводитирем указаних єретиків варто розуміти не Феодосія Косого, а Фому. Про останнього А.Венгерський писав, що він найбільш красномовний та релігійно освічений. Фома проповідував у Полоцьку. Але коли 1563 р. Іван Грозний зі своїм військом захопив це місто, він наказав Фому втопити в ополонці.<sup>2</sup>

Є підстави вважати, що північні землі Великого князівства Литовського (Вітебщина, Псковщина, Віленщина) стали місцем проповіді російських єретиків. Проте така діяльність вільнодумців продовжувалася недовго. А.Венгерський писав, що вони, накликавши на себе ненависть марновірних людей, пішли вглиб Литви, тобто Велике князівство Литовське, де вільніше роздавалось євангельське слово.

Відомо, що Феодосій Косой та його учень Ігнатій осіли на Волині, про що дізнаємося з листа Андрія Курбського до волинського шляхтича Кодіяна Чаплича (березень 1575 р.). Звідси довідуємося, що Феодосій та його соратник Ігнатій виступили як своєрідні вчителі Кодіяна Чаплича, котрий, у свою чергу, став їхнім покровителем. А.Курбський, як і А.Венгерський, вказує на малоосвіченість єретиків. Вони не знають ні грецької, ні латинської мов. Цікаво, що А.Курбський не розглядає Феодосія та Ігнатія як самостійних реформаторів, а вказує, що вони є послідовниками Ф.Меланхтона, М.Лютера й Ж.Кальвіна.<sup>3</sup> На жаль, дослідники, що пишуть про федосіан, ігнорують це свідчення, бо воно заперечує тезу про вагомий вплив російських єретиків на реформаційний рух в Україні та Білорусії.

Звичайно, А.Курбському можна закинути недоброзичливість щодо федосіан. Він дійсно намагався показати їх не у кращому світлі. Втім заява про їхні лютерансько-кальвіністські корені мала, певно, деякі підстави. Адже далі в листі зазначається, що волинський покровитель федосіан К. Чаплич знав учення М.Лютера й позитивно до нього ставився.<sup>4</sup>

Вказаний лист А.Курбського, а також фрагментарні свідчення про федосіан не дають підстави говорити про якийсь широкий рефор-

<sup>1</sup> *Дмитриев М.В.* Вказ. праця. — С. 127-128.

<sup>2</sup> Там само. — С. 128.

<sup>3</sup> *Письма князя А.М.Курбского к разным лицам.* — СПб., 1913. — С.79-86.

<sup>4</sup> Там само.

маційний рух в Україні та Білорусії, інспірований російськими вільнодумцями. Заява З.Отенського, ніби Феодосій «развратил» Литву, як Магомет — Схід, а М.Лютер — Захід, не більше, ніж гіперболізація. Правда, є ще свідчення уніатського єпископа Антонія Селяви, що писав про «отруєння Русі... московськими ченцями, яких сам диявол навчив ересі, за що вони були схоплені у Москві, а прийшовши до нас... багато на Русі отруїли... велике число русинів спокусили і багато є ще живих, які з ними їли й пили, і промови їхні слухали. З цього отруйного джерела і пішов заразний потік Зизанія, що відкидав посередництво Христа, називав папу антихристом, заперечував святих і чистилище».<sup>1</sup>

Але свідчення А.Селяви, по-перше, припадає на 1625 р. і малоімовірно, щоб він був свідком руху федосіан. По-друге, пишучи це, єпископ мав конкретну мету — скомпрометувати противників унії, заявивши, що вони походять від російських еретиків. Все це змушує поставитись до наведеної заяви А.Селяви критично.

На нашу думку, Феодосій Косой та його прихильники самостійно прийшли до критики певних елементів православ'я і, емігрувавши на територію Великого князівства Литовського, де існувала відносна віротерпимість, опинилися в руслі місцевого реформаційного руху, прийнявши деякі протестантські ідеї.

Певним чином цю тезу підтверджує запис у протоколі кальвіністського краківського синоду 1567 р. щодо становища у люблінській громаді. «Осиротіла, — читаємо, — люблінська церква після смерті свого проповідника Паклепки. І послав туди диявол двох фальшивих пророків: Ісайю, московита, одного з тих семи московських попів, які, коли дійшло до них світло євангелія, пішли із Москви до Польщі, рятуючись від жорстокостей інших попів й самого московського князя... Ісайя, будучи проповідником у Свіжах у пана Волозки, підчасого холмського, між цими семи попами чоловік самий простий, був заражений від Валентина Кравця, люблінського міщанина, новим жидівством, тобто вченням про невизнання Сина Божого... Обидва, Ісайя та Валентин, багато зла натворили в осиротілій люблінській церкві та й відвели від Господа Христа деяких людей».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Цит. за: Подокшин С.А. Реформационная и общественная мысль Белоруссии и Литвы. — С. 26-27.

<sup>2</sup> Там само. — С. 31-32.

Очевидно, Ісайя належав до числа тих самих православних російських священиків, про яких писалося вище, що вони зустрічалися з Я.Лаським у Вільно 1557 р. Мабуть, саме тоді Я.Ласький вирішив використати московських вільнодумців для поширення реформаційних поглядів у «руських» землях і для організації там своєї церкви. Але перед ним стояла серйозна проблема з кадрами проповідників. Тому особливо вибирати не доводилося. Російські ж еретики влаштували його з багатьох міркувань: по-перше, вони сповідували погляди, співзвучні реформаційним ідеям; по-друге, знали «руську» мову, православні звичаї й могли успішно діяти в православних регіонах, де активно поширювався реформаційний рух.

Тому не випадково Ісайя опинився на українській етнічній території — Холмщині, а потім в м. Любліні, що знаходився на польсько-українських кордонах. До речі, в самому Любліні тоді мешкало чимало православних міщан.

Наведене свідчення з протоколів краківського синоду все ж дає підстави говорити, що діяльність російських вільнодумців викликала певний відгук, хоча загалом вона вливалася в русло місцевого реформаційного руху. Не дивно, що в православному середовищі виникли твори, спрямовані проти федосіан. Окрім згадуваних писань З.Отенського, до них, власне, можна віднести окремі збірники, наприклад, «слово про різдво Христове», «Проти повісті нинішніх безбожних еретиків...» та інші, що з'явилися в 60-70-х рр. XVI ст. на українських землях. Хоча іноді важко визначити, були вони спрямовані проти російських еретиків чи проти реформаторів загалом.

Не заперечуючи поширення на українських землях російських еретичних учень, які в ряді моментів були «ближчими» для українців, ніж погляди західноєвропейських реформаторів, все ж ми далекі від думки, ніби ці вчення, як і діяльність російських вільнодумців, мали суттєвий вплив на розвиток місцевої Реформації. Наведені факти про чеські та західноєвропейські реформаційні впливи дозволяють говорити, що саме вони домінували й значною мірою визначали характер реформаційного руху в Україні. Стосовно ж діяльності російських еретиків, то це був не більше, ніж один із епізодів (до того ж недовготривалий) Реформації в Україні.



## Розділ VI

# ВІДОБРАЖЕННЯ

## РЕФОРМАЦІЙНИХ ІДЕЙ В

## УКРАЇНСЬКІЙ СУСПІЛЬНІЙ ДУМЦІ

## КІНЦЯ XVI — ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII СТ.

Поширення протестантських течій на українських землях так чи інакше призводило до появи резонансу: реформаційні погляди знаходили відгук в українському суспільстві, у творах українських інтелектуалів. Це відлуння було і «позитивним», і «негативним».

До «негативного» відображення варто віднести антипротестантські полемічні твори, писані з позицій православної ортодоксії, а також чисельні антипротестантські випадки, що зустрічаються в творах православних авторів. Говорячи про цей «негатив», варто мати на увазі, що він був не лише індикатором поширення протестантських впливів на українських землях, але й виступав свідченням того, що реформаційні ідеї ставали предметом для дискусій. Вони в кінцевому рахунку вели до світоглядних змін, трансформації традиційних поглядів, а то й до завоювання певних ідей супротивників.

Що ж до «позитивного» відображення, воно проявлялося у формі реформаційних ідей, висловлених у творах православних та протестантських авторів, які були адресовані реформаторами православним читачам. До «позитивного» відлуння реформаційних ідей в українській суспільній думці варто віднести деякі учительні Євангелія й переклади біблійних книг на «просту мову», написані під впливом протестантів.

Розглянемо спочатку твори, в яких знаходимо «негативне» відображення. До них можна віднести вищезгадуване «Посланіє...» семиградського князя Януша Заполі до афонського протоігумена Гавриїла

й Гавриїлові відповіді на твір. Хоча в контексті цих творів проглядається тенденція пошуку спільного між православними й лютеранами, однак їхній дух має антипротестантське забарвлення. У своїх відповідях протоігумен Гавриїл різко критикує погляди лютеран. «Послание...» та відповіді на нього, що з'явилися в 30 рр. XVI ст., були першими в Україні зразками антипротестантської полеміки з позицій православної ортодоксії.<sup>1</sup>

Цілий ряд православних антипротестантських творів з'являється приблизно в 70-х рр. XVI ст., коли протестантизм набув уже помітного поширення на українських землях. Про це з тривогою писав російський емігрант Андрій Курбський, котрий оселився на Волині. Сам він приділяв чимало уваги антипротестантській пропаганді. У листуванні, яке він вів із волинськими шляхтичами, неодноразово висловлював критичні зауваження на адресу реформаторів. Водночас намагався збагатити православних богословськими працями, які можна було б використовувати в дискусіях із протестантами. Задля цього А.Курбський створив науковий осередок, що займався перекладанням і переписуванням богословських праць. Відомо також, що сам А.Курбський дискутував із прихильниками Реформації.<sup>3</sup>

Зокрема, відома його дискусія з Кодіяном Чапличем у домі князя Богуну Корецького. В Корці 1569 р. в маєтку князя Корецького був складений православний збірник. Серед текстів, уміщених в ньому, була антипротестантська полемічна стаття «Слово о рождестве Христовом».<sup>4</sup>

Приблизно тоді ж з'явився антипротестантський полемічний твір «Проти повісті нинішніх безбожних еретиків». У ньому засуджувалися релігійні вільнодумці, які відкидали важливі елементи церковної обрядовості (поклоніння ангелам, апостолам, Богородиці, святим тощо). Судячи з твору, протестанти-еретики заперечували необхідність молитов, шанування ікон, дотримування постів. Вони вимагали підпорядкувати священнослужителів світській владі. Писалося також, що реформатори намагалися переглянути догмат про трійцю. За твердженням автора

<sup>1</sup> Петрушевич А. Переписка Иоанна Запольского, угорского короля с протоигуменом афонских монастырей Гавриилом с 1534 года // Слово. — 1873. — № 21-23.

<sup>2</sup> Письма князя А.М.Курбского к разным лицам. — С. 79-86.

<sup>3</sup> Ульяновський В.І. Вказ. праця. — С. 178.

збірника, єретики хоча й не відкидали божественну природу Ісуса Христа, але не визнавали його рівносутнісним Богу-Отцю, а лише «ходатаєм» між Богом та людьми. Традиційний догмат трійці розглядався як багатобожжя.<sup>1</sup>

Антиреформаційну спрямованість мали й тогочасні учительні Євангелія. Зокрема, це стосується Заблудівської учительної Євангелії 1569 р., де говориться, що ця книга особливо потрібна, бо чимало людей відходить від православної церкви та приймає «нові вчення».<sup>2</sup>

Найвідомішим антиреформаційним твором того часу було «Спісаніє проти люторів», внесене до збірника, укладеного у Суспральському монастирі (1578-1580 рр). Його автором вважається публіцист-нестяжатель, чернець Артемій, який разом із Феодосієм Косим втік із Московії. Він поселився в м.Слуцьку й жваво полемізував з реформаторами. Зокрема, дискутував із таким ідеологом раннього унітаризму, як Симон Будний.

«Спісаніє проти люторів» було передусім розраховане на православних віруючих. Воно не мало на меті піддати критиці якусь конкретну протестантську доктрину, а в цілому заперечувало реформаційні погляди, які в той час більш-менш поширилися серед православних України та Білорусії.

Незважаючи на те, що автор «Спісанія...» не розрізняє протестантів, називаючи їх просто «люторами», аналіз твору дає підставу твердити, що в ньому в основному засуджувалися унітарії. Наприклад, автор «Спісанія» говорить, що «лютори» не вважали Ісуса Христа Богом і відкидали Старий Заповіт. Серед протестантів таких поглядів дотримувалися, як відомо, саме унітарії.

В «Спісанії...» вказувалося, що «лютори» дотримуються нетрадиційних для православних і католиків поглядів на церкву. На їхню думку, церква — це не сукупність культових споруд, де здійснюються сакральні дії, а просто об'єднання віруючих людей. Тому немає сенсу будувати пишні храми та молитися в них. Зважаючи на це, «лютори» не вважали священників посередниками між Богом і людьми. «...Що допоможе, коли попу сповідатися?» — запитували вони.

<sup>1</sup> Архив Юго-Западной России. — Ч. 1. — Т. 8. — Вып. 1. — С. 2-44.

<sup>2</sup> Дмитриев М.В. Православие и реформация. — С. 72-83.

Відповідно до цього реформатори відкидали багато елементів християнського культу, вимагаючи значного спрощення церковної обрядовості. Вони відмовилися від іконошанування, критикували культ святих, вважали, що «не треба святих просити і їм молитися», відкидали паломництво до «святих місць», а також не визнавали необхідність постів.<sup>1</sup>

У 1570-1580 рр. православний ортодокс Іов Желізо, який відіграв помітну роль у створенні Почаївського монастиря, уклав збірник полемічних статей, в яких критикувалися вільнодумство та неправославні конфесії. Цей збірник став відомий під назвою «Пчела Почаївська».<sup>2</sup>

Антиреформаторський характер мали передмови, написані Г.Смотрицьким до Острозької Біблії (1581 р.). У першій передмові він пише про розорення церкви Христової, маючи на увазі кризу православ'я. Причину цього письменник вбачає у різного роду «лукавствах» та діях «супостатів». У другій передмові вже відверто називаються вороги церкви. Ними є реформатори-протестанти, зокрема унітарії. Саме протестантів має на увазі Г.Смотрицький, коли говорить, що «читання письмове» Біблії «умертвляє», а «випробування духовне оживляє». Тобто не можна просто читати та коментувати Біблію, як це роблять протестанти, а необхідно її осмислювати «духовно» (звичайно, в руслі православних традицій).

Далі письменник неприховано полемізує з унітаріями. Зокрема, намагається захистити догмат боговтілення, який заперечували представники цього напрямку. Врешті-решт Г.Смотрицький закликає бути пильними в боротьбі з еретиками. Ті самі мотиви звучать і у віршованих передмовах. Автор звертається до князя К.Острозького, заохочуючи його «перемагати еретиків і бісів-трислатів», тобто унітаріїв.<sup>3</sup>

Окрім того, видавці Острозької Біблії, вдаючись до старослов'янської мови, свідомо протиставляють Священне писання у цій мові протестантським перекладам біблійних книг на «просту мову».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Русская историческая библиотека. — СПб., 1909. — Т.19. — С. 99-159.

<sup>2</sup> Пчела Почаевская. — Почаев, 1884.

<sup>3</sup> Українська література XIV-XVI ст.. — К., 1988. — С. 200-212, 459-463.

<sup>4</sup> Колосова В.П. К вопросу о втором южнославянском влиянии на Украине и в Белоруссии. Философско-филологическая концепция Острожского кружка// Славянские культуры и мировой культурный процесс: Материалы Международной научной конференции ЮНЕСКО. — Мн., 1985. — С.98.

Далеко не всі сподівання видавців Острозької Біблії виправдалися. Книгою послуговувалися не лише православні богослови — вона, як не дивно, виявилась придатною для людей, погляди яких були близькими до протестантизму. Так, у Харківській науковій бібліотеці ім. В.Короленка зберігся примірник Острозької Біблії з коментарями на полях невідомого автора, так званого «волинського вільнодумця». Він намагався, спираючись на біблійні тексти, обґрунтувати свої близькі до реформаційної ідеології погляди. Зокрема, заперечував шанування ікон, культ святих, вимагав відокремлення церкви від світської влади.<sup>1</sup>

Автор передмов до Острозької Біблії Г.Смотрицький відомий і як православний полеміст. І хоча в його полемічних творах ми не знайдемо прямого засудження протестантизму, однак тут критикувалися деякі реформаційні практики, що набували поширення серед православних. Так, у «Ключі царства небесного» Г.Смотрицький негативно поставився до критичного читання Біблії світськими людьми.<sup>2</sup> Саме такі речі тоді практикували протестанти.

1588 р. в Острозі був надрукований полемічний трактат Василя Суразького «Про єдину істинну православну віру». Хоча твір загалом мав антикатолицьке спрямування, його останній, шостий, розділ спрямовувався проти реформаторів. Йшлося про храми як особливе місце присутності Божої благодаті і про потребу шанування ікон, що, власне, заперечувалося протестантами.<sup>3</sup>

В Україні була навіть спроба систематизувати погляди єретиків, передусім протестантів, при цьому піддавши їх критиці. Це ми бачимо у творі Іоникія Галятовського «Алфавіт різноманітних єретиків», виданому в Чернігові 1681 р.

Антипротестантські мотиви звучали також у творах деяких ортодоксально налаштованих православних авторів того часу, зокрема, Івана Вишенського, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Сільвестра Косова, Касіяна Саковича, у віршах «Києво-Михайлівського збірника», в «Совітованії о благочестії» тощо. Водночас протестантів різко критику-

<sup>1</sup> Фотинский О.А. Волинский религиозный вольнодумец XVII ст. // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. — К., 1905. — Кн. 18. — Вып. III-IV. — С.80-88.

<sup>2</sup> Смотрицкий Г. Ключ царства небесного // Архив Юго-Западной России. — К., 1887. — Ч. 1. — Т. VII. — С. 234.

<sup>3</sup> Русская историческая библиотека. — СПб., 1882. — Т. 7. — С. 601-938.

вали й уніати, які вважали, що саме реформатори заважають церковній єдності католиків і православних. Особливо відзначався в плані критики протестантів один із ініціаторів Берестейської унії Іпатій Потій.

Загалом можемо говорити про існування в Україні кінця XVI — початку XVII ст. помітного корпусу антиреформаційної літератури. Втім не варто переоцінювати цей антипротестантизм. Дискутуючи з реформаторами, навіть православні ортодокси, як зазначалося вище, за-своювали окремі протестантські ідеї. Їх (наприклад, ідею виборності мирянами духовенства) зустрічаємо в найбільш знаного тогочасного українського традиціоналіста І.Вишенського. Цю думку відстоював ще один авторитетний православний автор З.Копистенський у своїй «Палінодії».

Доволі представницькими, як на нашу думку, були православні твори, де у більш-менш прихованій формі пропагувалися реформаційні погляди. Частина цих творів вийшла з середовища унітаріїв. Це, зокрема, полемічний твір Мотовила, «Лист половця Смері», «Апокрисис», «Антапологія», «Трагедія руська». Про них уже велася мова, тому не будемо на них зупинятися.

Велике поширення реформаційні ідеї мали на Закарпатті. Тому не дивно, що цей регіон залишив дуже цікаву прореформаційну пам'ятку, так звані «Нягівські повчання», які, на думку дослідників, з'явилися десь у другій половині XVI ст. Автор повчань був глибоко переконаний, що слово Боже, Євангелія повинні подаватися народові рідною мовою, щоб його «зрозуміли убогі люди». Саме тому мова твору була максимально наближена до розмовної.

У дусі протестантизму автор «Нягівських повчань» відкидає священний переказ як джерело релігійного пізнання. На його думку, істинну віру можна лише збагнути зі Священного писання.

Реформаційний підхід прослідковується й у ставленні автора до церковних обрядів. Він піддає сумніву необхідність здійснення таїнства причастя в немовлят з тієї причини, що «тіло Боже» належить приймати «з розумом добрим, знаючи, що воно є». У «Нягівських повчаннях» також відкидаються заупокійні молитви, оскільки, на думку автора, більшою користю для душі небіжчика є роздача милостині убогим: за життя — самою людиною, а після смерті — її близькими.

Автор нічого не говорить про такі важливі моменти в церковному

житті, як шанування хреста та поклоніння йому, ношення натільних хрестиків, не згадує про святість діви Марії та інших святих, про поклоніння іконам та мощам, про чуда святих тощо. Не думаємо, що таке замовчування було випадковим. Автор свідомо ігнорував обрядову сторону релігії.<sup>1</sup>

«Нягівські повчання» — далеко не єдиний зразок прореформаційної літератури українських православних. Протестантські ідеї знаходили, зокрема, поширення в середовищі братчиків і відповідно у творах авторів, пов'язаних із братствами.

Братчики вважали, що миряни можуть вільно інтерпретувати Біблію та богословські твори. І хоча братчики не прийшли до протестантської ідеї спасіння особистою вірою, втім, як і реформатори, акцентували увагу на внутрішній релігійності, віддаючи їй перевагу перед зовнішньою благочестивістю. «Якщо про церкву тілесну старатися ми повинні, — зазначалося в «Постанові про спільножителство в братстві Луцькому», — то про внутрішню, духовну набагато більше».<sup>2</sup>

Братські теоретики висунули ідею про колективну відповідальність духовенства й мирян у справі спасіння. У згадуваному документі Луцького братства говорилося: «Як два члени тіла церкви Христової, ані світські без духовних, ані духовні без світських в досягненні спасіння людського самі по собі окремо бути не можуть...».<sup>3</sup> Отож, щоби спаситись, мирянам священнослужителі так само потрібні, як священнослужителі мирянам.

Не дивно, що братчики втручалися у справи православної церкви, намагалися контролювати духовенство. Так, у Луцькому братстві існував звичай вибирати ігумена братського монастиря, який не мав права чинити щось важливе без узгодження своїх дій із братчиками.<sup>4</sup>

Вони також вимагали реорганізації православного культу, власне, очищення його від нехристиянських елементів, що в дійсності означало

<sup>1</sup> Петров А. Материалы по истории Угорской Руси. — Пг., 1914. — Т.7. — С.3-226; Т.8. — С.42-60.

<sup>2</sup> Памятники, издаваемые Киевской комиссией для разбора древних актов. — Т.1. — С.39.

<sup>3</sup> Там само. — С. 36.

<sup>4</sup> Там само. — С. 37-38.

спрощення церковної обрядовості. Показовим у цьому плані може бути звинувачення львівськими й рогатинськими братчиками єпископа Гедеона Балабана в сприянні збереженню язичницьких обрядів у православної церкві, зокрема, приношення в храм для посвяти їжі на пасху та різдво Христове.<sup>1</sup>

До числа найбільш знаних ідеологів братського руху належали брати Зизанії. Старший із них, Стефан — один із організаторів Львівської братської школи — навіть був її ректором (1588-1592 рр.) Він переїхав 1592 р. до Вільно, де разом із місцевими братчиками розгорнув активну антикатолицьку кампанію. Тут же видав свої твори «Катехізіс» (1595 р.) і «Казанье св.Кирила» (1596 р.).

До нас дійшов лише останній твір. Він свідчить, що автор перебував під впливом протестантів-унітаріїв, зокрема Григорія Павла, Петра з Гоньондза та Юрія Бландрати. С.Зизаній не розглядав іпостасі трійці як єдині та неділимі; заперечував предвічне народження Ісуса Христа, вважаючи, що Син Божий, так як і Дух Святий, походять від Бога-Отця; а також дотримувався погляду про рівність членів трійці. Подібні погляди викладав Петро з Гоньондза у своєму творі «Про трійцю, тобто про Бога, Сина його і Святого Духа» (1570 р.).

Одним із богословських питань, з яких велися бурхливі дискусії в середовищі раних унітаріїв, було питання, чи є Ісус Христос «ходатаєм», тобто посередником між Богом і людьми. Ряд ідеологів унітаризму (тритеїсти, дитеїсти) не вважали Сина Божого «ходатаєм».<sup>2</sup> Таких же поглядів дотримувався й С.Зизаній. Виходячи з тези, що «Син Батьку не менший саном», мислитель доводив: Ісусу Христу немає сенсу просити Бога-Отця за гріхи людей, тобто бути «ходатаєм», адже Син Божий має таку «честь і славу», що і Бог-батько.<sup>3</sup>

Однак, С.Зизаній не заперечував необхідності інституту священнослужителів і навіть полемізував із цього приводу із протестантами.<sup>4</sup> Його христологічна концепція мала антиєрархічну спрямованість. Це добре розумів полеміст Касіян Сакович, котрий доводив, що оскільки, з

<sup>1</sup> Архив Юго-Западной России. — К., 1904. — Ч. 1. — Т. 12. — С. 520-521.

<sup>2</sup> Literatura arianska w Polsce XVI wieku. — Warszawa, 1959. — S.572.

<sup>3</sup> Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. — Т.5. — С.170, 175, 181, 186.

<sup>4</sup> Там само. — С.188-194.



точки зору С.Зизанія, Ісус Христос не є «ходатаєм», посередником між Богом-Батьком і людьми, то такими не можуть бути й християнські священники, котрі ведуть свій сакральний родовід від Ісуса Христа.<sup>1</sup>

У христологічних поглядах С.Зизанія важливе місце займала ідея папи-антихриста. В її інтерпретації полеміст наближався до ідеологів унітаризму. В «Казаньї св.Кирила», як і в творі Ю.Бландрати «Протиставлення фальшивого Христа й правдивого, народженого від Марії», символи «істинного Сина Божого» та протиставленого йому антихриста мали соціальне забарвлення та служили для обґрунтування демократичних ідей.

С.Зизаній підкреслював, що Христос «прийшов убого, покійно, не славно, і дому свого тут на землі не маючи». Він це здійснив заради простих людей, «аби всі покійні, убогі і від світу зневажені добровільно і безпечно до нього приступили, і з ним спілкування мати могли». Тим самим доводилось, що справжні послідовники Ісуса Христа — ті, хто «мало що на цьому світі маючи, від людей зневажені та осміяні, примусу жадного ні на кого не чинячи, самі пригноблення та біди поносять».<sup>2</sup>

«Убогому» Христу протиставлявся багатий антихрист, під яким С.Зизаній розумів римського папу. Його слуги «горді, вивішені, багаті, славні», «гвалтом всім біди завдають».<sup>3</sup> Виходячи з такого розуміння Христа й антихриста, мислитель закликав до активної боротьби з соціальною несправедливістю, головним носієм якої вважав католицьку церкву.

Співзвучними унітаризму були також антропологічні погляди С.Зизанія, котрий, як і Григорій Павло, відстоював ідею єдності душі та тіла. Братський ідеолог стверджував, що «душа ні добра, ні гріха тут, будучи без тіла, не може чинити».<sup>4</sup> Після смерті вона не відділяється від тіла. «Нема душі без тіла відразу після смерті» — писав він.<sup>5</sup> Ця теза була необхідна С.Зизанію для заперечення віри в частковий суд і загробні муки грішників. Відповідно до свідчень езуїта Щасного Жебровського, С.Зизаній заявляв: «Ми відкидаємо неправдиві твердження тих, які го-

<sup>1</sup> *Sakowicz K. Perspektywa.* — Kraków, 1642. — S. 17. (не нумер).

<sup>2</sup> Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. — Т.5. — С.42, 43.

<sup>3</sup> Там само. — С. 43.

<sup>4</sup> Там само. — С.49.

<sup>5</sup> Там само. — С. 51.

ворять, ніби суд проходить уже зараз і що ніби душі грішників відразу після смерті терплять муки, а душі праведників насолоджуються блаженством; це суперечить Священному писанню й самому розуму».<sup>1</sup> Тим самим полеміст заперечував існування чистилища, пекла, а рай розумів зовсім не так, як католицькі та православні ортодокси. Рай не є царством небесним. У ньому живуть лише святі й праведники, чекаючи страшного суду.

С.Зизаній зі страшним судом пов'язував ліквідацію суспільства соціальної несправедливості. Він вірив, що тоді всі люди воскреснуть із мертвих: воскреснуть як їхні тіла, так і душі, праведники попадуть у царство боже, де не буде «вбивств, чужолозства, злодійства і будь-якого гріха».<sup>2</sup> Грішники же попадуть у геєну огненну. До них він відносив прислужників антихриста (католицьких священників), а також багатіїв, які думали лише про земне багатство. При цьому полеміст відкидав поширену серед католиків і православних думку, що шляхом передачі матеріальних цінностей на церкву можна врятуватися від «вічних мук» за свої гріхи.<sup>3</sup>

Соратником і продовжувачем справи Стефана став його брат Лаврентій. Він також працював братським педагогом, брав активну участь у культурно-просвітницькому й суспільному житті України та Білорусії кінця XVI — початку XVII ст. Найбільш рельєфно його погляди втілені в «Катехізисі», який був переданий ним на рецензію московському патріархові Філарету 1626 р. Ознайомившись із цим твором, православні ортодокси знайшли там чимало еретичних, власне, протестантських, думок. У «Катехізисі» проглядався раціоналістичний підхід до основних догматичних положень православ'я. В першу чергу це стосувалося догмату трійці. Йдучи за своїм братом, Л.Зизаній розглядав Бога-отця, Бога-сина і Бога-Святого Духа не в поєднанні цих іпостасей, а окремо, допускаючи, що Бог-Отець є джерелом трійці.<sup>4</sup>

До видатних українських культурних діячів середини XVII ст., у творах якого знайшли відображення протестантські ідеї, належав Іно-

<sup>1</sup> Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. — Т.5. — С. 16.

<sup>2</sup> Там само. — С. 49, 66.

<sup>3</sup> Там само. — С.50.

<sup>4</sup> Летописи русской литературы и древностей. — М., 1859. — Т. II. — Отд. 2. — С.90.

кентій Гізель, викладач Києво-Могилянської академії, пізніше — настоятель Києво-Печерського монастиря. Не виключено, що він у молодості навіть належав до протестантів.<sup>1</sup>

І.Гізелю притаманне терпиме ставлення до неправославних авторів. Він вважав, що істини є не лише в іновірних, але і в еллінських ученнях. Тому православним не завадить дещо взяти від «зовнішніх учителів». Така практика приводила до того, що деякі погляди І.Гізеля розходилися з ідеями православних традиціоналістів. Це розумів і сам мислитель, прагнучи подати свої «новини» як суголосні ортодоксальним поглядам. Єретичні, близькі до социніанства погляди, проглядаються в його «Творі про всю філософію», де він пояснював, що світ створений Богом. Однак І.Гізель розумів це творення доволі своєрідно: Бог, на його думку, є вічною причиною, що існує поряд зі своїм наслідком. Бог не може існувати, не породжуючи свого наслідку — світу, який повинен бути вічним, як і Бог.<sup>2</sup>

Розглядаючи Бога як першорухія і першопричину світу, І.Гізель вважав, що той обмежився актом творіння, надавши можливість вторинним причинам діяти на основі власної природної закономірності, до якої певним чином пристосовується й сам Бог.<sup>3</sup>

Близькими до социніанства були також деякі етичні погляди І.Гізеля. Можна провести деякі паралелі між «Раківськими лекціями» Ф.Социна й трактатом «Мир з Богом людині» І.Гізеля. Український мислитель, як і социніани, вважав, що при оцінці конкретного вчинку варто враховувати не лише відповідні церковні приписи й пануючі в суспільстві поняття про мораль, але й ситуацію, при якій він був здійснений. Зокрема, І.Гізель дотримувався думки, що людина може присвоїти собі чуже добро, якщо немає з чого жити.<sup>4</sup> Так, Ф.Социн не вважав крадіжку хліба чи дров гріхом, якщо це є для людини життєвою необхідністю.

Як зазначалося вище, своєрідним втіленням протестантських ідей ста-

<sup>1</sup> Пелех М.П. З історії вітчизняної психології XVII ст. // Нариси з історії вітчизняної психології. — К., 1952. — С.10.

<sup>2</sup> Стратий Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. — К., 1981. — С.29.

<sup>3</sup> Литвинов В.Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. — К., 1984. — С.78.

<sup>4</sup> Гизель И. Мир с Богом человеку. — К., 1669. — С.32-33.

ли українські переклади біблійних книг на «просту мову». Тут передусім варто відзначити Пересопницьку євангелію, створену на Волині в 1556-1561 рр. архімандритом Григорієм та писарем Михайлом Васильовичем. Мова пам'ятки максимально наближена до народної. Не виключено, що при створенні Пересопницької євангелії був використаний польський текст Нового Заповіту, зроблений протестантом Секлуціаном.<sup>1</sup>

Приблизно пам'ятником такого ж типу був переклад Псалтиря, зроблений із кальвіністської Берестейської Біблії у другій половині XVI ст. Ця ж Біблія була використана й для створення так званого Крехівського апостола, який був написаний в 60-80-х рр. XVI ст. До його складу ввійшли діяння й послання апостолів, об'ява Іоанна Богослова, а також апокрифічне послання святого Павла до лаодикійців. Спостереження І.Огієнка над особливістю мови перекладу й структурою літопису свідчать на користь того, що твір задумувався як агітаційний, розрахований передусім на міщан.<sup>2</sup> Крехівський апостол цінний також своїми примітками, зробленими як перекладачем, так і одним із читачів. З приміток видно, що їхні автори інтерпретували біблійні тексти в протестантському дусі.<sup>3</sup>

Водночас в Україні з'являються Новий Заповіт у перекладі унітарія В.Невгалецького, писані народною мовою учительні Євангелії, зразком яких стали протестантські джерела, зокрема «Постилла» М.Рея. Можливо, біблійних текстів у перекладі на народну мову в той час було більше, однак далеко не всі збереглися до наших днів.

Спроби перекласти Священне писання розмовною українською мовою зустрічаємо в Зиновія Копистенського, Петра Могили та інших богословів, пов'язаних із Києво-Печерським монастирем. У «Книзі про віру», яка приписується перу З.Копистянського містяться уривки з Біблії, подані розмовною українською мовою. Цією ж мовою були надруковані печерськими друкарями за архімандритства З.Копистенського синаскарі та деякі статті, вміщені в «Пісній тріоді» (1627 р.). У проповідях П.Могили

<sup>1</sup> Огієнко І. Пересопницька Євангелія 1556-1561 рр. — Варшава, 1930; Пенец П.П. Пересопницьке євангеліє як пам'ятка української культури // З історії української та інших слов'янських мов. — К., 1965. — С.142-156;

<sup>2</sup> Огієнко І. Українська літературна мова XVI ст. і український Крехівський Апостол. — Варшава, 1930. — Т.2. — С.210.

<sup>3</sup> Там само; Ульяновський В.І. Вказ. праця. — С. 55.

майже всі тексти Священного писання подавалися розмовною українською мовою. Він навіть провадив цією мовою богослужіння.<sup>1</sup>

Переклади відкривали перед мирянами перспективу широкої участі в церковному житті. Читання й інтерпретація священних текстів перестали бути монополією лише духовенства. Миряни відтепер могли брати участь у богословських дискусіях, в компетентному обговоренні різних церковних питань, врешті-решт, у церковному управлінні. А це відповідало практиці протестантизму.

Незважаючи на помітний резонанс, який викликали протестантські ідеї в українській суспільній думці кінця XVI — першої половини XVII ст., всетаки тут Реформація не стала внутрішнім явищем. Скоріше вона залишилася явищем зовнішнім.

На нашу думку, було кілька суттєвих причин такого стану речей. По-перше, лише обмежене коло людей (переважно це були освічені шляхтичі та міщани) виявилися готовими до сприйняття реформаційних ідей і до реформування православної церкви. По-друге, класичні реформаційні ідеї оформилися в контексті католицької релігійності і західноєвропейської культурної ситуації. В ряді моментів вони виявилися неактуальними, а то й чужими для православних українців. По-третє, з кінця XVI ст., особливо з 1596 р., широкі кола української громадськості зосередили свою увагу на проблемі унії з католиками. У такій ситуації актуальними стали питання збереження православних традицій, а реформування православної церкви опинилося на другому плані.

І все ж ранній протестантизм залишив свій слід в історії України. Це і функціонування (хай навіть недовготривале) реформованих громад, і полеміка між протестантами й православними, і твори українських авторів, у яких знайшли вияв ідеї протестантизму, і біблійні тексти, перекладені розмовною українською мовою. Нарешті — це нові, пропротестантські моменти в діяльності українських православних віруючих: читання й інтерпретація світськими людьми біблійних текстів, відносно широка участь мирян у релігійному житті тощо.

---

<sup>1</sup> *Тітов Хв.* Матеріали для історії книжкової справи на Україні XVI-XVIII вв. — К., 1924. — С. 13-16.

## Розділ VII.

# МІСЦЕ ПРОТЕСТАНТИЗМУ В НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМУ РУСІ

## XVI — ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII СТ.

У духовному житті України наприкінці XVI — у першій половині XVII ст. спостерігається розвиток книгодрукування, освіти, літератури. Це відбувається у контексті ідейної полеміки, котра охоплює всю Україну. Полюсами в ній виступають католицька і православна церкви, а її головним мотивом, як уже підкреслювалося, — загострення соціально-політичних та національних протиріч, зростання самосвідомості народів Речі Посполитої, їхнє прагнення до політичної незалежності. Наслідком боротьби стає духовне піднесення українського народу, яке вилилося в першу хвилю національно-культурного відродження. Участь в ньому прагнули взяти і протестантські осередки, насамперед кальвіністські та соцініанські.

Культурно-освітня місія протестантів в Україні найбільш повно виявилася у шкільництві, видавничій і перекладацькій діяльності, а також у літературі та науці.

За оцінкою багатьох дослідників, налагодження і широке впровадження вже з другої половини XVI, а ще більше на початку XVII ст. шкільної справи стало важливим здобутком протестантизму. Й. Лукашевич, аналізуючи освітню діяльність протестантів, зазначав, що саме через неї відбувалася популяризація нової віри, оскільки їхні школи «засновувались насамперед для цього»<sup>1</sup>. Однак таку ж пропагандистсько-виховну мету у своїй просвітницькій практиці висували і католики, і православні. Школа стала основною ідейною зброєю єзуїтів у їхньому контрреформаційному наступі.

<sup>1</sup> Łukaszewicz J. *Histoya szkół w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim*. — Poznań, 1849. — Т.1. — S. 357, 358, 362.

Натомість важливою прикметою протестантських шкіл, що у XVI ст. відрізняла їх від багатьох навчальних закладів, була особлива присутність світського начала: нововірчі школи створювались не лише як релігійні заклади, а спрямовувались, передусім, на виховання широко освіченої, ерудованої людини, готової для участі у суспільному і культурному житті. За словами В.Біднова, «знання, що давали католицькі й протестантські школи, були значно вищі тих, що виносила наша молодь зі своїх православних шкіл, і більше відповідали практичним потребам Польсько-Литовської держави, а тому наші молоді люди, особливо з вищих верств громадянства, охоче йшли до тих шкіл, щоб підготуватися до заміщення адміністративних, судових та інших посад»<sup>1</sup>. Це згодом взяли на озброєння передові діячі православної церкви у справах реформи шкільної освіти в Україні.

Нас цікавлять, передусім, протестантські заклади, що існували у XVI-XVII ст. саме в Україні. Однак варто згадати про декілька шкіл, розташованих у сусідніх польсько-білоруських землях. Адже, по-перше, у них навчалось чимало українців або вихідців з України (наприклад, серед студентів кальвіністської школи у Вільні були діти родів Гарабурд, Головищинських, Сапегів, Гулевичів, Ходкевичів, Глібовичів, Бучацьких, Потоцьких та ін.). По-друге, деякі з цих шкіл відомі на той час не лише як навчальні, а й культурно-наукові центри, що мали неабиякий вплив на реформаційний рух у Східній Європі.

В усіх протестантських течіях України та найближчих земель існувала розгалужена мережа шкіл, які створювались майже при кожній громаді. Безумовно, переважна більшість шкіл відкривалась у містах і містечках, що були власністю патронів. Перше місце за кількістю шкіл посідали кальвіністи і соцініани.

**Лютерани** мали навчальні заклади, переважно, у Великій Польщі (головний діяч у Торуні). Декілька лютеранських шкіл існувало в Литві і Білорусі — у Вільні, Вітебську, Меречі.

Більшість **кальвіністських** шкіл розташувалась у Малій Польщі, на литовських, білоруських і західноукраїнських землях. Оскільки вони створювались майже при кожній громаді, то назвати всі неможливо. Андрій Венгерський, наприклад, згадує лише про головні з них, і його список налічує

<sup>1</sup> Біднов В. Школа й освіта в Україні // Українська культура. — К., 1993. — С. 49.

близько сорока назв. Це, здебільшого, школи початкові або середні (тобто дво-трикласний): у них навчали граматиці, риториці, діалектиці, арифметиці, геометрії, астрономії й музиці (так звані сім вільних наук).

Звернімо увагу, насамперед, на школи вищого ступеня (п'ятикласні). В них, окрім згаданих предметів, викладали теологію, філософію, право, етику. Однією з них була Віленська школа, заснована, ймовірно, на початку або в середині 60-х років XVI ст. Вже у 1568 р. вїт міста Ротундус Мілевський писав кардиналові Станіславу Гозію: «Спробуйте переконати провінціала ордену єзуїтів, щоб він негайно ввів своє братство у Вільно, перш ніж прибудуть до нас вчені еретики, покликані для навчання Бландратою, тому що вони, швидше за все, притягнуть до себе усе литовське юнацтво»<sup>1</sup>. Віленська школа була побудована за взірцем Крелевецької академії. У ній, окрім юнаків, навчалися і дівчата, що най той час було ще явищем досить незвичним. При закладі у 1612 р. відкрили гуртожиток для учнів і педагогічного персоналу. Найкращим студентам виплачували стипендію. З учнівського осередку школи вийшла плеяда відомих в Речі Посполитій літераторів і вчених. Христофор Миколайович Радзивілл Рудий, котрий у 30-40-х роках XVII ст. запросив сюди групу європейських професорів, хотів перетворити Віленську школу на академію. Однак саме напередодні цього, у 1640 р., через активну протидію єзуїтів, школа була заборонена королівським едиктом.

Неабиякою популярністю користувалась чеськобратська школа у Лешні, заснована Якубом Остророгом у 1553 р., яку можна вважати одним з найперших освітніх центрів польсько-литовської держави у XVI ст. В ній поряд з чеськими братами навчались кальвіністи і католики, німці та мадяри, поляки і русини; серед її учнів на початку XVII ст. були шляхтичі з Перемишля, городяни зі Львова, купецькі діти з Белза. У 1626 р. новий володар міста Рафал Лещинський переводить школу у ступінь вищої, власноручно склавши її програму за західноєвропейським взірцем. Серед ректорів закладу у першій половині XVII ст. вирізняються літератор і вчений Ян Рибінський, мислитель і педагог Ян Амос Коменський, серед викладачів — історик і теолог Андрій Венгерський, математик, архітектор, письменник Ян Декан, учені Мартін Крузіус, Ян Кірілус, Ян Лаубман, Ян Борович,

<sup>1</sup> Цит. за: *Łukaszewicz J. Historia szkół w Koronie. — Т. 1. — S. 120-121.*



Даніель Яблонський та ін. Надзвичайно відомим викладачем був також Ян Йонстон (1603-1675), діяч чеського братства, виходець з сім'ї шотландського емігранта, філософ і натураліст, автор наукової праці світового значення «Постійність природи». Окрім дітей шляхетського стану, в школі навчались діти міщан, причому дванадцять найздібніших учнів з бідних родин утримували безкоштовно. Тут вчилися й дівчата. Одна з випускниць — Ганна Мемората, котра знала польську, латинську, німецьку і грецьку мови, стала авторкою латиномовних поезій<sup>1</sup>.

Взірцем для навчальних закладів у Західній Україні в другій половині XVI ст. була школа у Пінчуві, заснована 1552 року Миколою Олесницьким з участю Франциска Станкара. Її першим ректором став Григорій Оршак, один з перекладачів Радзивіллової Біблії, а вчителями — Петро Статорій та Іван з Битурина. У 1560 р. вона переходить до соцініан, а з 1586 року, після смерті патрона, її забирають католики. У школі навчали читанню, письму і катехізису польською мовою, латинської граматики і самостійного перекладу з латинських текстів Вергілія, Гомера, Юстина та латинського «Катехізису» Жана Кальвіна. Учні вивчали також діалектику й риторику на основі творів Ціцерона. Грецьку мову викладали за граматики і творами Ксенофонта, Лукіана, Демосфена, а також за грецьким катехізисом, виданим Робертом Стефаном. Чільне місце у навчальній програмі посідало оволодіння майстерністю проповіді та проведення обряду. Реформатські школи «давали значно вищий розумовий розвиток, аніж католицькі школи того часу, яких до того ж було небагато»<sup>2</sup>.

Безпосередньо в українських землях також існувало чимало кальвіністських закладів. Найперший з них — школа у Ланцуті, відкрита ще у 1550 р. (за 26 років до Острозької академії). Заснував її володар містечка Христофор Пілецький, який разом зі С.Стадницьким, С.Дрогоєвським і М.Житном належав до піонерів протестантського руху в Галичині. Спочатку заклад був нижчого ступеня (двокласний), та з 1578 р., при синові володаря Станіславі, набуває вищого рівня. У цей період ректором школи став Андрій Перштайн. Заклад у Ланцуті проіснував до 1629 р., коли містечко перейшло у володіння католика С.Любомирецького.

<sup>1</sup> *Lukaszewicz J. Historia szkół w Koronie. — Т. 1. — S. 377-388.*

<sup>2</sup> *Плисс В. Исторический очерк проникновения и распространения реформации в Литве и Западной Руси // Христианское чтение. 1914. — № 2. — С. 217-218.*

Велику кальвіністську школу відкрив Станіслав Стадницький у Дубецьку в Галичині. Дата її заснування невідома, однак вже 1560 року тут налічувалось 300 шляхетських дітей і п'ять викладачів. На думку С.Творека, відкриття школи можна віднести до 1554 року<sup>1</sup>. У 1558 р., коли сюди прибув Франциск Станкар для роботи над її новою програмою, школа вже діяла. Приїзд італійського гуманіста та групи його однодумців, серед яких були випускники навчального центру в Пінчуві та його колишній ректор Григорій Оршак, сприяв піднесенню наукового рівня школи. Сюди прибувала молодь не лише з Галичини, а й всієї Малопольщі. З викладачами школи, передусім її ректором Оршаком (відомим вже на той час літератором і вченим, знавцем латинської, грецької та давньоєврейської мов, випускником і доцентом Краківського університету, автором постилли, польськомовного перекладу Псалмів Давидових) співпрацювали Андрій Тржецьський, Станіслав Сарницький, Станіслав Оріховський-Роксолан (який, до речі, віддав на навчання в цю школу сина). Серед випускників дубецького закладу був відомий філософ-арістотеліст, уродженець Львова Христофор Пшехадка (на прізвисько Парипатетик). Однак проіснувала школа недовго. Після переходу Григорія Оршака до партії антитринітаріїв, загострення суперечок у кальвіністському середовищі і смерті патрона вона закрилася.

У Панівцях (на Поділлі, у містечку брацлавського воєводи Яна Потоцького) 1590 року засновано кальвіністську школу (відома ще як академія), що проіснувала до 1611 р. На початку XVII ст. її ректором став Балтазар Панкратіус Палятин, конректором (проректором) — Ян Маюс, вчителями — Яків Мілітіус, Самуель Пелзель. Перелік навчальних предметів (а це, крім семи вільних наук, ще філософія, теологія і право) засвідчує вищий ступінь школи. В ній існувала своєрідна спеціалізація: учні, які готували себе до церковної служби, після катехітичного класу переходили у теологічний; хто прагнув продовжувати освіту за кордоном, навчався переважно у класах філософії та права<sup>2</sup>. До свого переїзду у Литву в школі працювали Андрій Добрянський та Ян Зігровський. На початку XVII ст. школа діяла вже як культурно-освітній центр. При ній відкрилася друкарня, що випускала антикатолицькі памфлети. Був створений осередок літераторів, куди ввійшли Петро Лазарович з Ве-

<sup>1</sup> *Tworek S.* Szkolnictwo kalwińskie w Malopolsce, i jego związki z innymi osrodkami w kraju i za granicą, w XVI—XVII w. — Lublin, 1966. — S. 123.

<sup>2</sup> *Lukaszewicz J.* Historia szkół w Koronie. — T.1. — S. 371.

рушова, диякон місцевого збору, проповідник Ян Кшикавський, студент школи Лука Вандловський (брат Андрія Добрянського), котрий працював тут над перекладом апостольських послань.

У 1611 р. закрилася кальвіністська школа у Красноброді (спочатку — власність родини Лещинських, потім Яна Потоцького, після смерті якого син Станіслав на місці закладу влаштував стайню). Скільки років існувала школа — невідомо, але, ймовірно, тривалий час, бо збереглися імена цілої групи ректорів: насамперед, відомого у XVI ст. філолога, знавця Ціцерона і грецької мови Матвія Белоблоцького, а також Франциска Парула, Якова Мілітіуса, Христофора Якубеша, Мельхіора Россіжа. Ректором краснобродського закладу був і Станіслав Заянчкович (або Заянчковський, син Івана, ректора школи у Верушові), який отримав освіту в Торуні, потім за кордоном (подорожуючи Німеччиною і Голландією разом з Миколою Добрянським, братом Андрія). У 50-х роках Заянчкович став пастором у Ліщинах Житомирського повіту.

До початку XVII ст. діяла школа в Туробині, заснована Андрієм Гуркою (її опікуни — відомі протестантські діячі Ян Козмінчик та Станіслав Гурка). Першим ректором школи був доктор медицини Валентин Госліцій, його 1580 року змінює на посаді Войцех з Каліша (або Каліш), який у цей час повернувся з навчання зі Страсбургу. І хоча у 1588 р. володарем Туробина став католик Ян Замойський, школа залишається ще певний час протестантською. Її останнім ректором був Станіслав Петріцій з Верушова — знавець давньоримської літератури і латини, перекладач творів Катона Старшого. У 1599 р. Петріцій переїздить у Коцьк, де також діяла кальвіністська школа. Відтоді, фактично, відомостей про ректорів чи вчителів туробинського закладу не знаходимо. Щодо школи у Коцьку, яку заснував каштелян радомський Андрій Фірлей, то серед її вчителів найбільш відомі історик Данієль Нейгебан, Войцех Пільцем, Самуель Ліборцен, Мартін Крупалін, Стефан Светлицький<sup>1</sup>.

1593 року відкрилася школа у Крилові (на Побужжі), у приватному місечку Миколи Остророга, який тоді повернувся з Європи, де навчався у Віттенберзі і Страсбурзі (був учнем німецького гуманіста, відомого вченого-пе-

<sup>1</sup> Łukaszewicz J. *Historia szkół w Koronie*. — T.1. — S. 371-372. *Kossowski A. Protestantyzm w Lublinie i w Lubelskiem w XVI—XVII w.* — Lublin, 1933. — S.18.

дагога І.Штурма), потім в Англії, Франції, Італії. В Альтдорфі (Голландія) впродовж року виконував обов'язки ректора університету. В період його ректорування там навчалася група студентів з Малопольщі, зокрема чеський брат Ян Йонас, один із ректорів кальвіністської школи у Вільні. Програма навчального закладу у Крилові, яку розробив Остророг, була побудована на передових європейських засадах і передбачала п'ятикласний курс навчання. Першим ректором школи (її також іноді називали академією) став Матвій Белоблоцький, потім (у 1597, а після перерви — у 1602-1603 роках) Балтазар Крозневицький, відомий кальвіністський освітній діяч, літератор, вчений (у 1598-1601 роках був учнем кількох закордонних університетів, отримавши звання доктора теології, професора права; автор кількох фундаментальних праць з філософії). В 1609 р. ректором школи обирається Ян Музоній, колишній ректор чеськобратської Лешнівської школи. Останнім ректором (з 1611 р.) був відомий уже Балтазар Панкратіус Палятин, також випускник кількох зарубіжних університетів, автор полемічних творів. Існувала школа у Крилові до 1635 р.<sup>1</sup>

Чільне місце серед кальвіністських навчальних закладів України посідала середня школа у Бучаві (Люблінське воєводство). Її заснував 1560 року патрон місцевого збору Андрій Мишковський. Ректором школи у 1566 р. став німецький анабаптист Петро Пулхранін, конректором — Ян Соколовський, викладачем — бакалавр, колишній домашній вчитель у родині Сененських Мартін з Любліна (прізвище не збереглося). Кількість учнів тут доходила до 80 осіб — як шляхетського, так і міщанського стану. Чи не найвідоміший її випускник — соцініанський історик Андрій Любенецький. Бучавська школа була середнього ступеня й гуманітарного профілю. Рішенням Станіслава Верденсія, сеньйора дистрикту руського, вона почала спеціалізуватися на підготовці служителів культу для кальвіністських зборів Малої Польщі. З цією метою Верденсій писав листа Жану Кальвіну і просив його надіслати у Бучаву кількох швейцарських професорів, але у 1569 р. заклад потрапляє під вплив антитринітаріїв<sup>2</sup>.

Значна роль в освітній діяльності кальвіністів належала «дистриктовій» середній школі у Влодаві, власності Лещинських, а згодом Бучаць-

<sup>1</sup> Плусс В. Исторический очерк проникновения и распространения реформации. — С. 221; Tworek S. Szkolnictwo kalwińskie w Małopolsce. — S. 179-181.

<sup>2</sup> Kossowski A. Protestantyzm w Lublinie. — S. 87.

ких. Тут навчалися діти з шляхетських та міщанських родин, чеські брати, лютерани і православні (синод у Влодаві 1630 року спеціально зазначав, що школа повинна служити потребам молоді з «Корони і Литви»). За взірць її програми взято статут Слуцької школи, викладачами були також вчені, які приїжджали сюди з Білорусі та Галичини. (Одним з учителів у 1667-1680 роках став син Андрія Добрянського Ієронім, вихованець Слуцької школи).

Заснований у 1630 р., влодавський заклад через декілька років набув вищого ступеня. У ньому відкрився й дворічний курс семінарії для підготовки теологів і проповідників з місцевого населення. Першим ректором школи був Христофор Пандловський, з 1638 р. — Данієль Зеланіус. У 1642 р. серед конректорів школи зустрічаємо імена Андрія Шавловського та Яна Неморецького, якими опікувався Андрій Венгерський. По завершенню воєнних дій, у 1663 р., діяльність закладу активізується, особливо за часів ректорування Христофора Рожановича. У 1679 р., коли патроном школи став Теофіл Дрогоєвський, її очолив доцент Павло Неморецький. Найпізніша інформація про школу відноситься до 1683 року, коли її патроном стає Ян Оріховський<sup>1</sup>.

Маємо відомості також про кальвіністські школи у Біржах (проіснувала до початку XVII ст.) і Заблудові (заснована Янушом Радзивіллою 1654 року). Серед ректорів у Заблудові залишилися імена Христофора Пандловського і Христофора Країнського; останнім (з 1732 р.) ректором був Самуель Пуслович<sup>2</sup>. У Андрія Венгерського знаходимо також згадку про існування вищої («академічної») школи у містечку Біла на Підляшші, власності Радзивіллів, що 1628 року мала трьох професорів, серед них — Яна Фальковського<sup>3</sup>. За даними Й. Лукашевича, існували кальвіністські заклади на Берестейщині — у Бересті, Водирадах, Семятичах, на Підляшші — в містечку Сідрі, власності Головищинських, потім Воловичів. Кілька разів відкривали реформати школу у Венгрові (перша, заснована у 1565 р., згодом перейшла до сочиніан; така доля, до речі, спіткала школи у Бересті, Туробині, Білій, Дубецьку)<sup>4</sup>. Щодо кальвіністської школи у Кам'янці-Подільському, яка деякий час діяла у володінні Яна Потоцького, то після смерті патрона вона перейшла до єзуїтів<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Tworek S.* Szkolnictwo kalwińskie w Małopolsce. — S. 434-445.

<sup>2</sup> *Lukaszewicz J.* Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie. — Poznań, 1842. — Т. 2. — S. 169-170.

<sup>3</sup> *Węgiński A.* Libri quattuor Slavoniae Reformatae. — Warszawa, 1973. — P. 146.

О.Левицький знаходить згадку й про вищий реформатський заклад в Острозі. Вона особливо цікава у зв'язку з подібністю навчальної програми Острозької академії до програм західноєвропейських протестантських академій. Це привернуло увагу І.Соколова, який спробував простежити спільні риси у діяльності протестантських і православних навчальних закладів. Цю спільність історик вбачав не лише у формі і засобах навчання, а й самому змісті, тематичному спрямуванні навчальних програм, або, як зазначав автор, «у курсі всіх наук (крім державного права і німецької мови, яких не викладали в острозькій школі)». Це також стосується братських православних шкіл: «Вплив протестантської педагогіки і літератури найочевидніше відчутний в устрої трьох шкіл: львівської, віленської та київської», а також «в діяльності луцької греко-слов'янської школи»<sup>3</sup>. Зрештою, у багатьох братських школах викладали православні полемісти, просвітителі, погляди яких були близькими до реформаційних. В Острозькій академії працювали випускники протестантських шкіл; православний осередок Острога підтримував зв'язки з кальвіністськими і социніанськими освітніми центрами Підляшшя і Волині, нововірчими громадами в Лабуні, Острополі, Старокостянтиніві й у самому Острозі.

Окремо зупинимось на кальвіністській школі у Слуцьку, заснованій при магнатському дворі князя Юрія Слуцького. Хоч вона існувала в Білорусі, однак відомо, що її учнями було чимало українців і вихідців з України, а культурний осередок місцевої кальвіністської громади, школи і друкарні тісно співпрацював з острозькими освітніми діячами (тут, наприклад, займався публіцистичною діяльністю священник Андрій Мужилівський, автор творів «Отпис на лист уніатов віленских» та «Антидотум»). Фундатор школи Христофор Радзивілл вперше ввів слов'яно-руську мову в навчальний процес як окремий предмет. Для цього він запросив учителів також з України. Автором статуту Слуцької школи був Андрій Добрянський<sup>4</sup>.

Статут вийшов з друку в 1628 р. Це ґрунтовний шкільний посібник з

<sup>1</sup> *Lukaszewicz J.* Dzieje kościołów... w Litwie — Т. 2. — S. 66, 78.

<sup>2</sup> *Харлампович К.* Западно-русские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к православному, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. — Казань, 1898. — С. 161.

<sup>3</sup> *Соколов И.* Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. — М., 1880. — С. 426-428.

<sup>4</sup> *Daeton D.* Beiträge zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Russland. — Berlin, 1905. — S. 121-128

програмою, навчальним планом, методикою викладання окремих предметів, розробкою позакласних занять. Документ мав гуманістичне спрямування. Слуцька школа відверто заперечувала конфесійну замкнутість, прагнути передусім збагатити учнів світськими знаннями, виховати їх гідними громадянами, майбутніми політиками, вченими. Основну увагу приділяли гуманітарним наукам; математику вважали допоміжним предметом, необхідним у практичному житті людям різних професій, а опанування мовами, переважно латинською і грецькою, — універсальним засобом для оволодіння культурною спадщиною та сучасними науками, формулювання власної думки та вміння її відстоювати. В статуті було підкреслено необхідність переконливо доводити свою думку з актуальних політичних тем. У передмові зазначалося: «У школі прилучаємо не тільки до зовнішніх благ життя, а головним чином до внутрішнього, духовного розвитку... Приходьте ж усі, кому дорога батьківщина, хто правильно оцінює цілеспрямованість своїх вчинків... Розкриті двері, які ведуть до наших грацій і муз, для всіх чесних і щирих людей. Вік, стан, віросповідання не мають для нас жодної різниці. Місце на цих шкільних лавах надається біднякові не менше, ніж Крезу, католикові — не менше, ніж прихильнику реформації»<sup>1</sup>.

Очевидний здобуток навчальних програм кальвіністських шкіл — тематична багатоманітність. Заняття з теології тут, по суті, не домінували над загальноосвітніми предметами. Навчання мало переважно історико-філологічне спрямування. Учні вивчали латинську, польську, грецьку мови (часто єврейську для екзегетичної роботи) і, за прикладом Слуцької школи, — рідну мову. Подекуди в школах звучала «удосконалена народна мова, якою учні складали пісні, невеличкі гімни, сатиричні твори, розігрували театральні діалоги»<sup>2</sup>. Вагоме місце у програмах належало філософії, історії, риторичі, поетиці, етиці й державному праву. В реформатських закладах викладали і природничі науки (натурфілософію), що було важливою прикметою Нового часу, коли великі географічні та наукові відкриття, успіхи у виробництві, військовій справі вимагали від людини технічних і природничих знань. Протестантська школа прагнула йти в ногу з часом.

І ще одна особливість вирізняла протестантські школи — запровадження фізичного виховання та високої дисципліни. Кальвіністи, наприклад,

<sup>1</sup> Цит. за: Антология педагогической мысли Белорусской ССР. — Мн., 1986. — С. 94-95.

<sup>2</sup> *Lukaszewicz J.* Dzieje kościołów... w Litwie. — Т. 2. — S. 182.

розробили численні настанови про те, як вести здоровий спосіб життя, правильно вживати їжу і різні напої, а також уклали посібники з гімнастики і легкої атлетики. В одному з трактатів Еразма Глічнера розписаний справжній кодекс здорового фізичного і духовного життя людини.

У статуті Слуцької школи (з ним Андрій Добрянський виступив на синоді 1629 року у Вільні; присутні оцінили програму автора як таку, що виховує у людини «глибоке розуміння життя та його вищих інтересів»<sup>1</sup>) також зустрічаємо чимало подібних настанов. Наприклад: «Згідно з Цицероном, ми повинні так користуватися гумором та іграми, як сном і відпочинком, тобто помірковано. Тільки за цієї умови вільний від праці час принесе користь і задоволення. Слуцька школа у питаннях відпочинку та ігор дотримується двох правил: по-перше, час відпочинку повинен бути точним і впорядкованим, по-друге, відпочинок повинен бути високоморальним і гідним... Наказуємо утримуватися від всякого роду непристойних вчинків і прагнути до стриманості і шляхетності у змаганнях, щоб розум відпочивав, а тіло ставало міцним, щоб було живе бажання вчитися і розвиватися. Учням необхідно підбирати ігри цікаві та повчальні: попадати у ціль на ристалищах, скакати, споруджувати фортеці, формувати військо, призначати сотників і полководців... Все це виправдовує себе як корисне і приємне. Учнів потрібно виводити за місто; там вони зачаровуються садами і полями, збирають рослини, дізнаються про їх назви, вивчають їх, розподіляють за видами»<sup>2</sup>. Наведений уривок засвідчує, наскільки далекою була Слуцька школа від схоластичної методи навчання. Вона будувалася на передових, новаторських принципах, випереджаючи не тільки чимало інших навчальних закладів, а й сам дух епохи.

Не випадково протестантські школи були в пошані серед шляхтичів усіх польсько-литовських земель. Все більше українських і білоруських юнаків переходило до них із католицьких шкіл. Деякі русини самі ставали викладачами, і не тільки руської мови, а й різних наук<sup>3</sup>. Поширеною була також практика виховання юнаків із шляхетських сімей при домівках протестантських вельмож, де молодь здобувала освіту й водночас готувалася до майбутньої суспільної діяльності. Так, митрополит київський Іов Борець-

<sup>1</sup> Polski Słownik Biograficzny (далі PSB). — Kraków, 1939. — Т. 5. — S. 264-265.

<sup>2</sup> Цит. за: Антология педагогической мысли. — С. 99

<sup>3</sup> Соколов И. Отношение протестантизма к России. — С. 423.



кий, в миру маючи дружину і двох синів, старшого з них — Степана — з товаришем, молодим запорожцем Михайлом Білашом, у 1629 р. віддав для виховання на двір князя Христофора Радзивілла, щоб вони «під княжим оком і крилом» могли навчитися усього необхідного для світської кар'єри<sup>1</sup>.

Окремо слід згадати про кальвіністські заклади у Закарпатті та, передусім, про вищу школу у Шарош-Потоці. Спочатку це був лютеранський навчальний осередок, однак після шлюбу князя Георгія Ракоці з дочкою потокського володаря, школа у 1617 р. переходить до кальвіністів, які прагнули створити на її основі академію. Найбільших успіхів зазнав заклад у період діяльності тут Яна Амоса Коменського. Після переїзду у Шарош-Поток, чеський педагог домігся від княгині відкриття при школі кількох обладнаних лабораторій (природничої та технічної), великої бібліотеки, друкарні, сцени для постановки спектаклів силами учнів і викладачів. Коменський сам брав у них участь і писав п'єси для шкільного театру, сценарії вечорів і свят. У шкільній друкарні видав серію підручників та методичних розробок з реформи навчального і виховного процесів.

Серед останніх — шкільний статут «Закони добре організованої школи» (1653). У ньому Коменський розкриває ідею побудови пансофічних шкіл — універсальних освітніх закладів, де молодь опануватиме найрізноманітніші знання, отримуватиме гармонійний духовний і фізичний розвиток. Школу планував семикласну. У перших трьох класах учні мали вивчати граматику, риторику, арифметику, мови, у четвертому — філософію, п'ятому — логіку, шостому — політику, сьомому — теологію. При цьому обов'язковою була мистецька освіта (поезія, музика, малювання), залучення учнів до художньої самодіяльності та фізичної праці, різноманітні екскурсії та спортивні змагання. «Закони добре організованої школи» визначали місце і час занять, методи викладання та проведення іспитів, обов'язки викладачів і правила поведінки учнів, передбачали організацію самоврядування, відкриття гуртожитків тощо. Незвичними для XVII ст. були погляди Коменського щодо демократичних принципів побудови внутрішнього життя школи. Вона у цілому та її окремі класи уявлялися чеському педагогові як міні-республіки на зразок античних, «зі своїм сенатом, консулом і

<sup>1</sup> Археографический сб́рник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. — Вильно, 1870. — Т. 7. — № 61.

претором»<sup>1</sup>. На жаль, події Визвольної війни, зміна політичної та релігійної ситуації у Трансільванії після смерті Георгія Ракоці I перешкодили Коменському здійснити свої реформаторські задуми. У Шарош-Потоці він встиг налагодити роботу тільки перших трьох класів.

Социніанські школи в Україні були не менш численними, ніж кальвіністські і також мали високий науковий рівень. За словами К.Харламповича, «із 150 социніанських польсько-руських громад рідко яка не мала своєї школи і рідко яка не була керована освіченішими пасторами, котрі пройшли закордонні університети»<sup>2</sup>. На думку А.Савича, навіть ті школи, що «були у Коронній Польщі, правили за освітнє вогнище й для руської молоді; отакі, наприклад, як Любартівська школа, що її заснував люблінський воевода Микола Фірлей, і Люблінська школа, де навчалося багато української молоді»<sup>3</sup>.

Найвідомішою социніанською школою вважається Раківська. Заснована у 1602 р., вона мала вищий ступінь. Рівень навчання був таким високим (протягом 36 років тут працювало 18 ректорів), що це дало підстави називати школу академією, «Сарматськими Афінами». Кількість учнів у Ракові сягала у деякі роки тисячі осіб. Значний відсоток становили українці й вихідці з України. У школі навчались діти Чапличів-Шпановських, Немиричів, Любенецьких, Войнаровських, Гойських, Арцішевських, Суходольських та ін. За традицією, перше місце тут посідали гуманітарні дисципліни. Латинську мову вчили за підручником вченого Матуріна Кордьєра і книгами Яна Амоса Коменського, польську — за граматикою Петра Статоріуса-Стоїнського. Головну увагу приділяли не стільки її граматичним тонкощам, скільки практичному вживанню, читанню, письму, живій мові<sup>4</sup>, вмінню користуватися нею у буденному і суспільному бутті. Загалом, вся програма Раківської школи була спрямована не на схоластичне оволодіння учнів певною сумою знань, а на виховання майбутніх діячів громадського, передусім, політичного життя (тому, до речі, неабияке місце у навчальній програмі відводили правничим наукам), носіїв передових західноєвропейських культурних традицій.

Це, в свою чергу, вимагало широкої обізнаності учнів з філософією та

<sup>1</sup> Ян Амос Коменский. Избранные педагогические сочинения. — М., 1939. — Т. 1. — С. 33.

<sup>2</sup> Харлампович К. Западно-русские православные школы. — С.162.

<sup>3</sup> Савич А. Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI-XVII в. — К., 1929. — С. 57.

<sup>4</sup> Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. — С. 106.

етикою. Вивчення цих предметів було зумовлене особливостями самого соцініанства, яке переносило центр теологічних проблем у філософсько-етичну площину, розвивало людинознавчу проблематику, висувало актуальні соціальні питання. Тому цілком закономірна поява у навчальному процесі Раківської школи етичного курсу Яна Крелля «Першооснови етики», побудованого на Арістотелевій «Нікомаховій етиці», що наприкінці XVI ст. стала популярною у навчальних закладах Європи і розглядалася як засіб позбавлення цієї науки опіки церкви<sup>1</sup>. Крелль, будуючи курс на домінації світських моральних принципів, запропонував гуманістичне розуміння етики, надаючи їй практичнішого, суспільного значення, далекого від середньовічної моральної аскези.

На таку ж широту претендувало у Раківській школі й викладання правових дисциплін, які тісно пов'язували з практикою політичного життя і знанням вітчизняної історії. Учням пропонували найпередовіші на той час твори ранньобуржуазних теоретиків держави і права Гуго Гроція, Юста Ліпсія, Жана Бодена, Нікколо Макіавеллі.

І ще одна суттєва деталь — у Раківській школі запровадили, так би мовити, уроки трудового виховання. Кожен учень, незалежно від стану і родинних зв'язків, мусив оволодіти конкретним ремеслом, залучитись до фізичної праці.

Після нагального закриття Раківської школи у 1638 р. (через протидію католицької церкви і на основі судового вироку), соцініани переносять шкільну діяльність в Україну, насамперед на Волинь. Тут ще 1614 року у містечку Киселині діяв соцініанський навчальний заклад, до якого з Ракова переїхали основні викладацькі сили: Матвій Твердохліб, Якуб Риневич-Гужановський (відомий під прізвиськом Трембіцький), Лука Рупньовський. Ректором школи в Киселині, що, як писав Станіслав Любенецький, «постала з руїн Раківської школи»<sup>2</sup>, був волинський шляхтич Євстахій Кисіль, відомий письменник-полеміст. Цю посаду обіймали також Петро Стегман, Теодор Симоніс, Людвіг Голайзен, Ян Козміус<sup>3</sup>. Киселинська школа намагалася продовжувати гуманістичні

<sup>1</sup> Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. — К., 1990. — С. 108.

<sup>2</sup> *Lubieniecki St. Historia Reformationis Polonicae.* — Warszawa, 1971. — P. 277.

<sup>3</sup> Там само. — P. 277, 278.

традиції Раківської. Сюди приймали учнів, незалежно від їхнього походження, адже, читаємо у трибунальському рішенні 1644 року про закриття школи, вона «млодзь розного стану... наукою блудною» заражала<sup>1</sup>.

Відома також социніанська школа у Берізку, де під ректоруванням Луки Рупньовського було відкрито філософське відділення Раківської академії. Добру славу на початку XVII ст. заслужила школа у Гощі, власності київського каштеляна Гаврила Гойського. Вчителями у ній були Теофіл Молітор, Данило Дуроссіус, Войтех Коперіус і доктор медицини Соломон Палюдіус. Школа проіснувала до 1639 р. Цікава деталь: відомий у Росії старець Варлаам у творі «Извѣтъ», описуючи юнацькі роки майбутнього московського царя Лжедмитрія I (Григорія Отреп'єва), згадує, що той навчався у Гощі. Сьогодні цей факт остаточно доведено. Сам Варлаам і ченець Місайл Повадін у 1602 р. приїхали з Отреп'євим, який видавав себе за Дмитра — сина Івана Грозного, у Києво-Печерську лавру, а згодом — до Острога, де самозванець «набував книжної мудрості». Однак тут він потрапив під вплив социніанської пропаганди і невдовзі «съехал в Гощею в город к пану Госкому (*Гойському* — Авт.), да в Гоць иноческое платіе с себя скинул и учинился мирянином и учал в Гоць учитися в школъ по-латински, и польски, и лютеранской грамоть...»<sup>2</sup>. Навчаючись тут, Лжедмитрій заручився підтримкою социніанських патронів, і деякі з них взяли безпосередню участь в історичній авантюрі (відомій як Велика смута), поїхавши разом з Отреп'євим до Москви<sup>3</sup>. У цьому «аріанському посольстві» знаходимо українців з Волині — Миколу і Стефана Ростків<sup>4</sup>.

Випадок з Лжедмитрієм привертає увагу, зокрема, практикою переходів учнів з одного навчального закладу в інший, котра була типовою на теренах України зазначеного періоду. При цьому чуже конфесійне спрямування того чи іншого закладу не вважалося суттєвою перешкодою, коли йшлося про здобуття кращої освіти. Так, у Віленській єзуїтській академії у 1578 р. навчалася близько 700 учнів, з них — третина протестантів<sup>5</sup>. До социніанської школи у Гощу віддає свого сина службовий шляхтич князів Ос-

<sup>1</sup> Архив ЮЗР. — 1883. — Ч. 1. — Т. 6. — С. 795.

<sup>2</sup> Цит. за: *Мицько І.З.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія. К., 1990. — С. 48.

<sup>3</sup> *Kossowski A.* Protestantyzm w Lublinie. — S. 108-111.

<sup>4</sup> *Липинський В.* Аріанський соймик в Киселині на Волині в маю 1638 р.// ЗНТШ. 1910. Т. 96. — С. 50-51.

<sup>5</sup> *Tazbir J.* Święci gresznicy i kacerze. — S. 120.

трозьких Микола Зоря<sup>1</sup>. Протестантських педагогів запрошують до православних шкіл. Досить відомий факт 1634 року, коли у цьому звинувачують префекта Києво-Могилянського колеґіуму Сильвестра Косіва. В социніанських школах працювали письменники і вчені, які не належали до протестантського визнання. Наприклад, видатний польський поет Себастьян Кльонович, який був зв'язаний з освітнім колом социніан у Любліні, викладав у Левартівській школі.

Взагалі у социніанських школах навчались шляхтичі й міщани з багатьох сусідніх земель. Слава про них сягала навіть європейських країн. Серед учнів шкіл були німці, поляки, чехи, угорці, італійці, волохи, французи, голландці. Адже, як зазначав О.Левицький, ніхто не зробив так багато для освіти у XVI і XVII ст., як саме социніани, «в жодному віросповіданні не було стільки вчених сеньйорів або пасторів і таких взірцевих учителів»<sup>2</sup>.

Популярністю користувалась також социніанська школа у Хмельнику (на Поділлі), що її заснували наприкінці XVI ст. брати Микола та Самуель Олесницькі. Її підтримували патрони Микола Малецький і Симон Хребтович (родич Юрія Немирича). Першим ректором став Християн Франкен, автор відомих полемічних творів. Після його еміґрації цю посаду обійняв Войцех Каліш, протестантський діяч і літератор-полеміст, який згодом переїхав у Левартів. Після Каліша у Хмельнику працювали Самуель Вольф, Станіслав Петріцій та вчений, автор социніанського катехізису, складеного для потреб одновірців на Поділлі, Єжи Шоман<sup>3</sup>.

Щодо елементарних шкіл польських братів в Україні, то їх мережа тут була особливо великою: до початку XVII ст. найбільші з них існували у Венгрові, Бересті, Бучаві, Белжицях, Семятичах, Сідрі, а до середини XVII ст. — у Сміглах, Білій, Сандичах, Бабині, Ямні, Суражі, Кострові, Черняхові, Ушомирах (зрештою, майже в усіх маєтках Немиричів) та ін.

Отже, шкільна освіта протестантських осередків ґрунтувалася на передовій західноєвропейській науці. Водночас вони прагнули використати на-

<sup>1</sup> Яковенко Н. Нові джерела до історії Острозької школи — першого учбового закладу вищого типу у східних слов'ян // Прогресивна суспільно-політична думка в боротьбі проти феодальної реакції та католицько-уніатської експансії на Україні: Тези ... конф. — Львів, 1988. — С. 41.

<sup>2</sup> Левицький О. Социнианство в Польше й Юго-Западной Руси. — Кн. 6. — С. 412.

<sup>3</sup> Подольск. Епарх. Ведомости. — 1869. — № 10. — С. 424-426.

ціональні традиції народів польсько-литовської держави. І не лише у шкільній, а в усій культурно-освітній практиці.

Протестанти наприкінці XVI ст. розгорнули активну видавничу діяльність. Друкували найрізноманітнішу літературу (навіть католицьку і православну), яку розповсюджували у багатьох містах Речі Посполитої та сусідніх державах. Найбільші протестантські друкарні існували у Вільні (тут налічувалося вісім кальвіністських друкарень), Пінчуві (де замовлення кальвіністів виконував широкознаний друкар Данило з Ленчиць), Бересті (сюди Микола Радзивілл Чорний запросив краківського друкаря Бернарда Воевудку), Несвіжі (заснована трьома братами Кавечинськими), Лоську (тут працював Іван Карцан з Величок), Кейданах, Ракові, Сейнах, Слуцьку, Лешні, Любечі, Заславлі, Лозках, Ошмянах, Баранові, Шамотулах. Крім друкарень при школах і зборах було чимало орендованих або приватних протестантських друкарень. Їх продукція неодмінно потрапляла на українські землі. «В початках друкарства... Україна та Білорусь зв'язані державною приналежністю... й тісними культурними взаєминами, особливо спільністю тодішньої книжної мови українсько-білоруської..., тому натурально провадили й книжний друк спільними силами — однаково на території України й Білорусі»<sup>1</sup>. Відомо, що перші українські книги друкували на білоруській території (наприклад, *Учительне Євангеліє у Заблудові*). Білоруський кальвініст Андрій Римша у 1581 році в Острозькій друкарні випустив свою невеличку «Хронологію которого ся мѣсяца што за старых вѣков дѣло короткое описание». Загалом, за підрахунками І.Буковського, у 70-90-х роках XVI ст. протестантських друкарень у польсько-литовській державі існувало набагато більше, ніж католицьких (лише кальвіністських налічувалось 57). І хоча, скажімо, соцініанських друкарень було значно менше, вони могли позмагатися з кальвіністськими за кількістю своїх видань. Так, у Раківській друкарні (заснована 1574 року; тут працювали відомі у Малопольщі та Україні друкарі Олексій Родецький та Себастьян Стернацький) впродовж 1602-1638 років побачило світ 240 видань<sup>2</sup>. Зусиллями соцініан опубліковано православні полемічні твори, зокрема, «Апокрисис» Христофора Філалета

<sup>1</sup> Лотоцький О. Українське друковане слово // Українська культура. — С. 99.

<sup>2</sup> Tazbir J. Bracia Polscy na wygnaniu. Studia z dziejów emigracji arianskiej. — Warszawa, 1977. — S. 15.

(Краків, 1597-1598) та «Ектезис» (там же, 1597, підготовлений в Острозькій академії).

В українських етнічних землях також були протестантські друкарні. Це, передусім, Берестейська, Лашівська, Венгровська і Панівецька. У Лашеві видавали праці Христофор Країнський («Постилла», 1611) і Христофор Пандловський (трактат «Колумб», 1630). У Венгрові (друкарню заснував Ян Кішка) — Петро Гонезій, Мартін Чехович, Христофор Шишковський та ін. У Бересті, де відкриття першої нововірчої друкарні датовано 1552 роком, у другій половині XVI ст. побачило світ понад 40 видань. Це — протестантські біблійні та полемічні твори, праці з юриспруденції та історії, поетичні збірки й енциклопедії. Один з перших польськомовних полемічних творів, спрямованих проти католицизму, — відповідь на лист папського нунція Алоїза Ліппомано, яку написав королівський секретар Ян Мончинський і переклав Миколай Рей, — також побачив світ у Бересті (1559). З протестантських авторів, які друкували тут свої твори, особливо відомий вїйт з Мельника (що на Підляшші), кальвіністський поет, композитор, перекладач (з 1570 р. успадковує Берестейську друкарню) Кіпріян Базилік. Його перу належить памфлет на захист Яна Лаского, де описано життя видатного реформатора та його діяльність («Історія про жорстоке переслідування церкви», 1567). У Бересті вийшли й основні перекладні твори Базиліка («Історія про життя Сканденберга», 1569; «Історія діянь Атилли», 1574) та п'ять авторських поетичних збірок. Друкували твори у Бересті Ян Фальконій, Симон Жак, Станіслав Судровський, Бернард Воевудка, Ян Заремба.

Подією культурного життя в Речі Посполитій став вихід у Бересті 1563 року польського перекладу Біблії (відомої як Радзивіллової, від імені її фундатора Миколи Радзивілла Чорного, або Берестейської, від місця друку, або просто кальвіністської). Його здійснювали запрошені Радзивіллою найосвіченіші теологи, літератори, вчені. Переклад Старого Завіту з гебрійського взірця, Нового — з грецького вирізнявся особливою чистотою польської мови. І хоча Біблія містила помітні кальвіністські «відхилення» (а у примітках до неї — навіть антитринітарні; авторство їх, як доведено, належить Симону Будному), вона відразу стала популярною в Україні. Крім цього, Біблія була взірцем книгодрукування (мала розкішно оформлену титульну сторінку, на звороті якої зображено герб

Радзивіллів та вміщено вірші Кіпріяна Базилика з посвятою королю Сигізмунду-Августу; її видання обійшлося у 10 тис. злотих — на той час сума величезна).

У друкарні (друкар — Лаврентій-Василь Малахович), заснованій на початку XVII ст. у Панівцях, публікував свої праці Ян Зігровський (1574-1624), уродженець Верушова, магістр філософії Краківського університету. Це, передусім, польськомовний памфлет «Гонець католика реформованого» з критикою католицького вчення і його порівняннями з протестантизмом. Памфлет присвячений Янові Потоцькому, опублікований у 1608 році. Через рік тут вийшов великий польськомовний памфлет Зігровського «Епіхірема», зміст якого полягав в аргументації істинності протестантської віри, вищості євангельських пасторів над католицькими та у переліку основних вад церковного вчення. Латинською мовою надрукований у Панівцях памфлет Зігровського «Тези на антитези...Р.Белларміно»(1609 р.), присвячений Миколі Потоцькому. Твір містив 70 тез, спрямованих проти культу поклоніння святим. У памфлеті знаходимо і перший віршований твір Андрія Добрянського, опублікований під прізвиськом Вандловський. Цього ж року Ян Зігровський видав свою польськомовну працю «Тобіан, або побожні роздуми і молитви», у 1611 р. — найвідоміший твір, полемічний трактат «Папопомпе», спрямований проти католицького вчення про апостольське походження влади папи римського. Великий за обсягом (280 с.), твір містить також полемічну відповідь Зігровського на твір католика Я.Пауліна, епіграму на єзуїтів, підписану І.Швииковським, а також латинсько- та польськомовні вірші ректора Панівецької школи Б.Панкратіуса Палятіна, педагогів П.Бучацького, Я.Кшикавського, Я.Маюса, С.Пецеля, Я.Пецеля-Мілітіуса, студентів Л.Вандловського та І.Ранізовського. Супроводжується праця передмовою, де Зігровський звертається до протестантських діячів Я.Хоцімовського, Ф.Єзерського, Х.Країнського та Ф.Станкара.

У Панівецькій друкарні побачили світ деякі праці інших кальвіністських авторів: у 1609 р. виходить твір Павла Гіловського «Коротка розповідь про спосіб спокуси церкви християнської», присвячений Хр.Сененському (з віршом Яна Зігровського і зверненням до читача); у 1609 р. — невеличка брошура Яна Хоцімовського «Коротка дискусія про грамоту царя Костянтина» (також польською мовою), де викривається не-



законність претензій папського престолу на політичну владу (у передмові автор зазначає, що при написанні твору звернувся до поглядів видатного італійського гуманіста Лоренци Валли). У Панівцях у 1608 р. видана також невеличка латиномовна поетична брошура ректора школи Балтазара Палатина<sup>1</sup>.

Плідною виявилась видавнича діяльність на теренах України й Яна Амоса Коменського. Впродовж чотирьох років йому вдається налагодити у Шарош-Потоці друкарню при кальвіністській школі та опублікувати тут більшість праць, написаних на Закарпатті. Крім уже згаданого статуту «Закони добре організованої школи» (мав вигляд ґрунтового навчального посібника з намальованими автором схемами), у Шарош-Потоці вийшли з друку латинсько- та чеськомовні твори Коменського «Школа-гра», «Про культуру здібностей», методичний посібник з бібліографії, доповнення до виданих раніше у Лешні праць «Вестибюль» та «Відкриті двері мов», а також п'єси, написані для шкільного театру (1653-1654). Готувався до друку у Закарпатті й написаний Коменським у Шарош-Потоці перший ілюстрований підручник «Світ у малюнках». Однак чеському педагогові не вдалося знайти граверів для ілюстрацій і здійснити задумане. (Праця вийшла 1657 року у Нюрнберзі; через декілька років була передрукована у багатьох країнах Європи).

У XVI-XVII ст. в Україні працювали також так звані пересувні друкарні: ті, що належали шляхтичам чи магнатам — протестантським патронам і час від часу відкривались у їхніх маєтках (наприклад, у Тарнавських, Гербутів, Радзивіллів, Ходкевичів<sup>2</sup>). Одна з приватних друкарень належала соцініанину Василю Тяпинському в Хорошеві. Тяпинський відомий як автор першого друкованого перекладу Євангелія слов'яно-руською мовою. На думку Дм. Антоновича, «коли шукати початків друкарського мистецтва на Україні між пам'ятками, що дійшли до нашого часу, то найкраще було б базуватися на Євангелії Василя Тяпинського... це видання продиктоване українською свідомістю, українським патріотизмом, гуманістичними ідеями, друковане по-слов'янськи і з рівнобіжним українським перекладом, от-

<sup>1</sup> Запаско Я., Ісаєвич Я. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. — Львів, 1981. — Кн. 1. — С. 35.

<sup>2</sup> Krasieński W. Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce. — Warszawa, 1904. — Т. 2. — С. 247.

же, цілковито, і змістом, і формою, видання українське. І, зрозуміло, Тяпинський — коли не перший об'єктивно, то перший між відомими нам діячами подвижник українського друкованого слова»<sup>1</sup>.

Відтвори повну картину видавничої діяльності протестантів дуже складно, бо її продукцію масово знищували. Відомо й те, що 1621 року у Речі Посполитій вводиться жорстока цензура. Не лише друкування, а й збереження дисидентських книг забороняли під страхом анафема (відлучення від церкви і прокляття) та судового вироку. Навіть твори, в яких містились хоч якісь опосередковані натяки на зловживання католицької церкви, підлягали спаленню. Цієї ж участі зазнала вся література, навіть нерелігійна, що виходила з нововірчих друкарень.

Протестанти активно друкували й світську літературу. Цей аспект іноді упускають при аналізі історії конфесії. Але саме у протестантських друкарнях у другій половині XVI — першій третині XVII ст. з'являлися праці західноєвропейських мислителів, учених, твори античних письменників, філософів, а також підручники з різних галузей гуманітарних та природничо-наукових знань. Причому видання іноземних, часто й місцевих авторів не просто перевидавали; їх перекладали і навіть доповнювали та коментували видавці-протестанти. Ці переклади здійснювали всіма мовами, вживаними у Речі Посполитій, передусім польською (тобто державною) і латинською (нею володіла соціальна та інтелектуальна еліта).

Навіть побіжний огляд підбору і змісту цих творів засвідчує гуманістичне, подекуди вільнодумне спрямування протестантського книгодрукарства. Це, насамперед, твори передових мислителів Європи, авторів, яких забороняла католицька церква. У Речі Посполитій у 1585 р. зусиллями кальвіністських видавців з'явився польський переклад твору Еразма Роттердамського «Лицарство християнське і життя духовне», де піддано гострій критиці суспільні звичаї та мораль феодальної церкви. Ян Карцан у Віленській друкарні у 1599 р. видає широко відому в Східній Європі працю Беняша Будного «Короткі і ясні повісті, які називаються Апофегмати» — збірник морально-дидактичних оповідань з життя античних і середньовічних мислителів (1614 року перевиданий у друкарні Петра Кміти в Любчі). Декілька разів перевидавали твори Іосифа Флавія («Історія

<sup>1</sup> Антонович Дм. Автори, друкарі, меценати // Українська культура. — С. 130-131.

іудейської війни»), Ціцерона («Про обов'язки», «Про старість», «Про дружбу»). Крім творів античних авторів (Горація, Ювенала, Тіта Лівія, Лукреція Кара, Лукіана, Плутарха, Софокла, Тацита та ін.), друкували праці сучасників: Яна Амоса Коменського, Андрія Волана, Фауста Социна, Яна Лаского. На основі численної продукції протестантських друкарень у найбільших нововірчих церквах і маєтках патронів створювали бібліотеки. За дорученням Миколи Радзивілла Рудого у Біржах складають каталог реформатського архіву, що започатковує археографічну справу в протестантському середовищі Речі Посполитої.

Серед наукових видань протестантських друкарень знаходимо, наприклад, відомості про твір антитринітарія Іоанна Гаслера, де досліджено астрономічні аномалії, а також його працю, присвячену боротьбі з інфекційними захворюваннями. Видання наукових творів також було важливим здобутком протестантського книгодрукування, оскільки і сама наука тоді розвивалась у гострій боротьбі з церквою. Кожен факт пропаганди наукових знань мав, безперечно, прогресивне значення. Показове, зокрема, видання твору італійського вченого Вергілія Полідора «Про винахідників речей». Це — своєрідна енциклопедія знань того часу. Матеріал систематизований в алфавітному порядку. Твір ознайомлює читача з найрізноманітнішими відомостями: як зароджувались ті чи інші ремесла, землеробство, скотарство; коли і чому виникають міста, як споруджуються будинки; як формуються звичаї та обряди, створюються науки й мистецтва, книги і бібліотеки тощо. Видавець і перекладач твору Ян Протасевич додав приклади з життя Речі Посполитої, зробивши цю працю ще цікавішою для місцевого читача.

Протестантські твори знаходили адресатів не тільки в реформаційному середовищі. Наприклад, православні шляхтичі з Волині Д. та В.Ощовські у своїй бібліотеці мали твори С.Будного, М.Рея, Берестейську Біблію<sup>1</sup>; навіть у львівського слуги — українця Івана Борика — чотири з п'яти книжок були протестантських авторів (німецького педагога Р.Лоріхіуса, М.Кровицького та П. Гіловського)<sup>2</sup>. Багато протестантських видань мала Острозька бібліотека, а в деяких творах, опублікованих в Острозі, помітний вплив протестантської літератури. Наприклад, прототипом для титульного

<sup>1</sup> Мицько І.З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія. — С. 12.

<sup>2</sup> Исаевич Я.Д. Круг читательских интересов населения Украины в XVI-XVII вв. // Федоровские чтения. 1976. — М., 1978. — С. 68.

аркуша острозького Нового Завіту стала рамка з Лютерових перекладів «Книги повчань Сірахових» (Віттенберг, 1563) та «Притч Соломонових» (там же, 1535), а виливна прикраса у вигляді маскарона взята з твору Павла Гжеґожа «Про правдиву смерть, воскресіння і вічне життя». Картуш до герба в Острозькій Біблії скопійовано з картуша у Берестейській Біблії. При підготовці покажчика до Нового Завіту використовувались покажчики до перекладу Нового Завіту Мартіна Чеховича. Особливо популярними в Острозі були твори Симона Будного<sup>1</sup>.

Видавнича діяльність протестантів засвідчує безперечний внесок конфесії у налагодження і розгортання книговидавничої справи на теренах польсько-литовської держави. Причому передовою за характером і змістом: вона була спрямована на залучення населення східних теренів Речі Посполитої до надбань європейської культури і науки. Ця діяльність мала значення і для духовного життя України. У той час, коли православне середовище накопичувало сили для літературного процесу, широкої ідейної полеміки з католицькою партією, протестантські церкви, по суті, вже відкрито протидіяли католицькій пропаганді через друковане слово. Формуючи елементи гуманістичної культури, закладаючи основи також і світського літературного процесу, вони створювали сприятливі умови для становлення української літератури, національного прозового і поетичного слова.

Найкрасномовнішим свідченням культурного значення протестантської видавничої та перекладацької практики стало її звернення до мовної традиції православного населення польсько-литовської держави. Йдеться, насамперед, про спроби впровадження протестантськими авторами слов'яно-руської мови при перекладі біблійної літератури. Ця діяльність відповідала висхідним принципам протестантизму в його прагненні залучити якомога більшу кількість людей до читання і дослідження Біблії, тому вважалася чи не найголовнішим завданням нововірчих осередків і в Україні.

Своєрідним наближенням до реалізації цього завдання можна вважати вихід Радзивіллової Біблії (польською мовою володіла більшість населення Речі Посполитої). У такому ж контексті потрібно оцінювати взагалі всю протестантську літературу — і суто теологічну, і наукову, і світську, що

<sup>1</sup> Мицько І.З. Вказ. праця. — С.24–25.

друкувалася польською. «Застосування польської мови не завжди зв'язане з полонізацією... часто упускають з вигляду ту обставину, що характерною для епохи феодалізму загальною закономірністю було застосування не своєї, а чужої мови як письмово-літературної... Православні українські та білоруські автори нерідко використовували польську і латинську мову, даючи відсіч католицькій пропаганді»<sup>1</sup>. Достатньо згадати, що перше видання систематизованого викладу православного віровчення, котре здійснив реформатор церкви Петро Могила, побачило світ саме польською. Чимало православних творів XVII-XVIII ст. також писали польською і латинською мовами, які були загальноприйнятими у православних навчальних закладах, православній книговидавничій і культурно-освітній діяльності.

Водночас упродовж XVI-XVII ст. відбувався процес удосконалення та диференціації східнослов'янських мов. Спостерігалась тенденція до розширення сфер використання елементів української літературної мови. Розвиткові цього процесу значною мірою сприяла перекладацька діяльність протестантів. Саме в їхньому середовищі здійснюються перші спроби застосування слов'яно-руської мови у літературно-видавничому процесі.

1562 року у Несвіжі побачили світ руськомовні «Катехізис» Симона Будного (виданий за участю Матвія Кавечинського і Лаврентія Кришковського) та полемічний твір Будного «Оправданне грішного чоловіка перед Богом». Остання праця втрачена і відома лише із жвавої літературної полеміки, яку проводили у 60-80-х роках XVI ст. антитринітарії. На думку деяких дослідників, Будний мав ще якісь руськомовні праці. Зрештою, автор сам згадує у невеличкому списку, вміщеному у «Катехізисі» свій твір «Про святе хрещення і вечерю сина Божого», написаний «у мові руській».

Звернімося до «Катехізису», в якому спостерігаємо поєднання конфесійного і культурного начал. Так, з одного боку, це суто протестантське видання, покликане переконати православного читача в істинності нової віри. З іншого боку, твір є пам'яткою слов'яно-гуманістичного руху, спрямованого на розвиток національної мови.

На думку видавців «Катехізису», простий виклад основ християнського вчення допоможе потенційному читачеві краще зрозуміти догматичні

---

<sup>1</sup> *Исаевич Я.Д.* Украинско-польские связи в истории книгопечатания (1574-1648 гг.) // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. — М., 1976. — С. 197.

особливості протестантизму. Вже у присвяті твору, який адресується си-  
нам князів Радзивіллів, Будний запевняє: Бог завжди виявляє милості до  
людини, одна з головних Його милостей — відкриття істинної віри. «Че-  
резъ Духа св. и светлость Евангелія Сына Своего, Отець Оный всего миро-  
сердья учинити рачиль, же намъ оную выполъненную вечную обетницу  
Христа Пана, которую намъ былъ сатанъ въ пропасти Римского и Гречес-  
кого Вавилона, затливъ слово его святое, нарушилъ, и тайны посквернилъ,  
знову праве объяснить, а яко пальцемъ оказати, а насъ съ тое Содомы Ан-  
тихристовой вырввати, опять знову ву истинному Збавителю притегнути  
рачилъ, которого тутъ въ тыхъ малыхъ новое кузни книгахъ, онимъ слав-  
нымъ здавна далеко росъширеннымъ словенскимъ языкомъ суть нако-  
ротце написаны права»<sup>1</sup>.

Акцентуючи на віросповідному значенні праці, видавці «Катехізису»  
водночас прагнули зацікавити читача й іншими цінностями. У передмові до  
твору йдеться про необхідність учення, освіти, без яких неможливе ні  
спасіння, ні осмислене життя людини. Особливо почесна мета накопичення  
знань, набуття освіти, на їхню думку, — це піклування про рідну мову. Звер-  
таючись до молодих читачів, Симон Будний підкреслює: «...абыся ваши  
княжацкіе милости не только въ чужеземскихъ языцехъ кохали, але быся  
тежь... и того здавна славного языка словенского розмиловати и онимъ ся  
бавити рачили. Слушная бо рчь есть, абы... того народу языкъ миловати ра-  
чили, въ которомъ давъные предъки... славне преднеишіе преложенства не-  
суть». Твір не тільки запрошує до наук і «замилування» рідною мовою, а й  
переконає у необхідності гідного життя, життя на користь батьківщини,  
щоб «всімъ иншимъ добрый взоръ и прикладъ давати»<sup>2</sup>.

Піклуванням про рідну руську мову, занедбану суспільством, спричи-  
нена поява незавершеного перекладу Євангелія (були перекладені Єван-  
гелія від Матвія, Марка і початок Євангелія від Луки) білоруського шлях-  
тича Василя Тяпинського (відомого ще на прізвище Омелянович — від  
місцевості його володінь у Мінському повіті<sup>3</sup>). Конфесійна приналежність  
Тяпинського в історіографії остаточно не визначена. Натомість маємо дані

<sup>1</sup> Катехизисъ, то есть наука стародавняя... — Несвиж, 1562. — С. 36.

<sup>1</sup> Там само. — С. 46.

<sup>2</sup> Бабкова В. Новыя дадзеныя аб В. Цяпінскім // Наш радавод. — Гродно, 1991. —  
Кн. 3. — Ч.1. — С. 195.

про його участь у синодах антитринітаріїв у Любліні та на Підляшші<sup>1</sup>. Відомо також, що за взірєць перекладу він взяв Новий Завіт С.Будного. У передмові до свого твору (з'явився не пізніше 1570 року) Тяпинський недвозначно вказує на патріотичну мету здійсненої праці: «...абы... власным языком роускимъ вдроуку вышла... зъ зычливости кумоеи отчизне». Перекладач визнає, що витратив на друк значні кошти, не маючи матеріальних можливостей і фізичних сил завершити роботу, яку, на його думку, мусила виконати світська і церковна влада. «Бы то властнеи учинити пристоело митрополитове владыки инихто зучоных через так многіи час нехотъли... ибыमितеж, ижем то не влох не нъмецъ або не доктор иниякіи постановеныи межи попы. але з чого бы мъли пана звыкриканемъ фалити ирадватсе же зъих посредкоу русинъ их имъ своей руси оуслужуючи»<sup>2</sup>. Тяпинський гостро критикує елітарну верству, котра зневажає рідну мову, не дбає про її розвиток: «Ато небезвеликое се потребы чинит тая бо тепер межи ними яко устала, яко загинула... Бо ахто богобоинны не задержитъ натакую казнь божію гледечи, хтобы не мусил плакати. видечи так великих княжат, таких панов значных. такъ много деток невинных мужов жзонами втаком зацномъ руском азлаца перед тым довстаинном оучоном народе. езыка своего славнаго занедбане...». Замість суспільно-корисного життя, служіння Батьківщині, піклування про освіту і науку шляхтичі марно тратять і свій час, і свої маетки. Не відстає від них і церковна ієрархія, «иж итые што се межи ними зовут духовными, иучители». Вони занедбали не тільки школу, науку, пастирські обов'язки, а й Слово Боже, яке проповідують чужою народів мовою: «Оная ясная их вслове божьем мудрость... на ее мъстьце... такая оплаканія неуметность пришла... ани школы тоу науце его нигде не мают... алзаца вслове божимъ встыдают»<sup>3</sup>. Надзвичайно зворушливо звучать ці вболівання автора, нагадуючи православний полемічний твір «Пересторога».

У приклад шляхтичам і священникам Тяпинський ставить простий народ, котрий з давніх-давен береже рідну мову як головну духовну святи-

<sup>1</sup> *Tyszkowski K.* Przejście Lwa Sapiehy na katolicyzm w 1586 r. // *Reformacja w Polsce*. — Warszawa. — 1922. — S. 88.

<sup>2</sup> Предисловие Василия Тяпинского к печатному Евангелию, изданному в Западной Руси около 1570 г. // *КС*. — 1889. — Кн. 1. — Приложения. — С. 1.

<sup>3</sup> Предисловие Василия Тяпинского к печатному Евангелию, изданному в Западной Руси около 1570 г. // *Киевская старина*. — 1889. — Кн. 1. — Приложения. — С. 2, 3.

ню. Піклуються про неї інші слов'янські народи — серби, македонці, во-  
лохи, болгари. Ще зовсім недавно, говорить Тяпинський, і руська мова бу-  
ла «окраса и оздоба»; сусіди звертались до русинів за наукою. «...яко то-  
был зацныи славныи остріи довестиным народ их вумеетности... яко мно-  
гократ посторонніе учоные народы их мудрость мусели похвалят. и овнем  
се отнихъ оучат». Тепер же на Русі навіть Слово Боже у занедбанні, бо те,  
що перекладено «з грецкое» (*очевидно, церковно-слов'янські переклади* —  
Авт.), «трудно зрозуметь». Автор звертається до прикладу європейських  
народів, які перекладають Біблію рідною мовою, піднімаючи свою куль-  
туру. «...яко то инаоко бы се усмотрети могло и нам недалеких влохов  
немцов поляков французов ганликов гишпанов. а коротко мовечи всих на  
свете християнських народов вслове божьемъ прозрѣвши. сами одни тол-  
ко того бы доказали. же подлуг науки апостольское своим влосным язы-  
ком оттак давного часу слово боже выложили имели инам zostавили.  
Вчом иные вси народы их прикладом, ледве се аж затых наших веков оба-  
чили. идотого што не без малого забуренія изображенія пришли. же слово  
боже златинских и иных писмъ, своим теж языком приржоним перекла-  
дати ичитати почали»<sup>1</sup>. Реформаційно-гуманістичний мотив цих авторсь-  
ких міркувань очевидний.

Значною подією на тлі національно-духовного поступу можна вважа-  
ти переклад Євангелія слов'яно-руською мовою, що зробив у 1589 р. во-  
линський шляхтич, сочиніанин Валентин Негалевський. Щоправда, твір  
дійшов до нас тільки у рукописному варіанті, але, судячи з численних  
приміток, залишених на полях, він мав багатьох читачів. Серед них, на-  
приклад, пресвітер Леонтій, священник Гапон, козак запорозький з Канева  
Гавриїл Крутневич.

Свою мовно-літературну спробу Негалевський також мотивує патріотич-  
ною метою. У передмові до перекладу він зазначає, що зробив його за порадою  
багатьох людей, які прагнуть знайомства і розуміння Слова Божого, «...за на-  
мовою и напоминанем многих ученых, богобойных, а слово Божее милующих  
людей, которые писма полского читати не умеют, а языка словенского, чита-  
ючи, писмом руским выкладу з слов его не розумеют». Однак автор мав на  
увазі не лише залучення своїх читачів до рідної мови, а й виразну протес-

---

<sup>1</sup> Предисловие Василия Тяпинского. — С. 3, 4.



тантську мету, яка для нього має неабияке значення, — переконати своїх співвітчизників у необхідності самостійного оволодіння змістом Біблії як важливого кроку у пізнанні самого Бога. Не випадково він визнає, що свій переклад адресує «кожному побожному християнину, хочаби его учасником властного виrozumения слова Божого вчинити»<sup>1</sup>.

Важливою пам'яткою української мови і літератури є «Крехівський Апостол» (окремі частини Апостола з Радзивіллової Біблії, знайдені в 20-х роках ХХ ст. у Крехівському монастирі на Жовківщині), перекладений у другій половині ХVІ ст. мовою, наближеною до народної. Конфесійна приналежність автора твору (ім'я якого невідоме) не викликає сумнівів. Вже І.Огієнко переконливо довів протестантське (ймовірніше, кальвіністське) кредо перекладача, зробивши ґрунтовний науково-літературний аналіз пам'ятки. Вона цікава і своїм змістом, і численними примітками на полях (марґіналіями), зробленими автором і читачами твору, і так званими глосами (поясненнями незрозумілих слів), і невеличким додатком — апокрифічним «Листом апостола Павла до Лаодикіян», переплетеним разом з текстом «Крехівського Апостола».

Як зазначає Огієнко, «багато ознак говорить за те, що пам'ятка готувалася до друку»<sup>2</sup>, однак дійшла до нас у рукописному вигляді. Вже застосування марґіналій та глос свідчить про обізнаність автора з творами Ф.Скорини і протестантською біблійною літературою (німецькою, польською, чеською), в якій примітки на полях активно використовують для розтлумачення читачеві змісту текстів. Багато коментарів містилося у Берестейській Біблії, до того ж спрямованих на полеміку з католиками. Чимало «берестейських» коментарів використав і автор «Крехівського Апостола». Однак його переклад — це, передусім, самостійна праця.

Твір адресовано православному читачеві. Якщо Берестейська Біблія у коментарях до Дій апостолів вказувала на помилки, зроблені тлумачами при перекладі з грецьких текстів на латинські, то автор «Крехівського Апостола» ці помилки відносить до тих, «которми грецькии книги на словенський языкъ переклали». Визнаючи свої запозичення з протестантсь-

<sup>1</sup> Цит. за: *Огієнко І.* Новий Завіт в перекладі на українську мову Валентина Негалевського 1581 р. — Тарнов, 1921. — С. 10, 12.

<sup>2</sup> *Огієнко І.* Українська літературна мова ХVІ ст. і український Крехівський Апостол. — Варшава, 1930. — Т. 2. — С. 210.

ких біблійних творів (наприклад, Нового Завіту М. Чеховича), автор водночас використовує й церковно-слов'янські тексти. Послання апостолів подає у тому порядку, який застосовувався у православних виданнях <sup>1</sup>.

Звертаючись до православного читача, автор (а в Огієнка немає сумнівів щодо його українського і православного походження) пропонує нове розуміння божественних істин. Останні полягають не у вшануванні церков («штрофуєт глупство люду оного. которы зле розумеючи о церквах руками будованых хотѣли в них бога замкнути»), не у поклонінні святим («штож колиб тепер были живи и облачили што ся за хвала образом их дѣють певне бы большей на то кричали»), не у визнанні божественного намісництва папи («то значит антихреста теперешнего [за] которым стоять вси баламутнѣ рускїи и орменські») <sup>2</sup>. Істина, за автором, — у прийнятті Христа як особистого спасителя, у вірі, а не формальних приписах: «Жаденѣ не будет збавенѣ для учинѣков своих, колиж только через х[рист]а збавенѣ... усправедливлене ест щирое ласки божей через вѣру христову, а не через учинки законны» <sup>3</sup>.

Пропагандистське спрямування мав також згадуваний апокрифічний «Лист апостола Павла до Лаодикіян» — відомий в Європі твір антицерковного змісту, котрий використовували ідеологи опозиційно-релігійних рухів (наприклад, альбігойці). У XVI ст. апокриф було перекладено багатьма мовами. Його варіант, вміщений у «Крехівському Апостолі», — це перший руськомовний досвід. Апокриф розв'язує проблему сотеріології, яка вирішується у протестантському дусі. Так, запорукою спасіння проголошено не дотримання обрядів, вшанування ієрархії, а перебування в «умысле Христовом»; життя во Христі протиставлено виконанню церковних приписів <sup>4</sup>.

Прикладом поєднання реформаційно-протестантської світоглядної традиції з національно-мовною слід вважати також коментарі невідомого волинського вільнодумця першої третини XVII ст., залишені на полях Острозької Біблії (від 1581 року). Примірник було придбано у 1902 р. для Волинського древньосховища <sup>5</sup>. Коментарі стосуються політичних, побутових

<sup>1</sup> Огієнко І. Українська літературна мова XVI ст. і український Крехівський Апостол. — Варшава, 1930. — Т. 2. — С. 163-170.

<sup>2</sup> Там само. — С. 195, 241, 631.

<sup>3</sup> Там само. — С. 406.

<sup>4</sup> Дмитриев М.В. Православие и Реформация. — М., 1990. — С. 110.

<sup>5</sup> Мицько І.З. Ідеологічна боротьба на Україні в XVII ст. і формування та склад бібліотек // Бібліографічна інформація і сучасність. — К., 1981. — С. 109.

та, найбільше, богословських питань, мають полемічне спрямування. Основний критичний пафос маргіналій адресовано католицькій церкві, ієрархії, папі. У своєму розумінні церкви автор наближується до протестантського, заперечуючи клір як посередника між Богом і людиною. «Його ченці тільки аскети, його священики і владика — вчителі та керівники церковної громади, якщо гідні цього своїми знаннями і моральністю, але не люди, наділені особливою духовною владою і наданим у таїнстві священства благодійним даром»<sup>1</sup>.

Автор коментарів виступає як відвертий іконоборець, противник церковних обрядів, зовнішнього благочестя, вшанування святих, мощів. Чимало спільного у нього з поглядами релігійних раціоналістів, зокрема, у засудженні практики поклоніння хресту, заперечення натільних хрестиків. При цьому авторська мотивація нагадує богомільську: «Кажеть кождому свой крестъ [имѣти], а не его носити, то есть сам свое терпение, то есть укоризну, бесчестя, раны и смерть за имя Христово и за правду его, а не деревянный або сръбрьный». У питанні спасіння автор коментарів також схиляється до протестантського вчення: «Присмотритесь, христіане милыи, ...въ единого бога... върти, ...не требующи жадных посредников, кромѣ единого милого сына его господа нашего Иисуса Христа»<sup>2</sup>.

На думку О.Фотинського, авторство маргіналій безумовно належить українцеві, який виховувався у православному середовищі. Дослідник припускає, що це був чернець, який потрапив під вплив антитринітарної пропаганди, однак не до кінця порвав з православною вірою. Автор коментарів намагається наповнити віру «ною релігійною думкою», максимально наблизивши її до божественної істини. Свою спробу волинський вільнодумець здійснює не чужими звичайній людині латинською та церковно-слов'янською, а «народною малоросійською мовою»<sup>3</sup>. Цим автор коментарів, по суті, утверджує рідну мову як засіб богословського мислення і світоглядної полеміки.

Значне поширення в Україні реформаційно-протестантської літератури

<sup>1</sup> Фотинский О. Волинский религиозный вольнодумец XVII ст. // Чтения в истор. обществе Нестора Летописца. — К., 1905. — Кн. 18. — Вып. 3-4. — Отд. 2. — С. 83.

<sup>2</sup> Фотинский О. Волинский религиозный вольнодумец XVII ст. // ЧИОНЛ. — 1905. — Кн. 18. — Вып. 3-4. — Отд. 2. — С. 86, 88.

<sup>3</sup> Там само. — С. 95.

засвідчують також «Нягівські повчання на Євангелія», написані невідомим автором у другій половині XVI ст. на Закарпатті. Оригінал твору відомий зі списку 1757-1759 років, знайденого у Нягові Мараморошської округи (неподалік Мукачева), що його переписав чернець православного монастиря св.Миколая Михайло Горбенський. В історіографії підкреслюється, передусім, релігійно-раціоналістична і просвітницька позиція автора «Повчань», його заклик до поширення освіти та її демократизації. І хоча питання конфесійного кредо автора залишається дискусійним, пам'ятку однозначно відносять до реформаційного руху у Закарпатській Україні. Л.Деже, наприклад, обґрунтовує це радикальною для тогочасного православ'я позицією автора щодо впровадження народної мови у церковний побут і культурний процес. «Автор дотримується прагнення до народної мови так послідовно, що переводить нею і біблійні цитати, проти чого протестують і ті, хто приймає народну мову як мову проповіді, наприклад... Іван Вишенський»<sup>1</sup>.

Дійсно, автор «Нягівських повчань на Євангелія» відкрито не виступає проти церкви і православного вчення. Він нібито дотримується багатьох традиційних поглядів. Однак у тлумаченні біблійних текстів, баченні змісту церковного і позацерковного життя висловлює думки, які суперечать офіційній християнській моралі. При пильному аналізі тексту «Повчань» відчутні протестантські симпатії автора. Так, він не заперечує ієрархію і, хоча гостро критикує її, неабияку увагу приділяє розглядові обов'язків істинного пастиря. Вони полягають передусім у моральному вихованні, духовному наставництві, учительстві, це автор ставить вище за обряди, церковну службу. Не заперечує він і посту, однак розуміє його не як утримання від їжі, а як духовно-етичну категорію — утримання від гріха, служіння ближньому, творення милосердя. Поняття духовного посту, висунуте ще Августином і мислителями Відродження, посіло чільне місце у протестантській філософії.

Не заперечує автор й інститут церкви, однак не визнає особливої святості храму: «Не у тоту церковь увыйшовъ Христосъ, што руками учинена, али у самое небо, што бы ся явивъ передъ Богомъ дѣля насъ»<sup>2</sup>. Причому,

<sup>1</sup> Дажє Ласло. Украинская лексика середины XVI века. Няговские поучения (словарь и анализ). — Дебрецен, 1985. — С. 433.

<sup>2</sup> Цит за: Петров А. Отзвук Реформации в русском Закарпатье в XVI в. — Париж, 1923. — С. 89.

в багатьох місцях «Повчань» церкву, за протестантською стилістикою, названо «збором» («зъбуръ»). А.Петров висловлює сумніви щодо православної приналежності автора «Повчань»: «Автор... своє одноступство з протестантами засвідчує замовчуваннями: ніде він не посилається на голос або вчення церкви, ні на авторитет вселенських соборів, ні на авторитет святих отців і вчителів церкви. Навпаки, у багатьох місцях він повторює і цілком чітко, що «правдива віра», істинне вчення Христа пізнається тільки «Словом Божим, святим Євангелієм»<sup>1</sup>.

На багатьох сторінках твору зустрічаємо типово протестантське розуміння сотеріології. Наприклад: «Аино, ци знаешъ, што есть то вѣра? Вѣра то есть у надежи отца небеснаго, чомъ намъ простить усь грѣхи нашъ дѣля смерте сына своего... коли видиме и познаеме грѣхы нашъ... розумѣйте, ажъ дѣля нихъ есме сынове гнѣвные и не маеме нѣгде помучника и надежъ, нѣ на земли, нѣ на небесѣхъ...чомъ ся спасеме вѣровъ правовъ, якъ святий Павелъ бѣзеньтуесть, ко Римлян... Аврамъ спасъ ся вѣровъ правовъ, такъ же и другый святий усь изъ вѣровъ, якъ есть написано... «Праведный вѣровъ живъ будетъ»... Али што вѣра правая, то есть дар Божій, може имати лишь тотъ, кому дано»<sup>2</sup>. Подібна думка повторюється на аркушах 5б, 6а, 29, 48б, 155, 157а, 188а, 189б, 190, 196б, 197, 198а, 209, 210, 211а, 218б та ін. Цікаво, що справжній зміст цих міркувань одразу зрозуміли православні читачі. У деяких місцях рукопису залишено примітки, датовані XVIII ст., у яких висловлюється незгода з автором, майбутніх читачів закликають до твердості у православної вірі: «Вѣруйме все такъ, якъ церковь святая вѣрить и учить»(ар. 65б); «А кто вѣру православно-кафолическу не хоче пріяти и не креститься, за іздохлыми геретиками... дають за ихъ душу проклятую,... же би не ити... и книгъ еретицкихъ не читати... и божници ихъ сокоти ся,... не приобщаймя ся еретикумъ, бо они суть врагы Божіи, што бы насъ не завели у муку вѣчну» (ар. 165б, 166, 167б)<sup>3</sup>.

Гуманістичний характер пам'ятки підтверджує зазначене вже звернення до рідної мови. Причому, автор не просто шанує народну мову, а вважає її

<sup>1</sup> Цит за: *Петров А.* Вказ. праця. — С. 69–70.

<sup>2</sup> Цит за: *Петров А.* Матеріали для історії Угорської Русі. Пам'ятники церковно-релігійної життя угорців XVI–XVII вв. Поучення на євангеліє по Няговському списку 1758 г. Тексти // Сб. статей, читаних в відділенні рус. мови і словесностей Акад. наук. — СПб., 1921. — Т.38. — №2. — С.185–186.

<sup>3</sup> Там само. — С.65,165,166,167.

головним засобом оволодіння змістом Євангелій. У «Повчаннях» ця теза висловлена чи не найпереконливіше. Автор наголошує на необхідності розуміння Божого Слова саме звичайними віруючими, «по розумъню и некнижныхъ мірянъ». Адже «проповѣдавъ слово Божее Святое евангеліе на языкъ, которымъ мовлять люде... усъмъ народомъ, что бы чинили молитву и пружбу за усякое дѣло... однимъ...языкомъ у одно дати славу Богу»<sup>1</sup>. Цей виразний реформаційний мотив, до речі, підмітив і чернець Горбянський, котрий зневажливо називає мову «Повчанъ» «понеже дуже спростою».

Перу українських авторів належить низка руськомовних творів, які також можна впевнено віднести до реформаційно-протестантського руху XVI-XVII ст. Це вже згадувані учительні Євангелія, збірки проповідей і повчань, які дійшли до нас здебільшого у вигляді анонімних рукописів. («Відкриття» подібних збірок ще продовжує сучасна наука). І хоча у їхньому корпусі переважають православні списки (більшість церковно-слов'янською мовою), протестанти, як уже зазначалося, активно зверталися до цього літературно-полемічного жанру.

У сучасній історіографії ґрунтовно описано, зокрема, руськомовний рукописний збірник тлумачно-повчальних слів на Євангелія та Апостольські читання, що знайшов у XIX ст. бібліофіл Ю.Яворський, прокоментував М.Дмитрієв, видав сучасною українською мовою П.Русин. М.Дмитрієв відносить пам'ятку до 60-х років XVI ст. Її створення пов'язує з активізацією у цей період реформаційного руху та з полемікою, котра велась тоді в українсько-білоруських і польських землях. Мова збірки свідчить, що автор походив із Західної України, а сам твір адресував православному населенню Великого князівства Литовського і Польщі. Безпосереднім об'єктом реформаційної критики автора була православна церква. Серед священників, котрих він згадує, — патріархи та ігумени, римська ж ієрархія залишається поза авторською увагою. До істинного, живого Бога закликає повернутися «неверных греков и Руси». У тлумаченні Євангелія від Івана автор пише: «Євангелію цю читають сьогодні повсюдно — у церквах грецьких і руських. Цей же чин має бути збережений і в зібраннях християнсь-

---

<sup>1</sup> Цит за: *Петров А.* Материалы для истории Угорской Руси. Памятники церковно-религиозной жизни угорорусов XVI-XVII вв. Поучение на евангелие по Няговскому списку 1758 г. Тексты // Сб. статей, читанных в отделении рус. языка и словесностей Акад. наук. — СПб., 1921. — Т.38. — №2. — С.1,164.

ких...»<sup>1</sup>. При ретельному співставленні рукопису збірки з протестантськими творами («Постиллою» М.Рея, «Катехізисом» С.Будного), вченням «пожидовлених» і феодосіан Дмитрієв робить висновок про оригінальність української пам'ятки, її спорідненість з ідеями релігійних раціоналістів та про «досить широке розповсюдження цих ідей серед розбудженого реформацією населення Речі Посполитої»<sup>2</sup>.

На думку багатьох дослідників, реформаційно-протестантська перекладацька література XVI-XVII ст. зумовила пізнішу появу в Україні серії біблійних творів, де зроблено спроби використати мову, наближену до сучасної української. Безперечно, «процес проникнення тих або тих народних українських елементів у священні книги відбувся з давніх-давен, але свідомого характеру тенденція до зближення мови священних книг з говірною, живою набула справді тільки за історично цілком натуральних реформаційних впливів. Саме на межі XVII ст. гостро виникло питання про розуміння конфесійних книг і «простаками»... Приклад діячів реформації, територіально близьких народів був перед очима, і навряд чи можна припустити, щоб при своїх шуканнях освічені українці могли з цього не скористатися і не зробити певних висновків для дії»<sup>3</sup>. У контексті сказаного зрозуміла поява саме у цей час перекладу Пересопницького Євангелія (1556-1561), Псалмів Давидових (1582), Літківського Євангелія (кінець XVI ст.). І хоча вони виходять вже не з протестантського середовища, його вплив на ці твори доволі відчутний.

Переклади та видання біблійної літератури мовою, доступною широким освіченим колам українського суспільства, зіграли неабияку роль у його духовному поступі. Так само можна оцінити й інші ділянки культурно-освітньої діяльності протестантів. Хоча їхня шкільна, видавнича, перекладацька практика спричинена передусім конфесійними завданнями, об'єктивно вона мала прогресивне значення. Це був ефективний засіб наукової та мовної освіти, шлях впровадження ренесансно-гуманістичних ідей у загальний культурний процес.

<sup>1</sup> На світанку протестантизму (Євангелійський рукопис XVI ст.) / Пер. суч. укр. мовою П.Русин і Г.Мазурик. — Б.м., б.р. — С.171.

<sup>2</sup> Дмитрієв М. Православие и Реформация. — С.73.

<sup>3</sup> Булаховський Л. Вступ // Житецький П. Нарис літературної історії української мови в XVI віці. — Львів, 1941. — С.ХІ.

## Розділ VIII.

### Наукова і літературна діяльність протестантів в Україні

Суттєвий внесок у національно-культурні процеси в Україні зробили протестанти науковою і літературною діяльністю. Вона, з одного боку, була наслідком внутрішніх потреб протестантизму, який відчував зростаючу опозицію з боку католицької і православної церков. В цій ситуації піднесення теоретичного рівня нововірчої пропаганди набувало особливо-го значення. З іншого боку, протестантські вчені, вчителі, літератори, перекладачі, книговидавці виступали не лише як представники певної конфесійної спільноти, а й культурні діячі. В ранній період своєї історії в Україні протестантизм був ще глибоко зв'язаний із східноєвропейським реформаційно-гуманістичним рухом, тому літературна і наукова діяльність багатьох його представників мала прогресивне значення.

Відомо чимало протестантських літераторів, полемістів, учених, які так чи інакше пов'язані з Україною. Дехто залишив кілька творів, декого знаємо завдяки згадкам у антипротестантських виданнях. Окремі автори написали досить багато, хоча не всі їхні твори мають високий літературно-науковий рівень. Однак були в протестантському середовищі особи, котрі зробили чимало для духовного відродження східнослов'янських народів.

Саме такою постаттю є Симон Будний (бл. 1530-1593) — теолог, філософ, історик, філолог, мислитель-гуманіст, знавець грецької, єврейської, церковно-слов'янської та руської мов, один з найвідоміших діячів кальвіністської, а потім антитринітарної церков. Про місце його народження і національність ще досі ведуть дебати дослідники. Та цілком доведені участь Будного у протестантських синодах на Волині, Берестейщині, в Підляшші, його тривале проживання у білорусько-українському пограниччі. Тут він працював пастором на запрошення Миколи Радзивілла Чорного і близько зійшовся з феодосіанами, Андрієм Колодинським, братами Кришковськими (допомагаючи, зокрема, Лаврентію у польськомов-



ному перекладі праці Юстина «Розмова з Трифоном-іудеєм»<sup>1</sup>). Будний не тільки добре володів і перекладав руською мовою, а й був обізнаний з багатьма православними виданнями, творами Франциска Скорини. Доведено факт безпосереднього знайомства Симона Будного з друкарями Іваном Федоровим і Петром Мстиславцем. Так, пояснюючи текстуальні зміни, котрі він вніс у Новий Завіт після порівнянь з іншими перекладами, Будний зазначав, що найкращими з них є переклади Федорова і Мстиславця. «Знаю, що свіжі й менші помилки ті друкарі, як самі мені вони про те розповідали, виправили на підставі старих книг.., — пише Будний, — ... і мало для цього голів Івана Федорова і Петра Тимофійового Мстиславця. Зробили те, що змогли, і за це їм інші мають бути вдячні, але це ще тільки малий початок»<sup>2</sup>.

Будний залишив чи не найбільшу серед антитринітаріїв літературно-публіцистичну спадщину. Це, насамперед, богословські твори («Про головні засади християнської віри», 1576; «Коротке доведення того, що Христос не є таким же Богом, як Отець», 1574; «Спростування доказів Чеховича», 1575; а також передмови і коментарі до окремих частин Біблії, 1572, Нового Завіту, 1574 тощо). Автор висловлював радикальні філософські погляди, розвивав релігійно-раціоналістичне тлумачення догмату Трійці, обґрунтовував положення про природне походження Христа, заперечував окремі християнські учення (про безсмертя душі, потойбічний світ та ін.).

Висвітлюючи гостру ідейну полеміку між різними напрямками у протестантському русі, праці Будного мали водночас загальносвітоглядне значення. Це зазначали вже його сучасники. Так, збереглося кілька листів до нього старця Артемія. Зокрема, в «Посланиї до Симона еретика Будного», Артемії засуджував свого адресата за спробу самостійного тлумачення Біблії, що, на думку старця, надзвичайно небезпечно — призводить до підриву віри, сумнівів у християнській істині. Артемії добре усвідомлював вільнодумний потенціал творів Будного: вони змушують людину замислюватися над загальноприйнятими в церкві істинами,

<sup>1</sup> PSB. — 1937. — Т. 3. — S. 96-87.

<sup>2</sup> *Merczyng H. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych.* — Kraków, 1913. — S. 115; *Голенченко Г.Я. Русские первопечатники и Симон Будный // Книга. Исследования и материалы.* — М., 1965. — Сб. 10. — С. 156, *Ісаєвич Я.Д. Літературна спадщина Івана Федорова.* — Львів, 1989. — С. 52.

стверджують необхідність критичного аналізу усталених понять, постійного пошуку істини.

Головна суперечність у поглядах двох мислителів, які дотримувались протилежних світоглядних концепцій (християнсько-апологетичної та вільнодумно-раціоналістичної), полягала у їхньому тлумаченні співвідношення віри і розуму. За Артемієм, розум потрібно спрямовувати на пізнання засад церковного вчення, при цьому не сумніватися, не суперечити, а смиренно йому вклонятися. Людський розум для Артемія — плотський, недосконалий. Вищий розум — розум віри, даний нам самим Творцем, тому єдино істинний. Будний, натомість, вважає, що розум можна називати божественним лише тоді, коли він не суперечить буденній людській мудрості. Розум треба спрямовувати не тільки на божественні проблеми, а й мирські. Від цього його цінність не зменшується. Артемії сумнівається у цінності світської освіти, котра відволікає від віри та надає перевагу мирським інтересам особи: «Но не въ словеси, рече апостоль, царство Божіе, но въ силъ добрых дѣлъ! И паки глаголетъ: совѣсть помышленія мудрыъ, яко суетна. И паки: мудрость міра сего буйство отъ Бога. Се бо обрѣтаемъ многи научены во всѣхъ языцѣхъ на противъ стоящихъ правыя вѣры и въ нечестія и хулы и различныя ереси уклоншихся... По чистотѣ бо ума кождого разумѣваетъ божественная тайноученія, а не человѣческими науками... можетъ бо истинное слово просвѣтити и умудрити въ благое правымъ сердцемъ безъ грамотикіа и риторикіа»<sup>1</sup>. Гуманістична позиція Будного спрямована на обґрунтування необхідності всебічної освіти («... и паки о науцѣ писалъ еси, якъ бы многи языки имѣти учителемъ добро»<sup>2</sup>), звернення до спадщини античної та ренесансної думки. В цьому він мав однодумців не тільки серед протестантів, а й православних. Не випадково твори Будного зустрічаємо у реєстрі книг за 1601 р. Львівського братства.

Симонові Будному належить спроба біблійних перекладів національними мовами. Це, зокрема, польський переклад Нового Завіту (1574). Здійснюючи видання, він продовжував справу свого видатного попередника Франциска Скорини, переклади якого стали цінною культурною пам'яткою епохи Відродження. У них, по суті, вперше Святе Письмо по-

<sup>1</sup> Русская историческая библиотека. — 1878. — Т. 4. — С. 1324-1325.

<sup>2</sup> Там само. — С. 1325.

стало як історико-літературне джерело, придатне і для читання, і для наукового аналізу. Саме аналітичний метод у бібліїстиці наслідував Симон Будний.

Для протестантського ученого не існує абсолютних авторитетів поза Бога — і він піддає критичному розглядові чимало біблійних перекладів своїх попередників. Для нього і біблійний текст — не абсолют. Біблія — Слово Боже, що виклали звичайні люди, котрі можуть помилятися. У багатьох текстах і перекладах Нового Завіту, що дійшли до XVI ст., Будний знайшов помилки, перекручення, сумнівні твердження. Акцентуючи на застосуванні розуму при дослідженні Святого Письма, Будний вважає за можливе відкинути все, що, на його думку, у текстах неістинне, помилкове, зосередивши увагу на безперечних свідченнях Христа та його учнів. На думку ученого, людина не лише здатна досягнути глибину Біблії, вона може втручатися у зміст Слова, роблячи його більш досконалим, очищеним від часових архаїчних напластувань, позбавленим перекручень. Тобто протестантський принцип автономії людського розуму Будний спрямовує до логічного висновку про свободу особи в пошуку істини і навіть власних можливостей творення істини.

Мислитель застосував історико-логічний підхід до оцінки і розуміння біблійних текстів, який доповнював і філолого-семантичним аналізом. Здійснюючи переклад Нового Завіту, він пропонує водночас радикальніше тлумачення його окремих віршів. При цьому викинув із текстів саме те, що, на його думку, не відповідало достовірному знанню людини і здоровому глуздові. У вступі до перекладу Будний, зокрема, писав: «Є багато нерозумних людей, які читають Святе Письмо, інші його навіть викладають, але змісту не розуміють»<sup>1</sup>. Важливим принципом пізнання божественної істини, а через неї — світу і самої людини, він вважав сумнів. «Необхідно піддавати випробуванню все, з чим ви маєте справу. Інакше ми не тільки не позбудемося хибності, але ще більше піддамося їй»<sup>2</sup>. Будний переконував, що людина не повинна сліпо сприймати і саму віру. Сила переконань залежить від їх перевірки буденним життям, постійних доказів у реальній дійсності.

У творі «Про головні засади християнської віри» мислитель відтво-

<sup>1</sup> Цит. за: *Merczyng H.* Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych. — S. 115.

<sup>2</sup> Там само. — S.159.

рює цей принцип в епіграфі, взятому з Біблії: «... і слова прийняли з повним запалом, і Писання досліджували день-у-день, чи так воно є» (Дії. 17: 11). Сформований на основі ренесансного скептицизму, принцип сумніву спрямовувався проти схоластичних методів релігійно-етичного мислення, проти авторитаризму і догматизму. Значна роль в його утвердженні належала сучасникам Будного — філософам епохи Відродження Е.Роттердамському, П.Раме, М.Монтеню, П.Шаррону. Значне місце посів цей принцип у філософії Д.Бруно, Ф. Бекона, П. Гассенді, Г. Галілея. Р.Декарт утвердив його як фундаментальний у філософії Нового часу. Принцип «піддавай усе сумніву» рельєфно виступив у філософських поглядах Г.Сковороди<sup>1</sup>.

Вагоме місце у спадщині Симона Будного посіли й суспільно-політичні праці. Наприклад, полемічний твір «Про світську владу» (1583), де він підтримує погляди польського гуманіста, видатного протестантського діяча Андрія Фрича Моджевського (1503-1572). Останній, продовжуючи лінію Яна Остророга, у своєму трактаті «Про удосконалення Речі Посполитої» (опублікований 1577 р.) критикує концепцію божественного походження права, систему теократії, наполягає на рівноправності всіх соціальних верств перед законом, на відповідальності уряду перед громадянами. Прагнучи прогресивних соціальних перетворень, він змальовує суспільство без рабства і поневолення.

Подібні ідеї розвивав й Симон Будний. І хоча він не піднявся до сміливих висновків та узагальнень Моджевського, обмежуючись тільки поверховою критикою суспільного ладу, в його творі також міститься чимало прогресивних соціальних ідей. Він засуджував несправедливі, загарбницькі війни, виступав за демократизацію церкви і гуманізацію суспільних відносин. Особливо гаряче відстоював Будний принцип віротерпимості. У справах віри, на його думку, повинна панувати повна свобода — для вчених і простих людей, для вчителів і учнів, для пастирів і пастви, для багатих і бідних<sup>2</sup>. Тому вважав ганебним переслідування католиками лютеран, лютеранами інших протестантів, засуджував роль Кальвіна у здійсненні аутодафе над Мігелем Сервета. Таку позицію Буд-

<sup>1</sup> Подокшин С.А. Скорина и Будный. — Минск, 1974. — С.73; Горський В.С. Соціальне середовище та історико-філософський процес. — К., 1969. — С. 57–59.

<sup>2</sup> Budny S. O urządzie miecza uzywajacem. — Łosk, 1583. — S. 13.

ного високо оцінили сучасники. На думку автора полемічного твору «О образех, о кресте, о хвале Божей...» (1602), після Сервета його боротьбу з церковною владою продовжили Г.Бландрата і Л.Социн, «а у Литвѣ Будный, а в Люблинѣ Чеховичъ»<sup>1</sup>.

Гуманістичну лінію у теологічних і соціально-етичних поглядах розвивав Мартін Чехович (1532-1613), діяч протестантського руху в Люблінщині, Берестейщині та Підляшші. Представник лівого крила антитринітаризму, він висунув радикальніші соціальні погляди, яким надавав форму есхатологічного вчення. У творі «Християнські бесіди» (1575) Чехович змальовує світ у знайомій вже дуалістичній проекції — як два протилежні начала. Перше з них — світ антихриста, в якому уособлюється феодалний лад і панівна католицька церква; друге начало — світ знедолених і гнаних, але справжніх послідовників істинного вчення Христа. Між ними точиться постійна боротьба, що зрештою закінчиться загибеллю «царства сатани» і перемогою «вірних дітей Божих». В образі «дітей Божих» Чехович виводить своїх одновірців<sup>2</sup>.

Майбутнє справедливе суспільство постає у працях Чеховича як традиційна для народних утопій модель Царства Божого на землі, де пануватиме всезагальна рівність і справедливість, не буде ні панів, а ні підданих, ні начальників, а ні підлеглих. Єдиним господарем стане Христос. Мартін Чехович був рішучим противником кріпосництва і експлуатації. У 1582 р. він звернувся з листом до магната Яна Кішки, намагаючись переконати його відмовитися від своїх володінь і дати свободу підданам.

Незважаючи на наївність і утопізм, політичні погляди Чеховича мали позитивне значення. В основу його вчення було покладено споконвічну ідею боротьби зі «світом зла» і досягнення добра, яка стверджувала можливість руйнації існуючої державно-церковної системи. Безумовною спорідненістю з ранньореформаційною ідеологією стало заперечення Чеховичем насильства, відмова від досягнення справедливого суспільства шляхом війни, вбивства ближнього. Мислитель вважав, що істинні віруючі ведуть війну зі «світом зла», але війну християнську, тобто моральну. Без етичної основи у взаємовідносинах не може бути щастя. Зброя християнина — віра, надія, любов, скромність, терпіння, істина, справед-

<sup>1</sup> Архив ЮЗР. — 1914. — Ч. 1. — Т. 8. — С. 69.

<sup>2</sup> Literatura ariańska w Polsce XVI wieku/ Ontologia. — Warszawa, 1959. — S. 108.

ливість, мир та інші християнські чесноти<sup>1</sup>. В умовах нескінченних середньовічних воєн і насильств, знущань над моральною гідністю людини такі погляди сприяли глибоким духовним змінам, зародженню гуманістичного світогляду.

Соціальний радикалізм, вільнодумна спрямованість антитринітарної літератури робили її об'єктом державної цензури та церковної анафемі. Чимало творів антитринітаріїв було знищено, окремі дійшли до нас серйозно пошкодженими, переписаними з оригіналу іншими авторами або у вигляді невеличких уривків. Деякі твори та імена їх авторів ще не відкрила наука.

Вагоме місце у літературній спадщині протестантів належало кальвіністським творам. Їх доля також драматична. Социніанам, скажімо, внаслідок еміграції вдалося зберегти чимало своїх праць, що виходили у багатьох країнах. Але і до еміграції вони досить часто друкували їх за кордоном. Твори кальвіністських авторів, котрі жили і діяли у польсько-литовській державі, здебільшого видавали на її теренах, і тому вони першими потрапляли у полум'я інквізиції. Навіть з тих незначних джерел, які збереглися, можна побачити високий науковий рівень кальвіністської літератури. Переважно це суспільно-політичні та історичні дослідження. Відомі, однак, автори, котрі писали ґрунтовні філософські трактати, поезії та канціонали.

У літературі кальвіністів найперше місце посідали, звичайно, власне релігійні (догматичні, літургійні, полемічні) твори — численні сповідання віри, катехізиси, постилли, пісенно-віршовані збірки, памфлети вже згадуваних Христофора та Яна Країнських, Яна Рибінського, Павла і Григорія Зеновичів, Павла Гіловського, Фоми Фальковського та інших, а також менш відомих — Яна Козельського з Межибіжжя (автора латиномовного трактату «Діалоги», 1565) чи сеньйора дистрикту руського Якова Біскупа (автора антипапського памфлету «Рахунок правди католицької», 1610). Здебільшого це не стільки богословські, скільки релігійно-етичні твори, спрямовані на пропаганду віровчення і підготовку читача до практичної реалізації біблійних заповідей, застосування засад віри в особистому, сімейному, суспільному житті. Характерні у цьому

---

<sup>1</sup> Literatura arińska w Polsce. — S. 108.

плані, наприклад, трактат Войцеха Венгерського «Антидотум або ліки духовні» (Баранов, 1646), брошура його брата Андрія «Казання про шляхетність» (там же, 1644), присвячена Рафалові Лещинському, життя і діяльність якого автор змальовує як взірець чеснот, проповідуваних людині Христом і акумульованих в основних протестантських принципах.

Перу кальвіністів належить низка філософсько-політичних трактатів, спрямованих проти середньовічної суспільної думки, феодально-церковної моралі. Значна роль у розвитку передових політичних ідей у Речі Посполитій ученого і публіциста Андрія Волана (1530-1610), випускника університетів у Франкфурті-на-Одері та Кролевці, автора 28 трактатів, королівського секретаря, дипломата. Частина його творів присвячена, за традицією тодішнього літературного процесу, релігійній полеміці, відстоюванню істинності кальвіністського вчення\*. Але найбільше значення мають його суспільно-політичні праці «Про політичну або громадянську свободу» (1572), «Промова до сенату» (1572), «Про державу та її особливі якості» (1574), писані латиною. У цих працях Волан виступав прихильником передової етико-політичної думки.

Гуманістична спрямованість творчості Волана найповніше виявляється у вченні про вроджені якості людини, серед яких він на перше місце висуває прагнення до свободи і справедливості. Лише держава, спроможна реалізувати ці устремління, виконує, за Воланом, основні функції й має право на існування. Головний засіб дотримання свободи і справедливості кальвіністський мислитель вбачав у праві, розумно налагодженому регулюванні суспільних відносин. Критично оцінюючи політично-правовий стан феодалізму, він висунув ранньобуржуазні погляди на станове суспільство. Останнє подається як модель своєрідних партнерських відносин, прообраз ідеї суспільного договору, що повинен був розв'язати проблему громадянських конфліктів, «зняти» жорстку ієрархізацію станів. Таке поняття суспільної будови привело Волана до заперечення нерівності громадян перед законом (адже «воістину вільним можна називати населення такої держави, де право рівною

---

\* Твори Андрія Волана ввійшли у золотий фонд європейської протезуїтської полеміки; вже у 1586 р. вони були перевидані у Німеччині та Франції. Папський легат у Польщі Антоніо Поссевіно написав проти Волана декілька трактатів, а римська курія внесла його твори в «Індекс заборонених книг».

мірою усім служити»<sup>1</sup>), розуміння переваги морального начала у соціальних відносинах (особливо виразно звучить у проголошеному ним принципі «шляхтою не народжуються, а стають»), сутності держави як союзу людей задля загального блага. «Всі людські об'єднання, — писав Андрій Волан, — що ми називаємо державами, створювалися з тією метою, аби люди могли у злагоді та взаємодопомозі щасливо і благословенно проводити своє життя»<sup>2</sup>.

Близько до Волана — і за гуманістичними переконаннями, і за характером діяльності та напрямом думок — стояв Петро Кохлевський. Прогресивний мислитель Речі Посполитої другої половини XVII ст., професійний юрист, знавець античної філософії, історії, літератури, у 1638 р. земський суддя на Берестейщині (де знаходилися його маєтки), з 1639 р. — сеймовий посол. Найважливіший твір Кохлевського — «Попередження і нагадування братам-євангеликам», де описано життя України, Білорусі, Литви часів католицько-єзуїтської реакції та занепаду Реформації. Головними винуватцями цього автор вважав не тільки єзуїтів, а й короля. Адже саме він потурає сваволі та переслідуванню своїх підданих за віру, нехтує свободою сповідання, яка є складовим елементом громадянської свободи. За Кохлевським, король повинен брати до уваги не сповідання громадян, а їхні заслуги перед державою, доброчесність, розум, керуватися не симпатіями чи антипатіями, а законом. З особливим боєм змальовує Кохлевський картини переслідувань протестантів — грабування їхнього майна, погроми домівок, руйнацію шкіл, друкарень, знищення літератури. При цьому автор особливо обурений фактом грубого зневажання постанов Варшавської конфедерації, що гарантували протестантам свободу віросповідання. Таке нехтування законом, на думку Кохлевського, засвідчувало моральний занепад держави<sup>3</sup>.

Крім теологічних, політичних, філософських творів кальвіністська спадщина у Речі Посполитій багата на історичну та етнографічну літературу. Звернімось до творів Яна Ласицького, автора історії та віросповідання чеських братів. Тривале перебування Ласицького у православ-

<sup>1</sup> *Wolan A. O wolności Rzeczypospolitej albo szlacheckiej.* — Kraków, 1854. — S. 21.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> *Trawicka Z. Działalność polityczna i reformacyjna Piotra Kochlewskiego // Odrodzenia i Reformacja w Polsce (далі OrwP).* — Warszawa. — 1963. — Т. 8. — S. 139-147.



них землях польсько-литовської держави надихнуло його на створення розвідки з релігії, побуту, мови народів Великого князівства Литовського, а також історико-етнографічного твору «Про релігію русинів, московитян і татар» (1582), з додатком-аналізом сучасних подій у Речі та сусідніх державах, описом диспуту Яна Рокити з Іваном Грозним, уривком з твору середньовічного мандрівника і політичного діяча Олександра Гваньїні «Опис європейської Сарматії». Працю автор присвятив Янові Глібовичу, каштеляну мінському<sup>1</sup>.

Цікавою є й маловідома хроніка Яна Ласицького «Історія вторгнення поляків на Волощину...» (вийшла латиною у Кракові в 1573 р., перекладена польською у ХІХ ст.). У ній описується участь галицької шляхти в походах польського війська проти татар під час звільнення від них земель Галичини і Поділля. Цю невеличку локальну війну, яких чимало відбувалось на теренах Західної України у другій половині ХVІ ст., Ласицький описує, аналізуючи її причини, хід і наслідки. На думку автора, це справедлива війна, яку веде корінне населення за свої землі проти давнього ворога і загарбника. Головний герой подій — шляхта (як довідуємося з хроніки, польське військо, зокрема, очолювали староста стрийський Микола Сенявський і воєвода подільський Микола Мелецький<sup>2</sup>). Натомість Ласицький віддає належне мужності та героїзмові рядових учасників походу, які перемагають ворога умінням і наполегливістю. У хроніці зустрічаємо цікавий історичний матеріал, перелік подій, дійових осіб, географічних місцевостей Західної України. Твір водночас — цінне джерело з вітчизняної історії, адже чимало подібних невеличких епізодів з минулого залишилось поза увагою багатьох істориків. І хоча Ласицький описує військові операції крізь призму діяча Речі Посполитої, акцентуючи на успіхах польських сил, це не применшує вартості твору: досягнуті перемоги повною мірою поділяла українська шляхта та українське козацтво, котрі, виступаючи на боці польського короля, боролися свою Батьківщину.

Невеличка за обсягом хроніка Яна Ласицького відрізняється від

<sup>1</sup> Мержинский А.Ф. Ян Ласицкий и его сочинение: De Diis Samogitarum // Труды третьего археолог. съезда в России. — К., 1878. — Т.2. — С. 173-203.

<sup>2</sup> Jana Łasickiego Historia wtargnienia Polaków na Wołoszczyznę z Bogdanem wojewodą... i porażce Turków. — Petersburg-Mohylew, 1855. — S. 3.

інших історичних творів протестантських авторів (наприклад, від згадуваної хроніки Андрія Венгерського або «Анналів польських» Станіслава Сарницького) літературною дохідливістю, простотою викладу матеріалу. Особливу увагу привертає звернення автора не стільки до самої події, скільки до її учасників, аналізу їх вчинків та дій. У цьому виявляються і ренесансна традиція, і зародки нового суспільного світогляду, що формувався у переддень Нового часу й спрямовувався на особу, соціально-етичне тлумачення історичного розвитку. Особистісний вимір суспільних і релігійно-культурних процесів продовжив вихованець Петра Кміти, учень з Вишні Еразм Отвіновський у творах «Про вторгнення ворога у землю руську» (1590; описано оборону від турків Поділля у 1566 р.), «Про справи або історії відомих наречених» (1589), «Голови і монархи косяолу римського» (1593) та найповніше — в історико-мемуарній хроніці «Богатирі християнські» (життєпис 126 протестантських патронів і 44 міністрів польсько-литовської держави; рукопис вивіз за кордон і опублікував у 1679 р. Ст.Любенецький).

Твір Яна Ласицького засвідчив широту суспільних інтересів і науковий хист, характерні для багатьох протестантських діячів. Вони не були засліплені вузькими релігійними чи національними інтересами, свої конфесійні переконання і суто церковну роботу поєднували з науковою і суспільною (Ласицький, наприклад, виконував дипломатичні доручення короля Стефана Баторія). Мабуть, той факт, що автор хроніки був протестантом, зробило її непомітною у вітчизняній історіографії.

Більше пощастило іншим кальвіністським історикам, хоча про їхню релігійну приналежність, здебільшого, просто не згадано. Це — Мартін Бельський, Мартін Пашковський, Леонард Горецький. Мартін Бельський (1495-1575)\* — автор знаменитої «Хроніки всесвітньої» (Краків, 1551), недописаної «Хроніки польської» та декількох поетичних і прозових творів. Його син Йоахим (1550-1599) на основі батькових творів видав «Польський літопис» (Краків, 1597) — хроніку з життя польсько-литовської держави (з давніх часів

---

\* Одна із спорадичних згадок про його кальвіністські переконання в українській історіографії міститься у збірнику: Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. — К., 1890. — Вып. 1. — С.89-90.

до смерті Стефана Баторія), у тому числі українського, білоруського, литовського, російського, молдавського\* народів, яка, за оцінкою І. Соколова, «стала основою всіх історичних досліджень про західний (*стосовно Російської держави* — Авт.) край»<sup>1</sup>. Кальвініст Мартін Пашковський (XVI-XVII ст.) переклав польською мовою твір Гваньїні «Опис європейської Сарматії», а також був автором поетичних творів, де високим стилем популяризував власні науково-історичні концепції (цей метод взагалі широко використовували протестантські історики у Речі Посполитій). Одна з поем Пашковського, особливо цікава описом життя, побуту і військових подвигів українського козацтва, — «Розмова козака запорозького з перським послом у справах військових...» (1617)<sup>2</sup>.

Почесне місце серед істориків-кальвіністів посів і Леонард Горецький (1530-1582) — автор двадцятитомної історії Польщі, написаної латинською мовою і майже повністю, крім окремих уривків, втраченої\*. Її зміст відомий завдяки іншим хроністам, які широко використовували цю працю. Матеріали Горецького покладені в основу видатного джерела з життя Південної Русі у XV-XVI ст. — твору М. Тишкевича «Про звичаї татар, литовців і московитян» (написаний бл. 1550), виданого у 1615 р. під псевдонімом Михалона Литвина.

Описуючи історію і побут Речі Посполитої XVI — першої половини XVII ст., кальвіністські автори певне місце відводили й Україні, котру, як і Польщу, Литву, Білорусь, розглядали в контексті не тільки «сарматської», а й усієї європейської історії. Їхні твори — цінні історичні джерела з минулого нашого краю. Будучи активними суспільними діячами (часто безпосередніми учасниками драматичних подій), кальвіністи прагнули осмислити описувані процеси, розкрити їх причини, дати свої оцінки тим чи іншим явищам тогочасного життя. Ці оцінки, переважно, ґрунтувались на передбуржуазному розумінні суспільного процесу. Своєю творчістю протестантські історики сприяли розвиткові передових політичних ідей.

У кальвіністському середовищі були також учені-філософи. Серед

<sup>1</sup> Соколов И. Отношение протестантизма к России. — С. 435.

<sup>2</sup> Возняк И. Мартин Пашковський про козацькі сутички з татарами. — Львів, 1927. — С. 1-14.

\* Твір, наприклад, став основою відомого молдавського літопису Григорія Уреке.

літератури філософського спрямування вирізняються праці Андрія (Яна) Белобоцького, мислителя другої половини XVII ст. Походив з Білорусі, певний час перебував на Берестейщині під опікою Христофора і Болеслава Радзивіллів, через єзуїтські переслідування змушений емігрувати у Росію. Автор творів «Коротка бесіда милості з істиною» (1685), «Риторика» (1690), «Пектатеугум» (1690), «Велика наука Раймунда Люллія» (1698), «Книга філософська» (1699), а також перекладач руською мовою трьох книг з трактату Фоми Кемпійського «Про наслідування Христа». Потрапивши під нагляд церковної влади у Москві, змушений був публічно відмовитися від своїх релігійних переконань. Але вимушеність цього рішення добре фіксується у написаному Белобоцьким у Москві творі «Визнання віри». Намагаючись у ньому довести свою прихильність до православ'я, він мимоволі висловлює реформатські погляди. Це, зокрема, впливає з його відстоювання догмату про передвизначення. За Белобоцьким, Бог наперед знає про наше спасіння, і висхідне рішення Боже ніколи не зміниться. Як представник нового передбуржуазного погляду на людину і послідовник Жана Кальвіна, Белобоцький проте вважав шкідливим опускати руки і пасивно чекати спасіння чи загибелі. Віруючому потрібно жити активним, суспільно корисним, осмисленим життям<sup>1</sup>.

У філософських поглядах Белобоцького відображено процес звільнення науки від диктату теології, що активізується ренесансно-гуманістичною думкою і найповніше виявляється в епоху Прогресу. Вчений був прихильником теорії двоїстої істини, за якою філософія і богослов'я досягають істини і наближаються до Бога двома самостійними шляхами. Часів Середньовіччя ця теорія була однією з важливих світоглядних проблем у боротьбі багатьох протилежних ідей. Відповідно до засад кальвінізму, Белобоцький вважав теологію вищою, божественною мудрістю, недоступною людському розумові, тільки — самій вірі. Водночас як мислитель дійсного напрямку (він, зокрема, витворив поняття про «єство», що існує вічно нарівні з Богом, будучи своєрідним синонімом матерії) приділяв особливу увагу філософському знанню.

<sup>1</sup> Цветаев Д. М. Литературная борьба с протестантством в Московском государстве. — М., 1887. — С. 147.

Найвідомішим кальвіністським прозаїком і поетом, автором біблійних перекладів і проповідей був Миколай Рей (1505-1569), котрий, по суті, першим у XVI ст. писав свої твори тільки польською мовою, де, поза тим, зустрічаємо чимало руських слів<sup>1</sup>. Це цілком зрозуміло, адже значну частину свого життя, всю молодість Рей прожив у Галичині\*.

Миколай Рей походив з давнього чеського роду Вершовців. Осівши в Галичині, його нащадки змінили прізвище на Окшичи. Народжений майбутній письменник у Журавні коло Жидачева, де його батько-шляхтич мав маєтки. Володіли Окшичи землями й на Волині, а після одруження Рей отримав у спадок землі в Холмщині. У Журавні Миколай виховувався до 18 літ. Два роки навчався у Львові. Згодом поступив на службу до відомого патрона кальвіністів, воєводи руського Миколи Сенявського. Велику прихильність до письменника виявляв польський двір: спочатку королева Бона, потім Сигізмунд-Август, які шанували талант і активну діяльність письменника в сеймі.

Творча спадщина Рея велика і різноманітна. Писав невеличкі твори на євангельські теми, наприклад, катехізис у формі розмови теолога з учнями, а також пояснення до Об'явлення Івана Богослова. З латинської переклав на польську уривки з Псалмів Давидових. Перша частина видана 1535, друга — 1555 року у Кракові. Нагадаємо, що уривки з Псалмів Давидових слов'яно-руською мовою з'явилися в Україні лише у 1582 р. Важко уявити, що автор українського перекладу не був ознайомлений з працею Рея, написаною зрозумілою і дохідливою мовою. Як відомо, Рей приблизно у 1555 р. переклав також з латини і Псалтир. Однак твір загублено. За традиціями кальвіністської пропаганди, Рей значну увагу приділяв релігійним творам, які мали б якнайширше коло читачів. Тому писав багато віршів і пісень духовного змісту («Про істинне Божество Сина Божого», «Розквітає ранкова зоря», «Життя людини-

<sup>1</sup> Макушев В. Следы русского влияния на старопольскую письменность. — Варшава, 1876. — С. 161-179, Janów J. Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja w ewangeliarzach kaznodziejskich XVI i XVII wieków // Sprawozdania Polskiej akademji umiejętności. — 1929. — № 8. — S. 2-10.

\* Факт звернення багатьох реформаційних авторів (Бельського, Стрийковського, Будного, Папроцького, Пашковського та інших, які не лише творчістю, а й місцем народження, або тривалим перебуванням зв'язані з Україною) до елементів української мови привертає сьогодні особливу увагу польської історіографії.

християнина», «Алілуя», «Христос — день наш і світло» тощо), а також переклав чимало пісень із західноєвропейських канціоналів.

Популярністю користувалася драма Миколая Рея «Життя Йосифа з покоління іудейського» (1545). Вона бере свій початок із середньовічних містерій. Відштовхуючись від біблійного змісту, автор намагався максимально наповнити драму світськими проблемами тогочасного життя. Як протестант Рей прагнув надати релігійній драмі великого етичного звучання, доповнюючи коментарями про буденні проблеми, поведінку особи за різних життєвих обставин. (Тобто з містерії, яка, за законами жанру, покликана лише ілюструвати текст Старого Завіту та пояснювати таїнства віри, Рей зробив етичну драму з багатьох аспектів суспільного буття, живий літературний твір)<sup>1</sup>.

У творчості Миколая Рея найповніше відбито глибинний духовний зв'язок ренесансного гуманізму з раннім протестантським рухом у Речі Посполитій. Протестант-гуманіст, він настільки наповнив свої твори світським змістом, що цілком справедливо вважається творцем польської прози. Її початок часто пов'язують з появою головного твору Рея — «Зерцало або життя чесної людини», написаному у 1560 р. й опублікованому у 1567 р. Цей морально-дидактичний трактат складається з дванадцяти книг, де з іронією описане розпусне, бездумне і марнотратне існування шляхти. Натомість трудове життя для автора — вияв найважливішої християнської доброчесності. У творі сформульовано етичний кодекс гідного буття, наслідування якого, на думку Рея, повинно стати обов'язковим для кожного шляхтича. Автор поділяє буття на три частини, пов'язуючи їх з трьома періодами життя людини — юністю, зрілістю і старістю. У першому періоді головне — накопичення знань, які у зрілості потрібно використовувати на благо людям і батьківщині. У старості людина виховує підростаюче покоління, передаючи йому знання, мудрість і практичний досвід. Етичний кодекс, за Реєм, — головний принцип життя всієї держави, тому його повинні дотримуватися не лише піддані, а й король. Основна місія короля — нагляд за виконанням законів і конституції.

«Зерцало» можна вважати і філософсько-етичним трактатом. Так, автор знайомить читача з моральними сентенціями і поглядами мислителів

---

<sup>1</sup> Леванский Ю. Старое и новое в польской литературе XVI в. // Культурные связи народов Восточной Европы. — С. 21.

минулого (Заратустри, Солона, Діогена, Епікура, Сократа), передовими політичними ідеями Західної Європи. У творі поданий типово ренесансний ідеал людини, котра піклується не про себе, а про державу, суспільне благо. На прикладах з грецької та римської історії Рей прагне довести, що людину прикрашають, насамперед, її доблесті: «Шляхетство виявляється ні в благородстві походження, ні в красі, ні в гордій статурі, ні у вис-тавлених напоказ гербах... Але хто прикраситься мужністю, поміркованістю, гідними вчинками, той подібний до міцного дерева, яке приносить гарні й смачні плоди»<sup>1</sup>.

Миколай Рей залишив чимало поетичних творів. Це збірка сатиричних казок, байок та епіграм «Звіринець». Разом з іншим твором — збіркою анекдотів «Жарти» — «Звіринець» витримав не одне видання (1562, 1564, 1574). Під вогнем сатири Рея перебувала і шляхта, і придворні, й духовенство. Особливо гостро засуджував він свавілля церкви. Це відображено у його сатиричній поемі «Коротка розмова між трьох особами: паном, війтом і плебаном», що вийшла у 1543 р. під псевдонімом Авраама Рожка. Поема — своєрідний політичний діалог, світоглядна дискусія з багатьох актуальних тем.

Твори Миколая Рея були надзвичайно популярними в Західній Україні. Майстерно розробляючи жанри сатири і мораліте, Рей домігся значно більшого пропагандистського ефекту, ніж ґрунтовні трактати інших протестантських авторів. Легкий літературний жанр знаходив широку аудиторію, проникав не лише в елітарні, а й демократичні прошарки.

Особливу популярність в Україні мала збірка проповідей Миколая Рея — «Постилла» (Краків, 1557, 1560, 1566, 1571, 1594), текст якої широко використовувався не тільки у протестантських, а й православних творах. Успіх «Постилли» визначив, насамперед, сам жанр: збірки недільних і святкових проповідей з інтерпретацією фрагментів Євангелія, котрі з'являються в Європі вже з XIV ст., мали неабиякий попит у читацьких колах. Хоча постилла була жанром релігійним, її водночас сприймали і як літературний твір, де містилось чимало алегорій, символіки, образних порівнянь, мальовничих зображень світу. Особливо ви-

<sup>1</sup> *Rej M. Zwierciadło. — Kraków. 1914. — S. 53.*

сокий художній рівень мала збірка Миколая Рея. Попри усталену практику написання подібних збірок виключно духовними особами, Рей був першим світським автором постилли. Тому значною мірою відійшов від традиційної форми: в його проповідях відсутні схематичні поділи тексту відповідно до Євангелій, громіздка теологічна аргументація, численні посилення на церковні авторитети, дидактичні висновки та ін.<sup>1</sup> Це передусім живі євангельські оповідання, спрямовані на моральне виховання читача. Однак «Постилла» — твір протестанта, тому має і безперечне полемічне забарвлення. «У форму, створену католицькою церквою, польський кальвініст вносить виклад нової, істинної (на його думку) віри, різко критикуючи католиків»<sup>2</sup>.

Сказане й визначило інтерес, що його виявляли до «Постилли» Рея православні полемісти, церковні особи, які зверталися до неї у своїй літературній та проповідницькій практиці. Як зазначив Я.Янув, з двадцяти досліджених ним списків учительних Євангелій перемишльського капітулу сім текстів є переробкою першого видання «Постилли» Рея<sup>3</sup>. Ретельний текстуальний аналіз учительного Євангелія, «написаного у Львові рукою попа Андрія, родом з Ярославля» і датованого 1585 роком, також переконав дослідника, що православний священик використав твір Миколая Рея. Вплив польської «Постилли» фіксує Янув у комплексі учительних Євангелій кінця XVI ст., створених у підкарпатському регіоні, позначених впливом лемківських говорів<sup>4</sup>. На думку М. Дмитрієва, звернення православних авторів до нововірчих творів «не було несвідомим, але, навпаки, задовольняло сформовану реформаційним кліматом потребу у релігійних концепціях нового типу»<sup>5</sup>. Я.Янув вважає, що наведені ним приклади літературних запозичень свідчать про неабияке поширення протестантизму в православних землях Речі Посполитої: «Сам факт, що повчання Рея виходили з православних кіл, котрі виразно боронили православ'я, а також пізніше, при використанні по церквах для виховання людей, вказує на загальне

<sup>1</sup> *Rej M. Postylla.* — Kraków, 1571. — S. 1-708.

<sup>2</sup> *Леванский Ю.* Старое и новое в польской литературе XVI в. — С.23.

<sup>3</sup> *Janów J.* Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja. — S. 4-8.

<sup>4</sup> *Janów J.* Problem klasyfikacji ewangeliarzy «uczytelnych»// Sprawozdania Polskiej akademji umiętności. — 1947. — № 8. — S. 197-302.

<sup>5</sup> *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация. — С. 27.



піднесення нововірства»<sup>1</sup>. Причому, твори Рея були відомі у православному середовищі й у XVIII ст.<sup>2</sup>.

Популярним в Україні, як уже згадувалось, було також ім'я видатного чеського мислителя, письменника, педагога, видавця, громадського діяча Яна Амоса Коменського (1592-1670). З його творчістю українські освітні кола були обізнані вже з середини XVII ст. Твори Коменського знаходились у багатьох приватних бібліотеках, православних навчальних закладах, зокрема Києво-Могилянському колегіумі<sup>3</sup>. Їх високо цінували просвітителі Симеон Полоцький, Кирило Ставровецький, Єпіфаній Славинецький, Григорій Сковорода; погляди мислителя покладені в основу твору Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку».

Коменський мав західноєвропейську освіту (слухав лекції, зокрема, у Герборнській академії та Гейдельберзькому університеті), був знавцем античної філософії, гуманістичної спадщини Відродження. Це сформувало його гуманістичні філософські й політичні погляди. Коменський був прихильником демократичного підходу до виховання людини. Один з перших висунув ідею загального навчання молоді на засадах індивідуального підходу, з урахуванням природних здібностей особи, яких, на думку Коменського, будь-яка людина від народження має чимало. Процес виховання повинен спрямовуватися на їх максимальний розвиток. Нездібних учнів не буває; людина здатна досягнути неабияких висот в освіті, професійній майстерності, практичній діяльності. Обов'язковою умовою шкільної освіти педагог вважав оволодіння рідною мовою і культурою, що допоможе людині найуспішніше втілити набуті знання у культурному і суспільному житті, у майбутньому служінні батьківщині.

Творча спадщина Яна Амоса Коменського багата і різноманітна, налічує більше 140 педагогічних, філософських, богословських, історичних, мовознавчих, поетичних творів. Гуманістичні ідеї мислителя відображені у трактатах «Листи в небеса» (1616), «Про поезію чеську» (після 1620), полемічних творах — віршованому діалозі «Скорботний» (1623), соціально-етичній поемі «Глибина небезпеки» (1633), філософсько-ху-

<sup>1</sup> Janów J. Przyczynek do źródeł ewangeljarza popa Andrzeja z Jarosławia (przekład ruski pasij z Postylli M. Reja) // Prace filologiczne. — 1931 — T. 15. — Cz. 2. — S. 160.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Floroŭskij A. V. Česti Jezuité na Rusi. — Praha, 1941. — S. 105.

дожній алегорії «Лабіринт світу й рай серця» (1631). Останній твір написано під впливом «Похвали глупоті» Е. Роттердамського, однак алегорія Коменського вирізняється більшою філософсько-етичною глибиною.

Письменник відтворює картини людського життя, які спостерігає героєм твору під час подорожі по лабіринту світу. В цій подорожі його супроводжують провідник Всесвід аби Всюдибуда (тобто всюдисущий), тлумач Маменья (тобто облуда), слуга королеви світу Марнота (суєтність), які пропонують героєві різні життєві цінності: багатство, славу, розпусту, неробство, владу тощо. Випереджаючи ідею поеми І.Гете «Фауст», алегорія описує спокуси героя при його знайомстві з реальним життям. Останнє подається Коменським як мозаїка усіляких людських і суспільних вад. Особливо непривабливо змальовані соціальна верхівка та церковна ієрархія. Не щадить автор і світ науки та мистецтва, в якому бачить більше тупості, пожадливості, підлабузництва, окомилювання, ніж відданого служіння істині. Описуючи духовних пастирів, Коменський додає: «Що ж стосується Святого Письма, то ним вони цікавляться щонайменше, а декотрі з них навряд чи колись брали Біблію до рук»<sup>1</sup>. Здавалося б, марно шукає герой гідне життя і справжніх людей. Однак нарешті він зустрічає братство «внутрішніх християн» і тут знаходить благо та істину, котрих прагнув. Життя членів братства автор змальовує у типово реформаційному дусі — як спільноту віруючих, котрі відновили ідеали раннього християнства і зберегли завіти Христа. Якщо в апокрифічному листі Івана Смери подібний сюжет обіграно з очевидною пропагандистською метою, то Коменський спрямовує його у більш широку філософсько-світоглядну площину. Сюжет використовується головню для ствердження нових етичних цінностей, гуманістичного витлумачення сенсу суспільного і особистого життя людини.

Коменський відомий здебільшого як педагог та реформатор європейської освіти. Однак він розвивав й глибокі філософські ідеї. Основні засади філософської системи Коменського викладені у головній праці — «Дидактика» (1632, Лешно, чеською мовою; 1633-1638, там же, доповнена і перекладена латинською; 1657, Амстердам, у поєднанні з іншими творами і під назвою «Велика дидактика»). Розв'язуючи програму всебічного, «ро-

<sup>1</sup> Коменський Ян Амос. Лабіринт світу й рай серця.— Saskatoon, 1951. — С.42.

зумного», плідно виховання особи, автор разом з тим викладає тут власний етичний кодекс, розгорнуте антропологічне вчення.

На думку Коменського, весь світ існує як божественний макрокосмос, у якому центральне місце посідає людина. Вона є останнім, найдосконалішим творінням Всевишнього. Людина містить всі елементи світу, вона — світ у мініатюрі, божественний мікрокосмос. Будучи образом Божим, людина здатна відтворити у собі всі властивості Творця. Вона — зерно, в якому проростають божественні якості, надані їй від народження. «...людина є не що інше, як гармонія... Що коріння релігії властиві людині з природи, це доводиться тим, що вона — образ Божий»<sup>1</sup>. Чому ж земне життя людини не є гармонійним і щасливим? Тому, що Адам здійснив гріхопадіння, і це спричинило пошкодження божественної природи людини. Однак вроджені зерна не втрачені назавжди. Посланий на землю син Божий — це та щепка, яку привив Всевишній до засохлого дерева людської душі. Так виявляється Божа благодать в акті хрещення, тобто повернення божественної природи людини. Тепер особа сама робить вибір — відновити божественну природу чи залишитися під владою гріха. Людина має свободу волі, а тому здатна досягнути кінцевої мети — вічного блаженства.

Звертаючись до концепції гріхопадіння та вирішуючи її, як будь-який християнський мислитель, у релігійно-етичному контексті, Коменський натомість надає їй дещо відмінного звучання, насичує новими акцентами. Це очевидно при співставленні його поглядів з вченням Лютера, за яким, відбулося абсолютне гріхопадіння людини. Відтепер, як вважав Лютер услід Августинові, вона має назавжди пошкоджену природу, їй належить довічна спокута. Коменський, натомість, продовжує традицію ренесансного гуманізму. За ним, будь-яка людина здатна повністю відновити божественну природу і безперечно заслуговує на спасіння та блаженство. Людина — така ж Божа дитина, як і Христос. У житті Христа кожен може побачити власне життя і майбутнє. «Христос, син Бога живого, посланий з неба для відновлення... образу Божого... Прийшовши у світ через народження, він перебував серед людей, потім умер, воскрес і вознісся... От він і називається і є насправді наш предтеча... первородний

<sup>1</sup> Ян Амос Коменський. Вибрані педагогічні твори. — К., 1940. — Т.1, — С.74, 75.

серед братів... глава серед своїх членів... первообраз усіх, котрі повинні бути відроджені в образ Божий»<sup>1</sup>.

На відміну від аскетичного ідеалу, властивого середньовічній католицькій філософії, Коменський розуміє порятунок як наслідок активного земного буття, передусім буття духовного. «Є три ступеня готування до вічності: пізнання себе (і разом із собою — всього), керування собою і прагнення до Бога»<sup>2</sup>. Перший ступінь неможливий без наукової освіти, другий — без моральності, третій — без благочестя. Освіта ж при відсутності моральності та благочестя нічого не варта. Неабияке місце освіти у філософсько-етичній системі Коменського також обґрунтовується божественною природою людини. Вона за допомогою наданих Творцем зовнішніх почуттів сприймає образи світу, які відбиваються в ній як у дзеркалі або воскові. Ці відбитки надсилають імпульси внутрішнім почуттям, які передають їх духові людини. Дух вивчає цю інформацію й втілює її у думку та слово. На кожному етапі пізнання реалізують себе ті чи інші властивості людини. У цьому також відбивається гармонійність тіла, розуму і духу, передана нам Всевишнім. Отже, мета виховання людини — це передусім розкриття її богоподібності. Реальний світ — майстерня, де людина може найповніше досягнути цієї мети.

Особливо демократичними були суспільно-політичні ідеали Яна Амоса Коменського. Страхіття релігійних воєн у Європі, постійні переслідування чеських братів на батьківщині, а з 60-х років XVII ст. й у Польщі привели мислителя до ідеї пацифізму. Він мріяв про примирення усіх християн на основі любові до ближнього, про побудову земного Царства Божого, де запанує мир і спокій. Його уявляв Коменський у вигляді всесвітньої спільноти, що піклуватиметься про збереження миру, в якій проглядаються риси Організації Об'єднаних Націй.

Засобом досягнення земного Царства Божого мислитель вважав свою педагогічну систему. Ґрунтована на ідеалах гуманізму, вона повинна поширитися на всі стани і народи, а спільні методи навчання — сформува-ти людей, котрі будуть розуміти одне одного, мати загальні цілі. Це стане основою для побудови суспільства злагоди та братерства. Тобто Коменський висунув ідею єдиної міжнародної системи освіти, вінцем якої бачив універсальне об'єднання учених світу — Товариство світла.

<sup>1</sup> Ян Амос Коменський. Вибрані педагогічні твори. — С. 66.

<sup>2</sup> Там само. — С. 67.

Активно пропагував чеський мислитель свободу совісті, обґрунтовуючи її своїм етико-філософським вченням. У книзі «Ангел миру» (1667) він наполягав на розв'язанні будь-яких суспільних проблем, міжконфесійних та міждержавних конфліктів винятково мирним шляхом. Коменський навіть звертався до володарів Європи із закликами припинити переслідування інакомислячих, виявляти гуманність до полонених під час ведення війни, пропонував створити товариство милосердя, що опікуватиметься інвалідами війни, в якому бачиться ідея Червоного Хреста. Чимало поглядів Коменського, хоч би якими утопічними вони не здавалися, сприйняло багато суспільних діячів.

Окрему групу протестантських творів становлять релігійно-філософські та соціально-етичні трактати соцініан, які також вирізняються широтою наукових знань, глибиною складних світоглядних проблем, їх гуманістичним тлумаченням. Загалом літературна спадщина соцініан надзвичайно велика. Звернімося до найвідоміших в Україні авторів. Це, передусім, Андрій Вишоватий (1608-1678) — автор багатьох філософських, полемічних, наукових, поетичних праць. Більшість з них написана і побачила світ за кордоном. Головний твір Вишоватого «Про релігію, співвідносну з розумом» або «Релігія раціональна» (Мюнхен, 1665) — своєрідний гімн людині, її розумові, природним здібностям. Вишоватий — насамперед віруючий і, за ним, Біблія — єдине джерело істини й знання. Але збагнути істину, Слово Боже, самого Бога без розуму, тобто тільки вірою, неможливо. «Хто стверджує, що вірить у те, чого зовсім не розуміє, той не знає, що значить вірити, і внаслідок цього не вірить, а лише вигадує»<sup>1</sup>. Автор продовжує гуманістичну лінію протестантської антропології. Звичайна людина в його трактаті змальована як уособлення багатьох чеснот і позитивних якостей. Особливу шану викликає в автора людина праці, котра нічим не поступається представникам духовної еліти. Праця хлібороба, ремісника, торговця для Бога така ж достойна, як і священика. Висловлюючи новий погляд на людину, Вишоватий наслідує Лютера: «У шевця, коваля, селянина і у кожного є своє ремесло, посада і справа; усіх їх однаковою мірою посвятили у священики і єпископи»<sup>2</sup>. Гуманістичне розуміння людини зробило Андрія Вишоватого прихильником теорії двоїстої істини, яку

<sup>1</sup> Вишоватий А. О религии, согласной с разумом // Польские мыслители эпохи Возрождения. — М., 1960. — С. 186.

<sup>2</sup> Мартин Лютер. К христіанському дворянству немецкой нации об исправлении христіанства // Мартин Лютер. Время молчания прошло: Избранные произведения. 1520-1526 гг. — Харьков, 1992. — С. 16.

він розв'язує на користь філософії та етики. За ним, світоглядні переконання особи можуть бути істинними навіть тоді, коли вони не ґрунтуються на Святому Письмі. Адже є істини очевидні, їх можна «брати з великої книги самої природи». Їх доводить життєва практика або науковий досвід. Останній в нього піднімається на особливу висоту, відтісняючи, по суті, на другий план теологію. Велику увагу Вишоватий приділяв природничим наукам і математиці.

Типовим філософським твором соцініан є трактат ученого і педагога Яна Крелля (1590-1636) «Про Бога та Його атрибути». У творі переосмислено християнську неоплатонічну традицію у визначенні ідеї надприродного і розроблено пантеїстичне вчення. За автором, вічність, всемогутність, всеблагість Бога — не безмежні. Вони сягають лише того, що не суперечить природі, матеріальному світові. Святий Дух, у розумінні Крелля, — це духовна субстанція, присутня в усьому живому: в людях, тваринах, рослинах, повітрі. Вона здатна змінювати навколишній світ, надавати йому тих чи інших форм. Через Святий Дух матеріальне зближується з духовним, світ — з Богом. Вільнодумний потенціал поглядів Крелля особливо чітко простежується тоді, коли автор наполягає на своєрідній рівності матеріального і божественного. Бог, на його думку, існує нарівно з матерією, світ такий же вічний, як і Бог. Тому акт творення, поданий в Біблії, потрібно розуміти як упорядкування Богом матерії<sup>1</sup>. Подібні погляди розвивали також Ян Волькер у творі «Про релігійну істину», Андрій Вишоватий у своєму трактаті.

Чимало цікавих наукових ідей міститься у працях викладача Раківської школи Іоахима Стегмана, який 1630 року написав підручник з математики. Крім викладу самого предмета, подано відомості про десяткові дробі і логарифми, математичні прилади, згадано відкриття Коперніка, імена видатних європейських математиків. Оцінюючи наукові досягнення, автор погоджується з Вишоватим: «Як у житті, так особливо в науці чинимо мудро, коли наслідуюмо природу. Вона вчителька всього життя». У зверненні до Юрія Немирича, якому він присвятив частину твору, Стегман обґрунтовує практичну цінність науки: «Безперечно, порядок з політичною передбачливістю потрібні знання математики.., завдя-

<sup>1</sup> *Ogonowski Z.* Racjonalizm w polskiej myśli arianskiej.// *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej.* Warszawa. 1954. Т. 2. — S.264-273, 304.

ки якій легко можна виміряти землі, укріпити фортеці, збудувати вежі, оборонні мури і воєнні машини»<sup>1</sup>.

Відомим у соцініанських колах був Ян Ліциній Немисловський (1566-1633), автор підручника з логіки «Посібник для оволодіння вченням Арістотеля» (1586). Інший твір Ліцинія «Сентенції, необхідні у житті» (1589) — класичний морально-дидактичний збірник життєвих порад, покликаних навчити людину етичного, суспільно-корисного життя, привити їй любов до філософії, історії, поезії, наукової діяльності. Автор обстоював гідність розуму, цінність знання, засуджував гонитву за багатством, паразитичний спосіб життя. Серед сентенцій Ліцинія (а їх у творі понад 200), наприклад, такі: «Не полягає ні у багатстві, ні у силі достоїнства дерева, сіє силу свою розум у доброчесному саду»; «Науку шукай постійно: годує будь-які уста мудрість учених мужів», «Якщо позбавлений багатств, — доблесть збагатить» та ін.<sup>2</sup> Книжка Ліцинія — водночас своєрідний мовний підручник: одні й ті ж сентенції він подає одразу кількома мовами — латинською, польською, німецькою.

Серед учених-соцініан були українці, вихідці з українських земель, особи, життя яких безпосередньо пов'язане з Україною. Це, передусім, волинський шляхтич Євстахій Кисіль (XVI-XVII ст.), автор грецьких перекладів книги Фоми Кемпійського «Про наслідування Христа» (Франкфурт-на-Одері, 1626) та підручника з граматики Яна Амоса Коменського (Амстердам, 1642 і 1649)<sup>3</sup>. Найбільш відомий Кисіль як автор полемічного твору «Антапология», написаного польською мовою (опублікованого під псевдонімом Геласія Діпліца) у відповідь на «Апологию» Мелетія Смотрицького. У праці Смотрицького обґрунтовано ідею унії православ'я з Римом, вміщено антипротестантську полеміку, звинувачено православних у співробітництві з протестантами, викрито «єресі» Стефана Зизанія, Клірика Острозького, Ортолога; основний пафос критики спрямовано проти Христофора Філалета. Твір Кисіля, покликаний заперечити засади «Апології», вийшов 1632 року у Ракові або у Кракові (місце друку остаточно не з'ясовано) і був присвячений Петрові Могилі.

<sup>1</sup> Цит. за: Нічик В.М., Лутвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. С.107; Wiszniewski M. *Historia Literatury Polskiej*. 1857. Т.9. — S.523-524.

<sup>2</sup> Цит. за: Антология педагогической мысли. — С.80—88.

<sup>3</sup> Williams G. *Protestants in the Ukrainian Lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth*. — Cambridge, 1988. — P.195, 197.

Аналіз змісту «Антапології» дозволяє зробити висновок, що Євстахій Кисіль виховувався у православному середовищі й попри свої унітарні переконання був духовно зв'язаний з рідною культурою. Він неодноразово висловлює на сторінках твору жаль з приводу її занедбання, закликає «панів-мужів» забути розпусне життя, «котре довело нас до такої простоти»<sup>1</sup>. Відстоюючи право Христофора Фіلالета боронити православну церкву перед пропагандистським наступом католицизму, Кисіль пише: «Чому ж нам не радіти захистові істинної віри єретиками та іноді не користати з цього захисту?.. несправедливо звинувачувати наш народ у тому, що захисником віри є людина, у якихось відношеннях відмінна від нас?»<sup>2</sup>. При цьому автор намагається виступити захисником не лише Фіلالета, а й усього православ'я. Кисіль підтримує Фіلالета — протестанта, котрий прагне прислужитися українцям в обороні своєї віри. Мелетія Смотрицького (який на той час перейшов у греко-католицизм), автор натомість звинувачує у забутті рідної віри.

Аргументуючи свій критичний пафос, Євстахій постійно звертається до творів православних авторитетів (до речі, й аналіз «Апокрисису» здійснює саме на прикладі руськомовного, а не польського видання), демонструючи ґрунтовну обізнаність з літературно-церковною традицією, з православним ученням. Не лише Фіلالета, а, мабуть, і себе самого мав Кисіль на увазі, коли писав: «Це саме і є важливою ознакою ґрунтовності віри руського народу, що навіть ті, котрі не належать до неї, здатні перемагати людей, які не припиняють нападок на його віру, і перемагати грецькими доказами»<sup>3</sup>. Підтримував він Фіلالета насамперед у тих питаннях, котрі хвилювали православного читача і водночас, на думку полеміста, могли зацікавити його у протестантському вченні. Так, Кисіль поділяє православне розуміння евхаристії, ретельно обґрунтовує обов'язковість участі у ній мирян під обома видами<sup>4</sup>. Тобто акцентує на розходженнях православних з католиками і на спільності перших з протестантами.

Подібний прийом використав Кисіль й при розгляді церковного життя.

<sup>1</sup> Diplic G. Antapologia. B.m. 1632. — S.330.

<sup>2</sup> Там само. — S.216-217.

<sup>3</sup> Там само. — S.217.

<sup>4</sup> Там само. — S.260-262.



Як і Христофор, він відстоював право мирян на участь у церковних справах, виборі пастирів, вияві самоініціативи<sup>1</sup>. Однак як протестант не зупинився на цьому, пропонуючи радикальніші нововведення: право мирян мати власні судження у питаннях віри<sup>2</sup>. Щодо «єретичних» поглядів Філалета, на чому особливо наполягав Мелетій Смотрицький, то Євстахій не вбачав у них нічого «супротивного православ'ю». «Хай не сподіваються, що руський народ відмовиться від думок Філалета, перш ніж буде доведено, що ці думки неістинні. Але довести їх неістинність навряд чи вдасться і наймудрішій людині»<sup>3</sup>.

Отже, виступивши у ролі захисника православ'я, Євстахій Кисіль так і не спромігся приховати справжніх переконань. У творі у завуальованій, а часом — і неприхованій формі розкривається протестантська позиція автора. Він, наприклад, доводив: єпископський ступінь не вищий за пресвітерський<sup>4</sup>, що у зародку містило ідею загального священства віруючих. У розв'язанні спірних питань віри і культу Кисіль закликав звертатися не до церкви та ієрархії, а до Біблії та власного розуму. При цьому пропонував читачеві пильніше придивитися до вчень, котрі звикли вважати «єретичними», адже не все в них неістинне. «Якщо ж, за словами Апології, Апостоли Павло та Іоанн навчать руський народ, у тому числі мирян, котрі становлять більшість руського народу, перевіряти ересі та хиби, ... а перевірка не може бути здійснена без суджень, то кому із розсудливих не зрозуміло, що виголошувати судження про різниці у вірі не тільки дозволяється, а є обов'язковим для людей світських? Як же шляхетський стан зможе очистити віру від ересі, не розмірковуючи, що є віра і що ересь»<sup>5</sup>. У полеміці з Мелетієм Смотрицьким щодо слів Ісуса Христа про камінь Кисіль пише: йдеться не лише про Петра як засновника церкви, а й про інших апостолів. «Блаженний Августин також не припускав, що Христос назвав тільки Петра каменем, а між тим себе єретиком не вважав»<sup>6</sup>. Протестантська позиція автора «Антапології» стала одразу очевидною. Не випадково, незважаючи на присвяту, Петро Могила після виходу твору наказав спалити весь тираж<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Diplic G. Antapologia*. B.m. — 1632. — S. 333-334.

<sup>2</sup> Там само. — S. 228-230.

<sup>3</sup> Там само. — S. 283.

<sup>4</sup> Там само. — S. 329-330.

<sup>5</sup> Там само. — S. 255.

<sup>6</sup> Там само. — S. 325.

<sup>7</sup> *Исаевич Я. Д.* Преемники первопечатника. — М, 1981. — С.127.

Взагалі постать Євстахія Кисіля поки що малодосліджена у вітчизняній історіографії, хоча він виконував суттєву роль у житті сочиніанських громад в Україні. Був ректором школи у Киселині, а перед тим — учителем у Ракові. Знав декілька європейських мов, греку і латину. Разом з П.Стоїнським та І. Шліхтингом входив до редакційної колегії польськомовного видання Нового Завіту. В останні роки життя (середина 50-х років XVII ст.), перебуваючи на посаді вихователя у маєтку Мартіна Любенецького на Волині, працював над перекладом «Християнської конфесії» Іони Шліхтинга українською мовою (твір не зберігся)<sup>1</sup>.

Відомий сочиніанський поет Речі Посполитої — Збігнев Морштин (1628-1689), син Юрія, володаря декількох убогих фільварків на Підгір'ї Карпатському, активний учасник військових подій під час Визвольної війни. У 1650 р. з дипломатичною місією польського короля приїжджав у Київ, через рік — до Лупула, господаря молдавського, у 60-х роках — до Львова. Обіймав певний час посаду мечника мозирського. Після одруження з Софією, дочкою Олександра Чаплича, був активним сочиніанським діячем на Волині, зокрема у Рожнові. В еміграції у Крелевецькому університеті опікувався студентами з України, Литви, Білорусі. В історію польськомовної літератури ввійшов як автор оди «Славна вікторія над турками під Хотиним» (місце друку, очевидно, Слуцьк), збірки 60 поезій «Муза домашня» та перекладач з Горация й Піко делла Мірандоли<sup>2</sup>.

Чільне місце серед сочиніанських літераторів посів Юрій Немирич (1612-1659), який вже у 20 років, під час закордонних подорожувань, написав у формі політичного трактату листа дядькові, київському каштеляну Романові Гойському, під назвою «Роздуми про війну з московитами» (Париж, 1632). У ньому повністю заперечував монархію та самодержавний спосіб правління, показуючи його вади на прикладі Росії. Найбільший недолік монархії — в обмеженні людських прав і свобод, у репресивно-тиранічному способі життя, коли люди вже «ні свободи не прагнуть, ні неволі не хочуть і від неї не втікають, вважаючи, що таке призначено Богом... Що ж до молоді, то вона не захоплюється вільними

<sup>1</sup> PSB. — 1942. — Т. 8. — S. 19.

<sup>2</sup> *Tazbir J. Przyczynek do biografii Z. Morsztyna // Przegląd Historyczny. — 1959. — Z. 4. — S. 42-47.*

студіями, навчена лише лестошам на адресу князів, з віком звикаючи до неволі»<sup>1</sup>. Виступаючи з позицій ідеалів демократії, як прихильник життя, побаченого у Голландії, Немирич вбачає саме у республіці політичний прогрес, майбутнє батьківщини.

Як і більшість одинівірців, Юрій Немирич цікавився різними науками, був літератором і поетом. Йому належать екзегетична розвідка «Коментар на листи до ефесян», збірка молитов та гімнів (Раків, 1653), декілька параграфів «Братерської декларації» видання 1646 року (місце друку невідоме)\*, «Виступ Немирича козацького депутата» на Варшавському сеймі у 1658 р. (Варшава, 1659), «Промова пана Немирича підкоморія київського до короля» (місце друку невідоме, 1659)<sup>2</sup>. Залишив Немирич епістолярну спадщину, з якої збереглися, зокрема, листи до Я.Замойського, Є.Лещинського, Є.Лаского, членів родин Сапегів, Любомирських, Радзивіллів тощо. Дійшов до нас і документ, підписаний Немиричем, про укладання військового союзу між гетьманом Іваном Виговським і шведським королем Карлом Густавом від 6 жовтня 1657 р.<sup>3</sup> Та найвідомішою працею Юрія вважається барокова поема «Опис і виклад духовної зброї християнина або Паноплія» (Париж, 1653, видана під псевдонімом Єжи Зміцерина), назва якої засвідчує, що автор знав давню літературну традицію православної України. Відомо, що вже у XIV-XV ст. православна церква у полеміці з католиками та єретиками використовувала збірки — своєрідні компіляції зі старих полемічних прозових і віршованих писань проти латинян та єретиків. Ці компіляції, що беруть початок із візантійських часів, постійно поповнювали і переробляли. Більшість подібних збірок, відомих ще зі списків XI-XV ст., називали у православних землях «Панопліями» або «Всеоружеством Богословія»<sup>4</sup>.

Активним соцініанським діячем і літератором був Самуель Пшиповський (1592-1670). Ще проживаючи у Малопольщі, він прославився як заступник прав протестантської меншини. Разом з Рафалом Лещинсь-

<sup>1</sup> Цит. за: *Kot St. Jerzy Niemirycz.* — S. 45.

\* Припущення щодо співавторства Немирича у декількох редакціях «Декларації», висунуте ще у XIX ст.57, сьогодні повністю доведено58.

<sup>2</sup> *Estreicher K. Bibliografia polska.* — 1910. — Т. 23. — S. 119.

<sup>3</sup> Архив ЮЗР. — 1908. — Ч. 3. — Т. 6. — С. 333-335; *Lukaszewicz J. J. Niemirycz, podkomorzy kijowski starosta owrucki i krzemieniecki // Bibl. Warszawska.* 1860. — S. 370.

<sup>4</sup> *Грушевський М.* Історія української літератури. — Т.5. — С. 242.

ким і Христофором Радзивіллою, у якого певний час перебував на службі, домігся, зокрема, скасування вироку люблінського суду про страту перемишльського шляхтича Святополка Болестражицького<sup>1</sup>.

У 1638 р. шляхтич з Волині Яків Сененський у зв'язку із закриттям Раківської академії був притягнутий до судової відповідальності. На його захист виступили протестантські діячі Андрій Тишкевич, Януш Радзивілл, Іона Шліхтинг, Богуслав Лещинський, Юрій Немирич. Олександр Чаплич, посол волинський, вніс їхній протест у волинські акти, а посол київський Єремія Буковський — у житомирські. Текст, що підготував Самуель Пшипковський, він же переробив в окрему брошуру «Братерська декларація», яку згодом розширив разом з Юрієм Немиричем і Яном Стоїнським (витримала на теренах Речі Посполитої декілька видань — у 1639, 1644, 1646). Брошура стала для соцініан у роки їхнього перебування в Україні своєрідним маніфестом у боротьбі за свої громадянські й релігійні права.

Водночас — це спроба етико-політичного трактату, де викладено основні засади громадянського суспільства, сформульовано права і обов'язки громадян держави нового — буржуазно-демократичного типу. Серед цих прав суттєве місце посідає право на свободу совісті. Воно «... є правом фундаментальним..., на якому будується цілість Вітчизни і загального блага... є фундаментом унії народів... фундаментом статуту Республіки і вольності». Йдеться про свободу не лише окремого віросповідання, а будь-якого: християнського і нехристиянського, великого і малого, державного і недержавного. Тому «релігії тих провінцій, що увійшли в Річ Посполиту, мають такі ж рівні права, як й інші, і повинні в тих провінціях залишитись». У творі обґрунтовано принцип суспільного договору між соціальними станами і різними народами, проголошено ідеали рівності і братерства: «... фундаментом гідного стану Речі Посполитої є рівність..., в народах вільних один над іншими не може панувати... між ними повинен бути складений статут загальних прав»<sup>2</sup>.

Активну суспільну і літературну діяльність продовжував Пшипковський і після переїзду в Україну. Тут він написав релігійно-етичний трактат «Гідність царствования Христа» (1650), біографію Фауста Социна з

<sup>1</sup> *Chmaj L. Samuel Przykowski na tle prądów religijnych XVI wieku.* — Kraków, 1927. — S. 15–16.

<sup>2</sup> *Braterska Declaracja na niebraterskie napomnienie od Authora pod imieniem Szlachtyca Polskego...* — В.м., 1646. — S. 45, 47.

аналізом основних його праць (1651), збірник пісень та гімнів «Молитва» (1652) тощо. Загалом Пшипковський залишив понад 50 творів: богословських та історичних трактатів, полемічних статей, апологій, біографій, панегіриків, епітафій, гімнів, елегій, віршів. Він автор наукового дослідження з логіки, побудованого на тлумаченні Нового Завіту (вийшов у Німеччині, 1692). Найвідомішим етико-політичним твором Самуеля Пшипковського вважають трактат «Про мир і згоду в церкві» (Лейден, 1628; Лондон, 1653), виданий під псевдонімом Ірінея Філалета, де обґрунтовано принципи свободи совісті, відокремлення церкви від держави та нейтралітету в політичному житті, високої моральної місії у суспільстві. Цією працею особливо зацікавився англійський філософ Джон Локк, який у своїй бібліотеці мав твори майже всіх соцініанських мислителів. Простежуючи джерела філософських поглядів Локка, М.Кареев взагалі вважав, що «англійський деїзм був, по суті, новою формою антитринітаризму»<sup>1</sup>.

На думку Хр.Санда, Пшипковському належить також одна з численних історичних хронік, що написали протестантські літератори в Речі Посполитій, — «Історія соцініан польських» (згоріла під час пожежі)<sup>2</sup>.

У літературно-наукову спадщину соцініан вагомий внесок зробили представники сімейства Любенецьких, тісно зв'язаного з Україною. Крім автора «*Poloneutichii*» і трактату «Пам'ятник» Андрія Любенецького-старшого (1550-1623; певний час займав посади міністра та шкільного куратора у Гоці), знаними письменниками були його брати — Станіслав-старший (міністр кількох волинських зборів) і Криштоф-старший (міністр та шкільний куратор у Киселині). Діти останнього — Андрій, Криштоф і Станіслав продовжили традиції роду.

Чи не найбільших успіхів досяг Станіслав Любенецький-молодший (1623-1675). Він увійшов в історію східноєвропейської культури як автор праці «Історія Реформації Польської». Роботу над нею розпочав ще в Україні, продовжив у еміграції, однак завершити не встиг: перша редакція хроніки вийшла 1664, друга — 1685 року. Відомі й інші історичні твори Станіслава, зокрема, «Діаріуш дороги краківської і реляції християнської до короля Карла Густава» (1655), де описано останні роки існування со-

<sup>1</sup> Кареев Н. История Западной Европы в новое время. — СПб., 1893. — Т. 2. — С. 600.

<sup>2</sup> Candii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum // Szczucki L. Biblioteka pisarzy reformacyjnych. — Varsoviae, 1967. — № 6. — P. 18, 22.

диніан в Речі Посполитій, зокрема в Україні. Опис зроблено на тлі аналізу подій польсько-російської та Визвольної воєн, суспільно-політичної та релігійної ситуації у Східній Європі середини XVII ст. Праця є водночас й історичною хронікою, й актуальним політичним роздумом над проблемами війни і миру, дипломатії та міжнародних відносин, державного будівництва і церковного життя<sup>1</sup>. У «Щоденнику» згадує Любенецький і про свій попередній політичний твір, написаний у 1651 р. на основі закордонних спогадів, — «Відносини французів з іспанцями». У ньому дав позитивну оцінку політичної дипломатії окремих європейських держав, їх суспільному устрою, рівню економічного, культурного і наукового життя.

У Вишневського читаємо ще про три невеличкі історико-політичні праці Ст. Любенецького, які побачили світ за кордоном при житті автора<sup>2</sup>. Підготував Станіслав і фундаментальну наукову працю — двотомне дослідження з космографії (вперше вийшло в Амстердамі 1668, вдруге — в Лейдені 1681; понад тисячу сторінок, 81 таблиця<sup>3</sup>). Крім безперечної наукової вартості — обґрунтування і пропаганди системи геліоцентризму (натомість деякі європейські реформатори, зокрема Мартін Лютер, відкриття Коперніка не оцінили та заперечували) — твір цікавий тлумаченням природних і суспільних явищ. Любенецький, по суті, поділяв досить популярну тоді думку (її прихильником був і Філіпп Меланхтон) про вплив зірок на людську долю. Свої спостереження над космічними процесами пов'язував із певними суспільними подіями, вчинками конкретних історичних постатей. Подібний підхід застосовували і православні мислителі, наприклад, Лаврентій Зизаній у «Катехізисі» або Симеон Полоцький у «Вінці віри». За аналогічним принципом побудовані й «Аннали» Станіслава Сарницького. Віддаючи данину моді, Любенецький своїм історичним коментарем космічних явищ, простеженням закономірностей розвитку природних і суспільних процесів, з'ясуванням причин і наслідків стихійних лих або політичних конфліктів прагнув утвердити науковий статус астрології. Суттєве місце у трактаті посідає аналіз роз-

<sup>1</sup> Там само. — P.18; *Tazbir J. Diariusz Stanisława Lubienieckiego* // ORwP. 1960. Т.№5. — S.201-221.

<sup>2</sup> *Wiszniewski W. Historia Literatury Polskiej*. — 1840. — Т. 1. — S. 59-60.

<sup>3</sup> *Stamseai de Lubienietki Historia uniuersalis omnium cometamm* — (Т. 1) .Theatn cometi-ci exitus — (Т. 2) . — Lugduni, 1681.

витку релігійних подій у Речі Посполитій. Пов'язуючи його з політичними і реформаційними зрушеннями в Європі XVI-XVII ст., Любенецький, таким чином, одним із перших прагнув показати значення слов'янських народів у загальноєвропейській протестантській історії.

Протестантська література мала неабиякий вплив на релігійно-культурне життя України. Історичний, етнографічний, правничий, природничо-науковий матеріал, який зібрали протестантські автори, їхнє осмислення актуальних світоглядних проблем, звернення до спадщини античної та ренесансної філософії, етичної, політичної думки збагатило православну культуру XVI-XVII ст. великою кількістю джерел. На думку М.Кояловича, нововірча література «була і численна, і досить доступна. Вона становила багатюще зібрання фактів і свідчень... Більша частина всього цього була спрямована проти... латинства... Догмати християнського віровчення були приведені у ній в систему, розроблені науково важливі богословські питання і знову, здебільшого, проти латинства. Нарешті, майже вся ця література була написана загальнодоступною мовою... Варто переглянути Апокрисис, Фринос, Аполлію та інші полемічні твори православних того часу, щоб прийти до висновку, що автори їхні не могли мати під руками всіх тих творів, якими користувалися. Можна безпомилково сказати, що вони здебільшого взяті з протестантської літератури... Православному письменникові, який не мав ні розробленої історії своєї церкви, ні навіть повного катехізису, нелегко було відмовитися від такого багатого посібника...»<sup>1</sup>.

Позитивну роль протестантської думки в Україні визначають і деякі сучасні автори: «Діяльність протестантів, покликана заперечувати необхідність традиційних християнських конфесій, як це не парадоксально, сприяла їхньому відродженню, самоочищенню і пробудженню до духовної праці. Діячі православної церкви в Україні значною мірою використали досвід протестантів для внутрішньої реорганізації та вдосконалення церковного життя»<sup>2</sup>.

Отже, своєю діяльністю протестанти вплинули і на культурно-освітнє, і на власне церковне життя України. У загальному історико-культурному контексті переломової епохи цей вплив слід оцінювати позитивно.

<sup>1</sup> Коялович М. Об отношениях западно русских православных к литовско-польским протестантам во времена унии // ХЧ. — 1860. — Кн. 10. — С. 243, 244.

<sup>2</sup> Ульяновський В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні. — Кн. 2. — С. 211.

## Розділ ІХ.

# ПРОСВІТНИЦТВО

### І ПРОЯВИ ПІЄТИЗМУ В УКРАЇНІ

Духовним змістом XVIII ст. в Європі стало Просвітництво — ідейно-культурний рух, що відображав новий етап розвитку, а в Східній Європі — чергове зародження буржуазних відносин. У центр Просвітництва висунуто ідеї всесилля людського розуму і соціального прогресу, можливостей подолання всіх форм не-свободи, поступового морального удосконалення людства на основі розвитку освіти, культури, демократизації суспільства. Ці ідеї, в свою чергу, зумовили духовну емансипацію, раціоналізацію філософських та політичних знань, нові радикальні зміни у релігійному житті.

Епоха Просвітництва стала переломною і в еволюції європейського протестантизму, спричинивши його вихід на світову арену. Наприкінці XVII ст. остаточно сформувались ранні протестантські течії — лютеранство, кальвінізм, англіканство. Створились їх розгалужені церковні структури, що починали діяти на зразок вчорашнього опонента — католицької церкви. Недавня палка реформаційна проповідь, сповнена закликами до каяття і нового життя, шукань Бога та істини, невдоволення суспільством і людиною, поступово перетворилася на суху догму, а сама релігійна думка — на громіздкі богословські системи, філософськорационалістичні вчення. Показовим виявом цих змін стали погляди німецького мислителя Християна Вольфа, в яких теологічні канони протестантизму еволюціонували у формули метафізичної філософії.

На межі XVIII-XIX ст. ранні протестантські течії зазнали процесів, спрямованих на оновлення ортодоксії та церковного життя. Вони вилились у пієтизм (від лат. — *благочестя*; назва пов'язана із заснованою 1669 р. Якубом Шпенером у Франкфурті «колегії пієтатіс», тобто зібрання благочестивих християн для домашнього та обцинного напучення) — протестантський, а згодом міжконфесійний рух, який оголосив відмову від теологічної схоластики і клерикалізму, відновлення неформального братерства ранньохристиянських громад, душевного відчуття Бога. «Пієтизм — типовий релігійний рух, що прагнув до пробудження та оновлення релігійного почуття і за внутрішніми тенденціями тяжів до традиційного містицизму, реалізуючи його в межах і формах протестантизму. Водночас пієтизм був німецьким варіантом релігійного руху, який пройшов у XVII-



XVIII ст. по всій Європі поза конфесійними кордонами і був спрямований на поглиблення віри...»<sup>1</sup>.

Дійсно, перші прояви пієтизму виявилися у лютеранських парафіях Північної Німеччини. Та вже наприкінці XVII ст. рух охоплює кальвіністів, ремонтрантів, гурток Яна Амоса Коменського у Голландії, а незабаром усю Європу (на початку XVIII ст. — і Північну Америку, спричинивши у ній Велике пробудження 1720/1750 років). Це був період, коли «під впливом проповіді, що виголошувалась іноді просто неба, слухачі доходили стану каяття у здійснених гріхах, різко поривали з «попереднім життям» і починали істинно моральне, істинно християнське життя»<sup>2</sup>. Ідея оновлення та морального піднесення вийшла за церковні кордони, зворушила духовне життя багатьох країн і народів. А оскільки бачення шляхів оновлення завжди неоднозначне, то і сам пієтизм виявився явищем суперечливим і багатоманітним. З одного боку, він став притулком для освічених людей, котрі прагнули оновлення культури і науки, започаткувавши розвиток класичної німецької філософії та літературного романтизму. Цей, так би мовити, просвітницький пієтизм виконав позитивну, «освіжаючу роль; багато діячів Просвітництва вирости на ідейному ґрунті пієтизму, розвиваючи його радикальні, антидогматичні й антиклерикальні тенденції»<sup>3</sup>. З іншого боку, пієтизм став поштовхом для нових релігійних формоутворень, що урізноманітнили розгалужене протестантське дерево, призвівши до виникнення нових течій: в англіканстві — методизму, квакерства, ірвінгіанства, лютеранстві — штундизму, радикальному протестантизмі — пізнього баптизму, євангельського християнства, адвентизму, п'ятидесятництва, а також низки синтетичних моделей (моравських братів або гуттерців, новоапостольців, дарбістів, назарян та ін.). Нові течії, починаючи як секти стосовно раннього протестантизму, згодом переросли в церкви і знову спричинили прагнення до чергових оновлень, що в інституційному плані означало перманентні формоутворення. Така варіантність структурної еволюції протестантизму відповідає індивідуалістичній природі й головним ідейним принципам конфесії. Це зробило її стійкою та життєздатною (хоча, на перший погляд, здається, що тільки велика централізована конфесія може бути міцною). На прикладі протестантизму бачимо, як внутрішній динамізм певної релігії (у межах окремих протестантських течій одночасно здатні існувати церкви, секти і деномінації) дає змогу знаходити відповідні моделі адаптації до нових суспільних реалій, стає запорукою її подальшого розвитку і навіть розквіту.

<sup>1</sup> Философская энциклопедия. — М., 1967. — Т. 4. — С. 253.

<sup>2</sup> Покровский Н.Е. Ранняя американская философия. — М., 1989. — С. 174.

<sup>3</sup> Гулыга А. Кант. — М., 1981. — С. 15.

У теологічному аспекті пієтизм спочатку був конгломератом неоформлених ідей і розпливчатих емоційних проголошень. Його послідовники наполягали на відновленні принципу загального священства, який і в лютеранстві, і в кальвінізмі поступився всевладдю церковної ієрархії, вимагали неухильного дотримання принципів християнської моралі, повернення до чистоти і братерства первісної церкви, аскетизму та ентузіазму епохи Реформації. У центрі їхніх проголошень знаходилась ідея емоційного переживання живого Бога, відновлення особистих стосунків людини з Всевишнім. В окремих засадах, розроблених Шпенером (головні праці «Сердечне прагнення до Богоугодного виправлення істинної євангельської церкви», «Про духовне священство всіх віруючих», «Всезагальне Богопізнання віруючих християн і справжніх теологів»), пієтизм відходив від деяких принципів класичного протестантизму: поряд з водним хрещенням, що визнавалось уже недостатнім для отримання благодаті, рух відновив євангельську ідею відродження людини силою Святого Духа, а на основі цього — творення нової церкви святих, відроджених («церковки в церкві»). На думку речників руху, тільки та людина, котра є народженою «з гори», може досягнути духовної і моральної досконалості, навіть святості. Ці ідеї, що, з одного боку, поглиблювали релігійність особи, даючи нову надію на спасіння, а з іншого — посилювали її оптимістичні почуття, наголошуючи на незмінності животворного змісту Біблії та ідеалів братерського життя, знайшли багатьох палких прихильників.

Після раннього просвітницького етапу (кінець XVII — 80ті роки XVIII ст.), пієтизм поступово еволюціонував у містицизм (на релігійнофілософському рівні) та у численні позацерковні групи, біблійні гуртки (на організаційнокультурному). Останні Макс Вебер називав моделями аскетичного протестантизму. «Пієтизм був... передусім посиленням реформатської аскези. На *praxis pietatis*\* так сильно акцентували, що догматична правовірність відходила на другий план, а іноді взагалі здавалася несуттєвою... Тому пієтизм у своїй глибокій недовірі до церкви теологів, з якою він, натомість, офіційно не поривав,... став збирати... відокремлені від світу «гуртки»... Емоційність, загалом чужа кальвіністському благочестю, однак внутрішньо споріднена з відомими формами середньовічної релігійності, спрямовувала релігійну практику в русло посеїбічного відчуття блаженства...»<sup>1</sup>.

Пошуки цього (безперечно, у духовному розумінні) блаженства як результату абсолютної впевненості у власному спасінні, отже, і нового, неподібного до всього попереднього, життя, стали головним мотивом масових релігійних рухів у XVIII і XIX ст. Ці рухи мали великий вплив на духовне життя не лише Західної, а й Східної Європи і, по суті, визначили риси сучасного протестантизму.

<sup>1</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. // Избанию произвед. М., 1990. — С.163-164.

В Україні пієтизм виконав особливу роль і також на релігійнофілософському та культовому рівнях. На першому він став одним із чинників просвітницьких тенденцій, нових культурних процесів, а згодом — розвитку ідей містицизму та Богошукання. На другому підготував ґрунт так званому малоросійському штундизмові й усьому пізньому протестантизмові.

Значна роль у проникненні пієтизму в Україну належить німецькому місту Галле, де працювали один із головних ідеологів руху благочестя Август Франке та плеяда видатних європейських протестантських філософів й учених. Франке перший спробував втілити ідеали просвітницького пієтизму, створивши своєрідний культурноосвітній центр у Галле, відомий під назвою «Сирітський дім». У ньому містилися декілька шкіл різних ступенів і типів (зокрема, для бідних), гуртожитки і комплекси закладів побуту (аптека, пральня, їдальні, навіть броварня) для студентів та викладачів, різні філантропічні організації. Гордістю центру була бібліотека, в якій, зокрема, знаходилося чимало українських видань і не тільки релігійного змісту. Особливо цінною була збірка українських рукописів, серед яких зберігся універсал гетьмана Івана Скоропадського. Крім цього, у Галле існував чи не найпотужніший у тодішній Європі видавничий комплекс, до якого входили паперова фабрика, книжкове видавництво, редакції періодичних видань, штат редакторів та перекладачів. У його часописах «знаходимо чимало — і то не лише церковнополітичних, а й загальнополітичних — відомостей про Україну... Деякі звістки приходять безпосередньо з України»<sup>1</sup>.

Пропагандистська діяльність «Сирітського дому» охоплювала Східну Європу, в тому числі Україну. Сам Франке активно студіював слов'яноруську мову (до речі, за граматику Мелетія Смотрицького) і був першим автором слов'янських перекладів окремих творів Мартіна Лютера та власних праць. Август Франке фінансував переклади біблійної літератури чеською (наприклад, Новий Завіт 1709 р. та Біблія 1722 р.), польською (Біблія кінця XVII ст.), угорською мовами, а також друк цими мовами підручників та словників. Він розпочав (однак через смерть не завершив) працю над російським перекладом Біблії та створенням німецькоросійського словника, підручників з російської мови. Для цього Франке посилав до Києва та Петербурга німецьких учених — філологів, бібліїстів, які починали перекладацьку діяльність безпосередньо у Росії. На думку Дм. Чижевського, «з цим стремлінням зв'язаний і сам характер пізніших галльських видань. Пієтисти хотіли... посилити «євангелічні» елементи східного християнства. Поширення Св. Письма та навчальної літератури були засобом для досягнення цієї мети..., для протестанта було самим собою зрозумілим, що поши-

<sup>1</sup> *Чижевський Дм.* Українські друки в Галле. — Краків-Львів, 1943. — С. 8.

рення Божого Слова повинно провадитись для кожного народу в його власній, народній мові»<sup>1</sup>. Август Франке доклав чимало зусиль для прийняття у своєму мінімісті багатьох учнів з України. При «Сирітському домі» у 1719 р. було відкрито спеціальне відділення слов'янських справ, з яким пов'язані сторінки життя і творчості багатьох видатних українських мислителів XVIII ст. — представників київської школи.

Паралельно з просвітництвом Франке на початку XVIII ст. посилюється діяльність містичнокультурного крила пієтизму, послідовників Якуба Шпенера. Засновник пієтизму ще у 60х роках XVII ст. проводив у Страсбурзі, Франкфурті, а пізніше Дрездені та Берліні публічні бесіди, закликаючи віруючих відходити від офіційного лютеранства й організувати гуртки істинних, благочестивих християн. На зламі XVII-XVIII ці гуртки стали вже масовим явищем у Німеччині, отримавши назву братств штундер (від нім. — година, звідси — штундизм). Це були пієтичні групи, члени яких щодня у певну годину збиралися поза церквою для колективного читання Біблії. З такою ж методичністю вони проводили релігійну та позарелігійну діяльність, дотримуючись аскетичного способу життя, ідеалів загальної рівності та братерства. Якщо просвітницький пієтизм притягував до себе переважно освічених осіб, часом з гуманістичними та вільнодумними переконаннями, то члени штундербратств негативно ставились до інтелектуальної богословської думки, вирізнялися особливою релігійною побожністю, найбільше привертаючи до себе нижчі соціальні верстви.

В Україну ідеї пієтизму потрапили спочатку в їх філософсько-просвітницькому варіанті. І, як за часів Реформації, мали вплив на культурне середовище, навіть деяких представників кліру, які розуміли упослідженість православ'я в його відмові від передової думки, глибокої церковної реформи.

Загалом, можна впевнено стверджувати, що протестантські ідеї продовжували впливати на освічену еліту в Україні впродовж усього XVIII ст., хоча, безперечно, інституційно конфесія (за винятком окремих іноземних церков лютеран, реформатів, менонітів) у цей перехідний період втратила свій статус. Вплив протестантських ідей спостерігався у вузькому прошарку інтелектуалів, які, з одного боку, успадкували реформаційну традицію братчиків, полемістів, острозьких гуртківців, з іншого — продовжували культурні зв'язки з Європою. У другій половині XVII ст. не була втрачена і прозахідна політична орієнтація частини козацької старшини, окремих представників православного кліру. Безперервність еволюційного процесу в історії протестантизму очевидна. Але в умовах XVIII ст. його ідейна присутність в Україні могла виявлятися, здебільшого, приховано. І

<sup>1</sup> Чижевський Дм. Українські друки в Галле. — Краків-Львів, 1943. — С. 9.

хоча йдеться про окремі епізоди, факти і постаті духовної історії XVIII ст., вони достатньо красномовні й при ретельному аналізі демонструють очевидну тенденцію.

Зазначимо насамперед, що на початку XVIII ст. знову активізувалися економічні та культурні контакти України з європейськими державами. Серед них першість посідала Німеччина. «...серед європейських країн, які сповідували три основні релігійні вчення — католицьке, протестантське і православне, — найбільші наукові здобутки в ті часи мали протестанти, а найменші — православні. Українські просвітники, чимало яких здобуло освіту за кордоном, знали про це й намагалися скористатися з досвіду протестантів...»<sup>1</sup>. Серед них — відомі імена: В. Ясинський, Й. Кроковський, С. Яворський, Ф. Лопатинський, Ф. Прокопович, Г. Вишневський, Ф. Кролик, Я. Маркович, В. Стефанович, С. Тодорський, І. Горлицький, М. Слотвінський, В. Григорович Барський, Ю. Леницький, С. Лукомський, Г. Сковорода, П. Симоновський (останній, наприклад, був студентом трьох університетів — у Галле, Віттенберзі, Кенігсберзі) та ін. Звичайно, вони навчалися не лише у протестантських закладах і не всі стали прихильниками нових ідей. Але шлях їхніх зарубіжних студій проходив переважно через Північну Німеччину, яка у першій половині XVIII ст. була вже повністю захоплена пієтизмом.

Найвиразнішою постаттю в духовній історії України, котра символізує собою початок нового просвітницького етапу розвитку української думки, був Феофан Прокопович\*. Як більшість молодих українців, які вийшли з київської школи, Феофан прагнув набуття нової, більш ґрунтовної і передової, ніж це могли дати у другій половині XVII — на початку XVIII ст. православні заклади, освіти. Освіти, яка б готувала не лише вчених богословів, а й суспільних і культурних діячів, що їх чекала епоха радикальних політичних і культурних змін Росія. Та, як чимало спудеїв Києво-Могилянського колегіуму, Прокопович не задовольнився у своїх пошуках православною і католицькою наукою. Відомо, що по навчанню у Києві він у 1698-1701 роках пройшов філософський та богословський курси в уніатських закладах Західної України, потім вирушив до Риму. Потрапивши в Європу, Прокопович вирішив опанувати й ту освіту, котру пропонували протестанти. Сьогодні, завдяки дослідженням німецьких (Е. Вінтера, Г. Грассхофа, І. Тецнера, Х. Хартеля, Р. Штупперіха), англійських (Дж. Кракрафта), італійських (Ф. Вентурі), російських (Я. Бетяєва, В. Смірнова) та українських дослідників (Д. Чижевського, В. Нічик) достеменно відомо, що Прокопович у 1701 р. таємно

<sup>1</sup> Литвинов В.Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. — С. 114.

\* Прокопович Феофан (1681-1736) — видатний православний діяч, письменник, учений, поет. Спочатку прихильник гетьмана І. Мазепи, потім — сподвижник Петра І; з 1721 р. віце-президент Священного Синоду, з 1724 р. і до смерті — архієпископ новгородський. Розвивав ідеї просвітницького абсолютизму.

виїжджає з Риму для продовження навчання у Німеччині. Впродовж двох років він знайомиться з наукою лютеранських освітніх закладів Лейпцігу та Йени, а також Галльського університету. Тут він близько сходиться з протестантськими вченими. І як засвідчує його наступна культурна та суспільна діяльність в Україні в якості викладача і ректора КиєвоМогилянської академії, потім в Росії як церковного сановника і соратника царя Петра I, наука, набута у лютеран і пієтистів, справила неабиякий вплив на світогляд Прокоповича.

Прокопович був особисто знайомий з Августом Франке, жваво листувався з ним (а після його смерті з сином Франке — Германом). В одному з ранніх листів до Німеччини Прокопович згадує про свої відвідини «Сирітського дому» і будує плани налагодження співробітництва КиєвоМогилянської академії з його навчальними закладами. У період ректорства в академії (1711-1717) Прокопович посилав у Галле «учнів Василя, Івана молодшого та Івана старшого за віком» для оволодіння «кращим духом» галльської школи. У листі до А. Франке він називає науки, якими повинні оволодіти його учні: історія, астрономія, хронологія, географія, геометрія, мови (латинська, грецька, давньоєврейська, німецька) й музика<sup>1</sup>. Особисті контакти з лідерами німецького пієтизму Прокопович підтримував усе життя, всіляко допомагаючи тим з них, хто приїжджав в Україну і Росію.

У величезній власній бібліотеці мислителя знаходились майже всі відомі на той час праці протестантських теологів, містиків, пієтистів (Меланхтона, Лютера, Квенштедта, Пфефера, Гергарда, Буддеуса, Полянського, Мейснера, Хемніція, Мосгейма). Він ретельно досліджував твори Християна Вольфа («Елементи універсальної математики», «Всілякі корисні експерименти»), Іоганна Буддеуса\* («Історикотеологічний вступ», «Хрестоматія з історії філософії», «Теологічні тези про атеїзм і віру», «Дослідження про природу людини»), німецького містика, одного з найближчих попередників пієтизму Іоганна Арндта («Правдиве християнство») та ін. Багато з цих творів потрапляли в Україну завдяки Прокоповичу. На думку Дм. Чижевського, він мав домовленість про це з галльськими видавцями, яким допомагав матеріально, а тому його смерть виявилася «для галльського підприємства великим ударом»<sup>2</sup>. Пієтична література у першій половині XVIII ст. була не лише у приватних книгозбірнях, а й у монастирських. Переклади з Арндта до 1743 р. можна було купити у КиєвоПечерській лаврі. Вплив пієтичної літератури на пра-

<sup>1</sup> Witner E. Halle als Ausgangspunkt der Deutschen Russlandkunde im 18 Jahrhundert. — Berlin, 1953. — S. 439.

\* Буддеус Іоганн Франциск (1667-1729) — вчений-пієтист, автор першого німецького дослідження з історії філософії. Один із друзів Прокоповича, критик його опонента, православного мислителя Стефана Яворського.

<sup>2</sup> Чижевський Дм. Українські друки в Галле. — С. 26.

вославному думку засвідчує той факт, що 1743 року Священний Синод скликав спеціальне засідання для її заборони (цікава деталь: участь у засіданні змушений був узяти перший перекладач Арндта українською мовою Симон Тодорський).

На думку В.Литвинова, який ознайомлює нас з багатьма цікавими фактами з життя Прокоповича на основі творів сучасних німецьких вчених, «пієтизм притягнув увагу Прокоповича своїм філологічнокритичним ставленням до Біблії, а також своїм практицизмом і дієвістю у шкільній справі»<sup>1</sup>.

Однак, мабуть, симпатії Прокоповича до пієтизму все ж таки не обмежувались практичнопросвітницькими мотивами; він був не тільки церковнодержавним діячем, а й мислителем, прагнув оновлення православ'я, піднесення його до передового європейського рівня. Це вимагало серйозних богословських досліджень і звернення до самої протестантської доктрини.

Загалом, дискусія щодо змісту і напряму релігійних симпатій українського реформатора триває вже кілька століть. Чимало православних письменників змальовують Феофана досить непривабливо. Або як неприхованого еретикавільнодумця, під єпископським одягом якого приховувався справжній атеїст, або як аморальну особу, котра у новомодних філософських ідеях шукала виправдання своїй епікурейській натурі, або властолюбного церковного сановника, для якого питання віри поступалися державницьким амбіціям, котрі він пристосовував до політичних уподобань російського царя<sup>2</sup>. При цьому наявність істотних протестантських поглядів у Прокоповича, по суті, не викликає сумніву у жодного з авторів, які так чи інакше висвітлюють його наукову і літературну творчість. Однак лише деякі церковні письменники абсолютно однозначні у ствердженні протестантського кредо мислителя. Наприклад, Г.Флоровський: «Феофан не то що примикає, він належить до протестантської схоластики XVII століття. І його твори цілком уміщаються в історію німецького реформованого богослов'я»<sup>3</sup>. Не менш категоричний О.Карташов, який переконаний, що український діяч був «сердечним носієм старокласичного протестантизму... протестантом дійсним, так би мовити релігійним іноземцем серед руської ієрархії»<sup>4</sup>. Свої висновки чимало авторів робить, головню, на основі вивчення суспільнореформаторської діяльності Прокоповича та його відомої боротьби з консервативноправославною партією, очолюваної Стефаном Яворським.

<sup>1</sup> Литвинов В.Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. — С. 133.

<sup>2</sup> Антоний, архимандрит. Беседы от лжебратий. — М., 1912; Феофан Прокопович и Валаам Ванатович // Труды Киевской духовной академии. — 1861. — №1; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1981.

<sup>3</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. — С.92.

<sup>4</sup> Карташев А. К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Дм.Ф.Кобеко. — СПб., 1913. — С.235, 236.

Світські дослідники, які приділяють увагу не лише суспільним, а значною мірою філософським поглядам Прокоповича, характеризують його світогляд досить суперечливо: як симпатію до протестантизму, як коливання між «єресю» і церквою, як пристосування протестантських ідей до православних. Іноді просто констатують факт його окремих нетрадиційних богословських поглядів<sup>1</sup>. На думку В.Нічик, Прокопович «мав відносно обмежені можливості для офіційної критики православної церкви... Тому... вважав за краще виступати від лиця протестанта»<sup>2</sup>; за оцінкою ж В.Литвинова, «протестантизм цікавив Феофана не у релігійному плані»<sup>3</sup>. Тобто наголошується, що протестантизм був цікавий мислителю не конфесійним змістом, а культурноосвітнім спрямуванням. Хоча культурне значення певного релігійного явища не заперечує його конфесійної сутності. В протестантизмі ж якраз культурна домінанта безпосередньо пов'язана з його релігійною ідентичністю.

Для зарубіжної історіографії протестантське кредо Прокоповича є очевидним<sup>4</sup>. І справа тут не лише у певних конфесійних симпатіях. Європейська наука познайомилась з філософським надбанням Прокоповича раніше вітчизняної. Чимало його філософських, богословських, етичних, наукових трактатів взагалі були надруковані спершу в Німеччині, а в російських та українських бібліотеках й по сьогодні зберігаються у рукописах. Лише частину з них, написаних переважно латиною, перекладено сучасною українською мовою. Але й ті, що вже побачили світ, надруковані подекуди у скороченому вигляді, зі суттєвими купюрами. Натомість у Західній Європі праці Прокоповича активно перекладали і друкували, починаючи з XVIII ст. Найранній переклад мислителя — катехітичний твір «Перше вчення отроком» — побачив світ у Лейпцігу 1727 р. (під заголовком «Перше напучення»), а через сім років у Лондоні (під назвою «Руський катехізіс»). І це промовистий факт на користь того, що творчість Прокоповича знаходила відчутний відгук у європейців — мешканців протестантських країн.

Цінним джерелом, що розкриває духовний світ будьякого митця, є його епістолярна спадщина. Прокопович був активним дописувачем, а коло його адресатів надзвичай широким. Вельми цікавими є його листи до українського сус-

<sup>1</sup> Морев И. Камень веры Стефана Яворского. СПб., 1880; Морозов П. Фефан Прокопович как писатель. СПб., 1880; Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883; Чистович И. Фефан Прокопович и его время. СПб., 1868; Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Фефан Прокопович // Сочинения. М., 1880. — Т.5.

<sup>2</sup> Нічик В.М. Фефан Прокопович. М., 1974. — С.128.

<sup>3</sup> Литвинов В.Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. — С.116.

<sup>4</sup> Theologische Studien und Kritiken. 1913. Bd.I.; Zeitschrift fur osteuropaische Geschichte. 1935. Bd.9; Winter E. Halle als Ausgangspunkt der Deutschen Russlandkunde 18 Jahrhundert. Berlin, 1953.



пільнополітичного діяча доби Гетьманщини, генерального підскарбія Якова Марковича (один з найближчих друзів та однодумців Феофана, разом з ним вчився у КиєвоМогилянській академії), президентів СанктПетербурзької академії наук Й.А.Корфа та Л.Блюментроста, академіків Т.З.Байєра, Г.Ф.Міллера та ін., опубліковані в першому україномовному зібранні творів мислителя. Більшість листів до Марковича просякнуті критикою церкви, особливо православної ієрархії, визнанням її низького інтелектуального і морального рівня. І ця критика спрямована не просто на викриття аморалізму чи малоосвіченості кліру, а й саме поняття священництва. У типово реформаційному дусі Прокопович розвінчує інститут єпископства, протиставляючи йому ідеал ранньої апостольської церкви з її пастирським служінням ближньому. «Я «люблю» і єпископську справу, й хотів би бути єпископом; а якщо вже не єпископом, то волів би стати актором. Бо й цей найрозпусницький стан приносить те саме, якщо не виправляє його Божественна мудрість... мені здається, я міг би справитися з тим єпископством і волів би стати пастирем, якщо не для багатьох, то для одного когось...»<sup>1</sup>. У Феофанових листах постає не просто критик церкви, а промотор протестантських ідей стосовно характеру релігійного життя і церковбудівництва. Так, Прокопович зневажливо оцінює інститут патріаршества, який ототожнює з папством, а відтак — з прямим порушенням Євангельського вчення і засад раннього християнства. Натомість вважає за необхідне вернутися до тієї практики церковного життя, за якої здійснюються апостольське демократичне управління та ініціатива мирян. «Тепер пишу трактат, — повідомляє він Марковича — в якому розповім про те, як і коли патріархат в церкві почався і яким чином протягом 400 років церкви без патріарха самі собою управлялися, а деякі й досі вищості патріарха не підкоряються... Чи колегія не здаватиметься чимось новим і незвичайним?»<sup>2</sup>. Говорячи про колегію, Феофан має на увазі свій проект створення Священного синоду під головуванням царя. Викладений в його суспільнополітичному трактаті «Духовний регламент», цей проект стане поворотним пунктом структурної реформи православ'я в Росії, що скасує претензії церкви на абсолютне панування у суспільному житті, поставить її під контроль світської влади. Таку реформу плекав у XIV-XV ст. соборний рух у католицизмі; XVI ст. її проголосила Реформація, котра нанесла удар по політичному всевладдю та духовному універсалізові папства, а в XVII-XVIII ст. успішно здійснили протестантські країни Європи. Як зазначає Г.Флоровський, «суть «Регламенту» дуже проста і надто ясна. Це є програма Руської Реформації»<sup>3</sup>.

Цілкові праві ті дослідники, які зазначають прагнення Прокоповича цер-

<sup>1</sup> Прокопович Феофан. Філософські твори: в 3 т./ Перекл. з латинської. К., 1981. Т.3. — С.196.

<sup>2</sup> Там само. — С. 205

<sup>3</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. — С.84.

ковної реформи. Але це був не просто перегляд суспільного статусу церкви, її адаптації до епохи Просвітництва, нових політичних ідеалів. Прокопович виносив плани ідейної ревізії православ'я, що передбачала поєднання доктринальних новацій з перебудовою підвалин релігійного життя, його наповнення новим духом й культурними пріоритетами.

Сприйняття визначальних догматів протестантизму та пошуки форм їхньої адаптації до православного вчення проглядаються у багатьох творах Прокоповича. Йому, наприклад, було близьке вчення про спасіння однією вірою, яку, він вважав, слід сповідувати «духовно», внутрішньо, безпосередньо, поза будь-яким посередництвом між Творцем і Його творінням. Своєрідною лютеранською пам'яткою у вітчизняній богословській думці можна назвати фундаментальну Феофанову працю «Книжиця... про спір Павла і Варнави...», в якій на основі змісту Старого і Нового Завітів, а також раннього патристичного матеріалу розкривається протестантське вчення *Sola Fide*.

У творі подано цілком лютеранське розуміння абсолютної «падшості» людини, її неспроможності власними зусиллями звільнитися від гріха. «Без помощи Божией, без силы Святого Духа, не может человек ни что же духовное и богоугодное творити, яко же являют последующие словеса в первом Коринтянах гл. 12, стих 3... может ли человек неотрожденный ноне начало дел добрых, сие есть обращение к Богу, и веру силою своею естественную положить? Не может и сего... явственных сих писаний Иоанна гл.6 стих 14, Матвея гл.11 стих 27»<sup>1</sup>. Як же здобути людині спасіння? Феофан закликає читача уважно вчитатися у Біблію і разом із нею поміркувати над цим питанням. «...а ще кто законом оправдаться хочет, а такого никто же от человек исполнити не может, кроме единого безгрешного Христа... не веровавший во Христа не может духовного закона Божия творити. Глаголет апостол к евреям в гл.11 (без веры не возможно угодити Богу)... верую бо приемлем Христа и приемлюще его, приемлем власть чады Божиими быти... То ежде утверждал Апостол, приводит пример Авраама и показывает, что толикий муж не может о законотворении пред Богом похвалитися... Закон же веры... яко милости просити велит... чрез веру и сие не от нас, а Божий дар... не от закона жизнь обетованная, но от веры... Аще убо можно есть законом оправдаться..., то и ходатай Христос ненужен...»<sup>2</sup>. При цьому Прокопович повністю приймає концепцію Августина про даром дану благодать, на якій збудували своє вчення

<sup>1</sup> Прокопович Ф. Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующим, и трудность слова Петра Апостола о неудобносимом законном иге ... // Феофан Прокопович, архиепископ. — Богословские сочинения: в 8 т. — СПб., 1774. — Т.4. — С. 86, 134, 135.

<sup>2</sup> Там само. — С. 149-150, 220, 226.

Мартін Лютер і Жан Кальвін, і, водночас, відкидає кальвіністську сотеріологію, ґрунтовану на концепції абсолютної предестинації: «... писание... свидетельствует, яко Сын Божий за весь мир пострадал и всем спасение соделал... от... грехов очищает всех нас кровъ Христова... изряднейшие есть благовестие Божьей милости во Христе и купно сердцем объемлет Евангельскую сию проповедь»<sup>1</sup>. Концепція загального спасіння, прийнята в більшості протестантських учень, відповідає, водночас, православному розумінню, дозволяючи Прокоповичу провести своєрідний місток в його концептуальних паралелях.

Властиве Прокоповичу і своєрідне бачення етичної дихотомії Закону та Євангелія, котре напрочуд нагадує протестантське вчення про нову людину, яка відроджується і досягає спасіння через Слово Боже та віру. «Есть убо спасительная вера и в уме купно и в сердце, егда человек умом повинуется всеким словесам Божиим... Завет убо Новый предлагает сие добро человеку, прощение грехов за смерть Христову, и вся еже последуют тому: сие есть усыновление к Богу, обновления жизни, обручение Духа Святого, наследие царства небесного»<sup>2</sup>. Цікаво, що в творі цілком відсутнє вчення про церкву, що з точки зору православної сотеріології є абсолютно немислимим. Натомість для протестанта заперечення рятівної ролі церкви є природним.

Не вдається приховати своїх релігійних переконань Феофану й в інших творах. У діалозі «Розмова тектона... з купцем» він з новими аргументами відстоює протестантську доктрину спасіння, ще більш явно заперечуючи рятівну роль церкви. У катехітичному викладі «Перше вчення отроком», а також у «Скороченому християнському вченні...» та «Богословському вченні про стан непошкодженої людини...» знову опускає розділи про церкву і «забуває» посилатися на обов'язкові для православного богослова рішення церковних соборів, настанови святителів і вчителів руського православ'я. Для нього посилання на Біблію — достатній аргумент у доведенні істинності своєї позиції. Слово Боже в більшості Феофанових творів постає не просто Священною Книгою, а єдиним джерелом Божественної істини.

Звичайно, Прокопович рідко вдавався до відкритого спростування православ'я. Однак успішно робив це прихованими засобами, внутрішньо «розмиваючи» православну ортодоксію ідейними засадами протестантизму. А вже в характеристиці церковного життя, норм релігійної та позарелігійної практики, принципів організації Прокопович був цілком відвертим. Чого лише вартує назва одного з дотепер неопублікованих рукописів мислителя — записка про «Обтяжливі об-

<sup>1</sup> Прокопович Ф. Назва на праця. — С. 158, 182.

<sup>2</sup> Там само. — С. 191.

ряди римської та грецької церкви». В багатьох його працях зневажливо оцінено практику поклоніння мощам, іконам, деяких православних таїнств. В ній Прокопович не бачив особливої Божественної благодаті, вважаючи свідченням ідолопоклонства, результатом людської неосвіченості й невігластва. «Коли немає світла учення, не може не бути безладдя і багатьох сміху гідних забобонів»<sup>1</sup>. Особливо критично, нагадуючи пристрасні проповіді Лютера, описує він бездуховність кліру, інститут російської церкви, характеризуючи його знаряддям духовного панування над людиною.

Одним словом, небезпідставними були звинувачення ревнителя православ'я, багаторічного опонента Прокоповича Маркела Родішевського у тому, що Феофан «на полях кальвінської книги понаписував, ніби Кальвін правильно вчить, а благочестиве наше вчення ніби неправдиве... і та книга нині знаходиться в училищі в КиєвоБратському монастирі». В іншому місці Родішевський констатує значний вплив поглядів мислителя на церковнокультурні кола Києва: «А як він у тому учительстві утвердився, почав київських і малоросійських жителів, дітей та дорослих людей запрошувати до себе й навчати своєму еретизмові і чимало ересів у народ сіяти, і численні наклепи на святу православну кафолічну церкву говорити...»<sup>2</sup>. Чимало подібних свідчень про Прокоповича наводили у своїх творах архієпископ Феофілакт Лопатинський (автор полемічного трактату «Апокрисис або Відповідь на писання Франциска Буддея» та відповіді на працю Прокоповича «Повість про спір Павла і Варнави»), чернець Панфутій (автор книги «Рожнець духовний») та ін. Навіть якщо у цих твердженнях і є перебільшення (адже таким був стиль полемічної літератури), факт поширення протестантських ідей в середовищі українських просвітників XVIII ст. очевидний. Не випадково в листі до А. Франке перекладач німецької літератури російською мовою, один із галльських місіонерів Генріх Вільгельм Людольф у 1705 р. повідомляв, що «багато людей в Києві їх (*протестантів* — Авт.) за еретиків своєї церкви не вважають»<sup>3</sup>.

Тому важко погодитися з категоричною думкою Г.Флоровського, який перемогу Прокоповича над своїми опонентами пояснює його жорстокістю, високим церковним саном, особливою симпатією до нього царя. Ворожа Прокоповичу православна партія була й чисельна, й не менш впливова (її лідер Стефан Яворський був не лише митрополитом рязанським і муромським, а й місцеблюстителем патріаршого престолу), а свої переслідування Прокоповича не припиняла до його смерті. Більш істотним тут є розуміння тієї духовної ситуації, в якій на зламі

<sup>1</sup> Прокопович Ф. Духовный регламент. — К., 1823. — С. 74

<sup>2</sup> Родішевский М. О жити еретика Феофана і Прокоповича // ЧОИДР. — 1862. — Кн. 1. — С. 2,4-5.

<sup>3</sup> Цит. за: Winter E. Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde. — S. 331.

XVIII ст. перебувала російська імперія, котра поступово, з неабияким запасом інерції, однак неухильно поверталася обличчям до Європи. Саме у цей час Росія всмоктує нові ідеї, пробуджує потяг до освіти, запрошує до себе чимало вчених іноземців. Перша половина XVIII ст. — період масового приїзду в Росію українських кліриків, які своїм світоглядом і церковними поглядами суттєво відрізнялись від російського православ'я<sup>1</sup>. Останнє, що не пережило вітчизняної Реформації, а в боротьбі зі старообрядництвом і численними антицерковними рухами, плекало консервацію церковних традицій, виявилось неготовим протистояти новим релігійним ідеям з України та Західної Європи.

На початку XVIII ст. російська православна церква, не встигнувши отямитися від «єресі» Квіріна Кульмана (котру пододала у типово середньовічному стилі — через аутодафе), вже опинилася перед новою протестантською проповіддю. Її зголошував, навертаючи до себе нижчий клір, Дмитро Тверитінов («Не треба есть церкви, человек сам себе церковь») і так завзято, що його також вдалося зупинити лише каральними заходами: судом над вільнодумцем у Москві 1713 р. Але Тверитінову вдалося уникнути аутодафе завдяки втручання Петра I. Після публічного каяття він знову був прийнятий у церковне спілкування. У цьому випадку бачимо паросток змін у духовному житті Росії. Отже, з одного боку, Прокопович був не поодиноким виразником протестантських ідей в православ'ї, з іншого — оприлюднював їх у новій історичній ситуації. А високе місце, яке посів у церковній ієрархії, дозволило йому здійснити те, що в умовах абсолютного диктату церкви було б неможливо.

Ось чому, попри те, що видатна пам'ятка православної полемічної літератури «Камінь віри» Стефана Яворського формально спрямована проти Тверитінова, її автор не приховував більш глобальних мотивів свого виступу протидію «загрозі лютерської віри» в Росії, і справжнього адресата своєї критики — Феофана Прокоповича. Й, дійсно, «Камінь віри» є чи не найбільш фундаментальною полемічною працею російського православ'я, в якій ретельно спростовуються основні догмати протестантизму з особливим акцентом на тих засадах, котрі зголошував у своїх творах, промовах і проповідях Прокопович. Однак своїм великим обсягом і тяжким літературним стилем твір Яворського не набув особливої популярності, а його інша антипротестантська праця («Викриття Феофана Прокоповича у 18 статтях богослов'я») так і залишилась ненадрукованою.

Це, достатньо відоме в історії, протистояння двох церковних діячів, котре

<sup>1</sup> Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. — Казань, 1914. — Т.1; Любимов С. Борьба между представителями великорусского и малорусского направления в Великой России в конце XVII — начале XVIII в. // Журнал Министерства народного просвещения. — 1875. — № 9.

віддзеркалило протилежність двох політичних і світоглядних моделей (феодално-консервативної та буржуазнопросвітницької), а в релігійній думці — двох конфесійних систем, католицької (яку в синтезі з православними догматами репрезентував Яворський) та протестантської (Прокопович), привертає свою увагу й тим розголосом, який набула ця боротьба в протестантських колах Європи. І справа не тільки в тому, що позиція Прокоповича була широко підтримана відомими протестантськими діячами, педагогами, вченими (Йоганн Буддеус 1728 р. в Йені видав полемічний твір «Апологетичне послання до московського друга проти Стефана Яворського»; у Лейпцігських «Вчених записках» за 1729 рік вийшла критична рецензія на книгу Яворського; у 1731 р. лютеранський богослов Лаврентій Мосгейм написав дисертацію «Заперечення Стефану Яворському з приводу покарання еретиків», а в самій Росії цього року виходить анонімна пропротестантська праця «Міркування про книгу Камінь віри», яка, на думку багатьох, належала самому Прокоповичу). Більш важливим в цій історії є факт прийняття просвітницькою Європою тієї церковної реформи, котру здійснював Прокопович у Росії в контексті радикальних суспільних перебудов Петра I, визнання нових духовних координат, які все активніше проникали у релігійнокультурне життя православного світу, роблячи Україну, як складову тодішньої Росії, духовною часткою Європи.

Це, мабуть, і є головним внеском Прокоповича у вітчизняну історію. Його програма церковної реформи, викладена у працях «Слово про владу і гідність царську», «Правда волі монаршої», «Розшук історичний», а найбільше у «Духовному регламенті», виступила своєрідною духовною конституцією нової Росії. Значимо, що у XVIII ст. ідеал держави, здатної протистояти всевладдю церкви (на заході Європи у вигляді папства, на сході Європи — патріаршества), втілений у теоріях просвітницького абсолютизму, був досить прогресивним. Ідейнополітична думка Європи активно пульсувала у напрямі створення буржуазних теорій держави і права, розроблених видатними протестантськими мислителями Й. Ліпсієм, Г. Гроцієм, Т. Гоббсом, Ф. Пуффендорфом, І. Ф. Буддеусом та ін. В Англії вона продемонструвала свої результати в англіканізмі, у Франції — галліканізмі. Прокопович як сподвижник Петра I мріяв про включення Росії в контекст європейської історії. Вчення про просвітницький абсолютизм, яке він у зв'язку з цим розвивав, стало значною мірою результатом адаптації західноєвропейських теорій природного права і громадянської угоди до реальної ситуації, котра склалася в Росії, її насущних суспільних і духовних потреб. Скасування патріаршества та створення Священного Синоду як одного з міністерств (колегія, пізніше — департамент у духовних справах), підпорядкованих уряду, в якому верховну владу заступав світський володар (в багатьох протестантських державах офіційним головою церкви був оголошений король), стало, по суті, російською моделлю європейської церковної реформи.

Але для нас цікавий ідейний аспект Феофанової реформи. Її суспільно-політичний ідеал — держава, якою править могутній і мудрий царпросвітителі; його стосунки з народом керуються громадянською угодою. Остання, з одного боку, відтворює угоду Бога зі своїм народом, отже, старозавітний взірець держави, поданий у П'ятикнижжі, з іншого — вчення Августина про Два Гради. Часів Реформації вчення Августина було адаптоване в теорії двох влад Мартіна Лютера і викладено ним у праці «Про світську владу». За нею, Лютер відкинув середньовічну модель поділу християнського суспільства на «клір» і «мир», духовну і світську владу. Для Лютера віруючий і священник — одна особа, світська і церковна влада — єдиний, Богом встановлений, організм. При цьому світська влада може втручатися у церковні справи (виправдання монархії), церковна — у світські (водночас її обмеження). Водночас Лютер (у творі «Чи можуть воїни отримати Царство Боже») прискіпливо визначав межу світської влади та її «несвітських» прерогатив, особливо наполягаючи на небезпечності цілковитого підпорядкування церкви державі (що містило у собі потенцію диктатури), а держави — церкві (потенцію клерикалізму й теократії). Виходячи з того, що державні інститути також засновані Богом, Лютер заперечував протидію владі; неслухняність віруючого перед Богом ототожнював з негідкоренню громадянина владі. Така позиція реформатора обумовила неприйняття лютеранством будьякої революції, а в ув'язненні про державу — ствердження монархії як найбільш раціонального типу правління, в якому світський володар є водночас духовним володарем. В моделі примату світської влади Лютер найбільш повно втілює своє догматичне кредо, за яким, людина не має свободи волі й цілком підпорядкована Богу. Ідея абсолютного панування Господа над людиною гармонізує з ідеєю розумного панування державної влади над церковною.

Ідея підпорядкування церкви світському володарю, втілена у церковній реформі Прокоповича, сприяла вивільненню не лише держави, а й усього суспільного і духовного життя Росії, освіти, науки, літератури згід диктату церкви. Стверджуючи вищість царя над патріархом, мислитель виступав і проти католицьких доктрин, що обґрунтовували інститут папства (Фома Аквінський, Роберт Беллармін), і проти поглядів, традицій, постанов російського православ'я, згідно з якими, за висловом патріарха Никона, «священство царства поболесть». Адже в Росії до реформи Прокоповича існувало якщо не абсолютне верховенство духовної влади над світською, то, принаймні, паралелізм двох властей<sup>1</sup>. Всупереч цьому Прокопович доводить (особливо виразно у творі «Розшук історичний», в якому чується відлуння Гоббсового «Левіафана»), що першість повинна належати

<sup>1</sup> Ничик В.М. Феофан Прокопович. — С.164.

світській владі. У «Слові про владу і гідність царську» Феофан відводить духовенству роль своєрідного чиновницького стану, який перебуватиме на службі світської держави. І тут знову бачимо досить близьку протестантському світоглядові мотивацію: дійсно, якщо немає різниці між «кліром» і «миром», то відсутня й особлива форма служіння Господу; будьяка сфера життя людини, угодна Богові, є полем священицького служіння (принцип загального священства віруючих).

Не дивно, що серед багатьох протестантських ідей, висловлюваних Прокопович, саме його реформаторські погляди викликали найбільший спротив церкви. Тут вже йшлося не про теологічні розбіжності, а реальні життєві інтереси, про владу, про церковну і монастирську власність. Якщо критика Феофаном забобнів, неучтва кліриків, засилля ортодоксії підривала авторитет церкви та все ж не руйнувала сам фундамент її панування — патріаршество, то заперечення верховенства церковної влади, підпорядкування духовенства державі торкалось суспільних підвалин, на яких була збудована російська церква<sup>1</sup>.

Але історія черговий раз демонструє свої парадокси. В багатьох церковних і світських дослідженнях Синодальний період Російської православної церкви змальовується часом її занепаду, а Патріарший період, відновлений у 1917 р., — початком її відродження<sup>2</sup>. Натомість О.Карташов зазначає, що Синодальний період був якраз часом піднесення церкви на вищий ступінь розвитку майже в усіх сферах її духовного життя. При цьому наводить цікаві факти (якщо за патріарха в Росії налічувалося 20 єпархій, то в кінці Синодального періоду — 64 єпархії, 40 вікаріатств, понад 50 тис. церков з 100 тис. служителів; діяло чотири духовні академії, 55 семінарій, 100 духовних училищ, 100 жіночих єпархіальних училищ) і робить промовистий висновок: «...з часу Петра Великого наша церква все ж таки розцвіла»<sup>3</sup>. Цю думку поділяв і Є.Голубинський.

Постать Прокоповича часто затіняє інших мислителів того часу. Натомість завдяки просвітницькій діяльності українських реформаторів православна думка виплекала цілу плеяду церковноосвітніх діячів, налаштованих на оновлення духовного життя. Це засвідчує творчість багатьох сподвижників та однодумців Прокоповича — представників київської школи вітчизняного богослов'я, які діяли спочатку в Україні, потім у Росії.

Виразною постаттю на тлі зазначених реформаторських процесів був Гавриїл Бужинський, вихованець КиєвоМогилянської академії, єпископ рязанський і муромський, прихильник правових теорій Г.Гроція, ідей громадянського су-

<sup>1</sup> Ничик В.М. Феофан Прокопович. — С.165.

<sup>2</sup> Смирнов В. Феофан Прокопович. — М., 1994. — С.136-137.

<sup>3</sup> Карташов А.В. Русская церковная империя // Карташов А.В. Церковь. История. Розсип. Статті и выступления. — М., 1996. — С. 176, 182.



пільства, республіканізму та народовладдя. Будучи соратником Прокоповича в його суспільноцерковній діяльності, Бужинський водночас виступив провідником деяких західноєвропейських релігійних учень. Останні популяризував в освітньоцерковних колах України (читав лекції в Київській академії) і Росії, перекладаючи історикополітичну та правничу літературу пієтистів. Наприклад, творів С.Пуффендорфа «Вступ в історію європейську» (вийшов друком у СанктПетербурзі 1718 р.; цього ж року заборонений церковною цензурною комісією), В.Стратемана «Про обов'язки людини і громадянина», «Феатрон або позірна історія» (остання праця опублікована у СанктПетербурзі 1724 р.; через 25 років засуджена Священним Синодом до конфіскації). Перу Бужинського належить й кілька оригінальних творів, в яких він осмислює суспільне і духовне життя Росії в координатах постреформаційної Європи з акцентом на ідеях свободи особистості, її самореалізації в різних галузях життя. Ці ідеї червоною ниттю проходять через «Еразмові дружні розмови», «Збірку проповідей» та «Наслідки сповідання» Бужинського (останній твір також заборонено). Нові просвітницькі погляди на роль освіти та науки, що, у розумінні Бужинського, є головною підвалиною в пізнанні молодою людиною Божественних наук, були обґрунтовані ним у першому світському букварі «Юності чесне зеркало».

Звертався до протестантської літератури у своїх богословських студіях випускник Київської академії, згодом викладач Чернігівської семінарії, архієпископ чернігівський Іван Максимович. Сфера його зацікавлень торкалась не стільки політикоправничих, скільки теологічних здобутків європейської думки. Максимовичу належать перші російські переклади творів новочасних лютеранських авторів, виданих ним у вигляді власних — компілятивних і дещо перероблених праць «Богомисліє» (компіляція зі «Священних роздумів» П.Гергарда), «Ілютропіон», «Театрон нравоучительний» (з творів С.Стратемана, К.Пфедера, А. Хемніція, І.Мосгейма), що були неодноразово друковані у Чернігові (1711, 1714, 1718). Залишив по собі Максимович й оригінальні праці: «Осьм блаженств Євангельських», «Міркування про Бога», в яких також проглядається його звернення до лютеранства (зокрема творів Ф.Меланхтона). Незважаючи на протестантську основу, ці твори були використані у богословських курсах Максимовича; згодом застосовувалися у багатьох духовних закладах України і Росії. На думку Дм. Чижевського, у поглядах протестантських реформаторів Максимович побачив ідеї, співзвучні з православними.

Цим, вочевидь, пояснюється таке активне звернення українських церковноосвітніх діячів, які в першій половині XVIII ст. здійснюють серію перекладів протестантської літератури, а також підготовку оригінальних богословських і наукових (філософських, етичних, правничих, історичних) праць, сповнених нетра-

диційним православній ортодоксії просвітницьким духом. Ним відзначається творчість Феофіла Кролика — перекладача «Німецького лексикону» І.Ф.Буддеуса, автора оригінальних «Повчальних слів», написаних у пієтичному дусі; праці викладача Київської академії, згодом архієпископа новгородського Стефана Калиновського, «Логіка» якого є адаптацією одноіменної книги Ф.Меланхтона; випускника Київської академії, пізніше ректора Казанської академії, єпископа полтавського і переяславського Сильвестра Лебединського — автора догматичного курсу, підготовленого на протестантських взірцях XVIII ст. А єпископ переяславський Феофілакт Горський свій латиномовний курс «Догматикоморального богослов'я», читаного ним у Київській академії (вперше вийшов друком у Лейпцігу, 1784), майже повністю побудував на лютеранських творах П.Гергарда та А.Полянського. Під прискіпливий погляд церкви потрапив за своє підозріле вільнодумство й вихованець Харківського колегіуму та Київської академії, архімандрит Московського Новоспаського монастиря Іоакимф Карпинський. Його твір під назвою «Скорочене догматикополемічне богослов'я», в якому протестантське вчення постало не стільки протилежним, як подібним до православного, було визнано церквою таким, що «містить сумнівні ідеї». Тому після свого першого виходу в світ (Санкт-Петербург, 1782) книга Карпинського друкувалася вже головню за кордоном (Кенігсберг, 1786, 1790, 1810).

Багаторічних переслідувань за свої погляди, що містили деякі протестантські ідеї (наприклад, про спасіння однією вірою та заперечення рятівної місії церкви) зазнав ієромонах Олександр Невського монастиря Стефан Прибилович, якого Прокопович постійно боронив від звинувачень у «єресі». Часів викладання у Московській слов'яногреколатинській академії Прибилович зустрічався з Дмитрієм Тверитіновим. Ця зустріч, на думку новгородського єпископа Феодосія, який доручив Прибиловичу редагування деяких церковних творів (а той «почав нешанобливо правити їх і перекреслювати»), стала причиною «блюзнірств» українця. Натомість новгородський митрополит Іов запевняв, що Прибилович (який «неприємно здивував і його своїми богословськими розумуваннями») сформував свої протестантські погляди ще раніше і передусім «під впливом Київської академії»<sup>1</sup>. І слід зазначити, що ці міркування були безспідставними: у Києві Прибилович написав свій катехітичний твір «Шлях, яким у Царство Боже увійти неможливо, як у Письмі Божественному показаний», в якому осмислює доктрину *Sola Scriptura*. Твір залишився у рукописі.

Соратником Феофана Прокоповича в його церковнореформаторській та куль-

<sup>1</sup> Тихонравов Н.С. Московские вольнодумцы начала XVIII века и Стефан Яворский // Тихонравов Н.С. Сочинения. — М., 1889. — Т. 2. — С.169.

турноосвітній діяльності був Самуїл Миславський — один з ректорів Київської академії, митрополит київський, автор латиномовних перекладів маловідомих трактатів Прокоповича (видані у Лейпцігу в 1773-1775 роках). Саме він, після від'їзду Прокоповича у СанктПетербург, продовжив розробляти і читати в Київській академії ті богословські курси, в яких, займаючись ще педагогічною практикою, Феофан осмислював окремі догмати протестантизму. Звернення до цих курсів мало під собою, мабуть, деякі симпатії самого Миславського. Він, наприклад, заохочував своїх студентів до продовження навчання у протестантських закладах, а кількох випускників академії — кандидатів на майбутню викладацьку роботу — власноручно направив на дальше навчання у кальвіністську школу Слуцька (Слуцький протестантський конвент).

Цікавим виразником реформаторських традицій київської школи був Іринеї Фальковський — студент, потім капелан Російської церкви в Угорщині, слухач курсів з філософії, історії та математики в Угорщині, Австрії, Німеччині, згодом викладач філософії, математики, архітектури, німецької та латинської мов у Київській академії. З 1803 р. Фальковський посідав посади ректора академії та архімандрита КиєвоБратського монастиря, у 1807 р. став єпископом чигиринським, вікарієм Київської митрополії. Часів ректорства Фальковський засновує «Вільне пієтичне товариство» у Київській духовній академії з метою практичного втілення ідей перебудови церковного життя у дусі братерства, співдружності, взаємодопомоги, вияві ініціативи рядових кліриків. Саме такими — провідниками демократичних змін у церкві хотів бачити Фальковський майбутніх випускників академії. Свою практичну діяльність він підкріплював науковою. Часів викладання Фальковський написав чимало виразно пієтичних творів: «Скорочений виклад догматикополемічного богослов'я», «Тлумачення на Послання апостола Павла до Римлян і Галатів» (Київ, 1806, 1807), а також «Пояснення на 14 послань апостола Павла» та два томи «Повчальних бесід», що залишились у рукописах. Добре характеризує зміст цих творів Г.Булашев: «Не будучи задоволеним прийнятими взірцями тодішнього схоластичного богослов'я, він у своїх лекціях звертався до Гергарда та інших протестантських богословів, прокладаючи своїми працями нові шляхи в науці»<sup>1</sup>. І хоча можна погодитися з тим, що у своїх богословських симпатіях українські просвітники виходили значною мірою з наукових інтересів, все ж їхнє звернення до протестантської думки не було випадковим. В умовах духовної кризи православ'я ця думка наближала вітчизняну культуру до передових ідейних досягнень Європи.

<sup>1</sup> Булашев Г. О Преосвященный Иринеи Фальковский, епископ Чигиринский. — К., 1883. — С.94.

Надзвичайно цікава у вивченні пієтичних проявів в Україні постать Симона Тодорського — мислителя-просвітника, до якого сьогодні прикута увага багатьох зарубіжних вчених і з яким, на жаль, майже не знайомий читач в Україні.

Відомостей про Тодорського в нашій історіографії небагато. Народжений 1700 року у містечку Золотоноші, у козацькій родині. 1717 р. вступив до Києво-Могилянської академії, де навчався близько десяти років. Потім виїхав до Європи для поглиблення знань з філософії, етики, екзегетики, грецької, латинської та гебрійської мов, а також орієнталістичних студій. В Галле знайомиться з пієтистами, плідно співпрацює з референтом слов'янського відділення «Сирітського дому» Г. Мільде. Останній залучає Симона до просвітницької роботи. Дм. Чижевський припускає, що Симон не тільки опановував нову освіту, а й сам викладав, ймовірно, слов'яноноруську мову, якою так цікавились пієтисти. Відомо, що Тодорський читав тут лекції з давньоєврейської Біблії. У зв'язку з цим не слід відкидати і того припущення, що Симон як досвідчений екзегет викладав також православне вчення. Адже німецькі видавці саме в цей час друкують і поширюють у Росії та Україні протестантську літературу для православних.

У Німеччині Тодорський захопився ідеями пієтизму. Це захоплення було таким значним, що Симон упродовж восьми років перебування у Галле зробив серію перекладів пієтичної літератури, котра стала неабияким здобутком слов'яноноруських друків у Німеччині й головною літературною спадщиною самого Симона. І хоча після повернення зза кордону він досяг значної кар'єри — спочатку як професор Києво-Могилянської академії, а після прийняття сану як член Священного Синоду, улюблений проповідник цариці Єлизавети й особистий катехизатор царівни Катерини та її чоловіка Петра (майбутніх Катерини II і Петра III) — в історію духовної культури України Тодорський увійшов передусім своїми перекладами. Найпопулярніший з них — переклад праці німецького містика І. Арндта «Чотири книги про правдиве християнство». У перекладі Тодорського, що вийшов друком у Галле 1735 року (два томи, обсяг 1426 стор.), твір називався «Чотири книги о истинномъ християнствѣ» Праця вже була відома в Україні, однак у латиномовному варіанті. Переклад Тодорського відкривав її широкій читацькій аудиторії.

Серед інших праць Тодорського, що їх вдалося знайти Чижевському, є переклад ще одного твору Арндта «Біблійне навчання» — «Наставленіє къ священному писанію или увѣщаніє о чтеніи священного писанія» (зроблений до 1735 р., вийшов у Галле анонімно обсягом 48 стор.; знайдено три примірники). Переклав він й працю А. Франке «Правила ранньохристиянського життя» — «Ученіє о началъ християнскаго житія содержащееся в четырехъ частяхъ» (вийшов у Галле 1735 р. обсягом 104 стор.; знайдено один примірник). Переклади вирізнялися творчим опрацюванням первинного матеріалу, постаючи доволі самостійними

авторськими творами. Це ще більшою мірою стосується трьох, недавно знайдених перекладів Тодорського: «Писанію святому согласующоеся наставленіє къ истинному познанію и душеполезному употребленію» (Галле, 1735 р., під псевдонімом проповідника Анастасія, обсяг 232 стор.; знайдено примірник), «Начало христіянскаго ученія во употребленіє и въ ползу всякому прововърному христіанину» (Галле, 48 стор., рік невідомий; знайдено примірник), «Пять избранныхъ Псалмовъ царствующаго пророка Давида» (Галле, після 1735 р., 36 стор.; знайдено примірник). Крім останнього, підготовленого церковнослов'янською мовою спеціально для поширення серед росіян (і не лише в Росії, а й за кордоном, на замовлення священика православного приходу в Берліні Василя Щербацького, який доповнив переклад власним вступом), ці твори вийшли «типовою українськослов'янською мовою 18 віку або церковнослов'янською мовою української редакції, цебто літературною мовою тодішньої України в тій її відміні, яку вживали в творах релігійного характеру»<sup>1</sup>.

Оригінальність перекладів Тодорського полягає у тематичному поєднанні різних за жанром та споріднених у своєму ідейному спрямуванні уривків, що становлять продуману цілісність, нагадуючи одночасно західноєвропейські постили та східнослов'янську повчальну літературу. Особливо показові «Начала христіянскаго ученія». Текст містить невеликий протестантський катехізис (переклад катехізису А. Франке), шість канціоналів і похвальну молитву до Господа. У такому комплексі він постає самостійним твором, в якому кожна окрема частина — новаторська переробка німецького першоджерела. Так, у катехітичній частині особливу увагу привертає відмінний від оригіналу підбір цитат з Біблії і — що найцікавіше — власний переклад цих уривків, а не наслідування німецького. У цьому простежується протестантський принцип самостійного тлумачення Біблії. Віршована частина перекладу, на думку Чижевського, за стилем настільки відрізняється від німецьких пісень і віршів, що може бути віднесена до українського поетичного бароко. Взагалі, поетичні переклади Симона мають неабияку цінність і для філологічного аналізу.

Оригінальний творчий підхід Тодорського виявився в його участі у створенні так званої Єлизаветинської Біблії. Хоча працю виконували вже у Росії (вийшла друком 1751, у доповненому варіанті — 1754 року) на замовлення православної церкви, однак Симон і тут використовує свій філологічнокритичний метод. Тільки той факт, що його прізвище не було згадане серед «тлумачів», врятувало вченого від неприємностей: Єлизаветинська Біблія користувалася недоброю славою серед православного кліру.

<sup>1</sup> Чижевський Дм. Українські друки в Галле. — С.19.

Однак повернімося до протестантських перекладів Тодорського. Головний зміст цих творів полягає у розгорнутій аргументації висхідної пієтичної ідеї радикального оновлення релігійного життя і релігійної думки. Це оновлення бачиться, насамперед, у відмові від церковної схоластики, у проповіді внутрішньої, особистої чуттєвої побожності. Остання передбачає відновлення втраченого безпосереднього зв'язку людини з Всевишнім, повернення до живого Бога, якого умертвили формалізовані церковні приписи та система обрядовості. Не випадково переклад твору Арндта Тодорський адресує «христоролюбивому читателю», вбачаючи своє завдання у тому, щоб «истинное богочтєніє въ сердцахъ чєловчєскихъ размножити». У передмові до перекладу Тодорський висловлює занепокоєння станом сучасного церковного життя: «Христомъ і словомъ его хвалѣтся и величаются, но житіє весма нехристіанское проводятъ... таковое безбожное житіє причину мнѣ подало къ писанію книги сея, дабы всякъ возмоглъ въдати, въ чомъ истинное христіанство состоитъ, сієсть, въ показаніи истиннаго, живаго и дѣйствителнаго вѣри, чрезъ нелицемѣрное благочестіє,... но дабы і пребывали въ Христвъ, і Христвъ въ насъ. Такожде дабы всякъ въдалъ, тако истинному покаянію истреба зъ внутряго основанія сердечнаго происходить; потреба сердцу, уму, и чувствамъ премънитися...»<sup>1</sup>.

Тут, здавалася б, суто богословська ідея сповнюється особливим етичним змістом: оновлення релігійного життя неможливе без духовного переродження й освячення людини. Однак у підтексті самої ідеї, як і в багатьох протестантських засадах, містяться суперечливі начала. З одного боку, духовне оновлення людини неможливе без її гуманістичного самоутвердження, виходу у реальній світ і звільнення від будьякого примусу — і пієтизм наполягав на активній життєвій позиції особи, її самоцінності й самоутвердженні. З іншого боку, посилення релігійної побожності вступає у суперечність зі «світом». Тому пієтизм одночасно вимагав аскетизму суспільного й особистого життя людини на основі неухильного виконання нею Божого Закону, котрий, по суті, підносився над державними законами.

Симон Тодорський поділяв, передусім, ідеали просвітницького пієтизму. У своїх перекладах він постає прихильником реформи православ'я, котру бачив на шляху його розриву з мертвою схоластичною думкою, відмови від клерикального імперативу, формалізації релігійного почуття. Адже, як вважав мислитель, «истинное христіанство состоитъ не в словесахъ или внѣшномъ нѣкоемъ показаніи, но в живои вѣрь, от нее же истинніи плоды, и вси христіанскіи добродѣтели произрашають, аки изъ самага Христа... ибо вѣра почерпаетъ азъ Христа всякое благо правду и блаженства»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Чотири книги о истинномъ христіанствѣ. — Галъ. 1735. — С.Н.

<sup>2</sup> Там само. — С.П.

Творчість Тодорського, таким чином, відкриває цікаву сторінку в історії протестантських впливів на українську релігійну думку. Свої симпатії, до речі, мислитель не приховував й після повернення зза кордону, викладаючи у Києво-Могилянській академії. Його думками захоплювалося чимало студентів, серед яких були Григорій Сковорода, Варлаам Лящевський, Яків Блоницький, Гедеон Сломинський. Поєднавши педагогічну діяльність з проповідницькою (1740 року Симон взяв постриг), він став надзвичайно популярним серед мирянських кіл Києва<sup>1</sup>. І навіть обійнявши високий церковний сан\*, Симон продовжував сповідувати погляди, набуті в Галле. Проводячи богословські заняття з майбутньою Катериною II, він доводив, що «мовляв, внутрішні різниці між протестантизмом і східним християнством не такі вже й великі — це думка галльських пієтистів, що викликала і перекладацьку діяльність Тодорського»<sup>2</sup>. Водночас це певною мірою була і думка самого Чижевського, який підкреслював ідейну спорідненість пієтичних творів з православною (на прикладі «Діоптри») містичною літературою. При цьому він вважав, що творчість Прокоповича, Тодорського, Максимовича, Сковороди та інших вказує на цю спорідненість, а через неї — на єдність української культури з європейською.

Вплив німецького пієтизму позначився і на творчості Григорія Сковороди, якого чимало дослідників вважають представником містичної думки у філософії, а М.Грушевський назвав «типом свобідного євангелика» в українській культурі. Не випадково Сковорода пройшов курс наук за кордоном і також певний час перебував у Німеччині. Про його закордонне життя знаємо небагато. Впродовж 1751-1753 років студював у Галле метафізику і теологію, слухаючи лекції Християна Вольфа; підготував тут переклад проповідей Іоанна Златоуста, написав серію бай-

<sup>1</sup> Болховитинов Е.Е. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви: в 2 т. СПб., 1827. Т.2; Князев А. Симон Тодорский, архиепископ псковский и нарвский. Материалы к биографии преосвященного Симона Тодорского // Духовная беседа. 1872. Т.1-2; Шукин А. Симон Тодорский. Его значение в истории науки. К., 1895 (рукопис дисертації).

\* Слава вченого та оратора привернула до нього увагу царського двору і 1742 р. він був викликаний до столиці Російської імперії, а через рік посвячений в архимандрити Іпатського монастиря та обраний членом Священного Синоду. 1746 р. Тодорський призначений єпископом, а через два роки - архієпископом псковським і нарвським. Впродовж 1746-1752 років він організує кілька місійних поїздок на Далекий Схід і створення шкіл для язичницьких народів Сибіру. Підтримував тісні контакти з європейськими вченими, сприяв приїзду до Росії іноземних викладачів, надходженню з-за кордону наукової літератури у навчальні заклади, мо-нас-тиські бібліотеки. Займався благодійництвом, допомагаючи здібним учням здобути освіту в Росії та за її межами (наприклад, Григорію По-летиці). На думку А.Князева, саме йому належала ініціатива виправленого перекладу слов'янської Єлизаветинської Біблії. Помер у 1753 р., похований у кафедральному Псковському Троїцькому соборі (див. посилання 38)

<sup>2</sup> Чижевський Дм. Українські друки в Галле. — С.23.

ок. Особливо ретельно вплив німецької релігійної думки на Сковороду досліджував Чижевський, аналізуючи символізм його світогляду, філософію «серця», порівнюючи з німецькими містичами (Екхартом, Таулером, Сузо) та пієтистами (Франком, Арндтом, Гергардом)<sup>1</sup>. Для нас згадка про Сковороду цікава, власне, тим, що він репрезентував тенденцію особистого шукання Бога, відмови від церковноформального розуміння віри, яка була глибоко присутня в українській думці XVIII ст. і певним чином виявилася у XIX ст. серед нижчої суспільної верстви. Це, до речі, стало підставою для припущень про вплив на Сковороду руху духовного християнства. Серед самих прихильників руху широко побутувало твердження, що Сковорода написав якесь духоборче сповідання. Не відкидаючи симпатій українського мислителя до народних релігійнодуховних шукань<sup>2</sup>, деякі дослідники, однак, підкреслюють, що подібні припущення не знайшли документального підтвердження. Щодо використання творів Сковороди окремими протестантськими авторами, то цей факт очевидний<sup>3</sup>.

Зазначену тенденцію фіксуємо й у творчості інших мислителів сквородинської доби, зокрема, Івана Хмельницького, який отримав звання доктора філософії у Кенігсберзі, написав твір «Розумування про основи філософії», а під час перебування за кордоном активно співпрацював з німецьким часописом «Гамбурзький вісник». Тяжів до німецької релігійної думки Семен Гамалія\* — один з небагатьох вітчизняних перекладачів найвідоміших у Європі містиків: Якуба Бьоме, Анрі Сен-Мартена, Іоганна ЮнгаШтіллінга. Оригінальні праці Гамалії увійшли у двотомний збірник під назвою «Листування» (побачив світ у 1882 р., друге видання — 1839 р.), в якому містяться моральноповчальні роздуми, тлумачення ідей І. Арндта.

Безумовно, протестантські симпатії українських мислителів, окремих діячів православної церкви не могли не проникнути у мирянські кола. Не випадково діяльність багатьох українських просвітників викликала зростаючу опозицію православної ієрархії, хоча формально вони ніколи з церквою не поривали. Побоювання останньої були небезпідставними: в українському суспільстві у другій половині XVIII

<sup>2</sup> Миллюков П. Почерки по истории русской культуры. — Пг., 1916.

<sup>3</sup> Новицкий О. Духоборцы. Их история и вероучение. — К., 1992. — С. 211.

<sup>3</sup> Там само. — С. 178; Сковорода Григорій. Катехізис або початкові двері до християнських чеснот. — Торонто-Детройт, 1963.

\* Гамалія Семен (1743-1822) — український письменник і культурний діяч, вихованець Київської духовної академії. По досягненню чина кадета імператорського флоту отримав посаду керівника канцелярії генерал-губернатора Москви. Член гуртка російського мартініста М.Новікова, з 1782 р. — майстер стільця масонської ложі «Девкаліон», член товариства «Руське розенкрейцерство», у 1784 р., разом з іншими діячами російського масонства (М.Новіковим, І.Тургенєвим, М. Херасковим, А.Кутузовим, В.Лопухініним, князями Ю. і М.Трубецькими), засновує «Друкарську кампанію». Автор перекладу праці іспанського мислителя XVI ст. Л.Вівеса «Путівник у премудрість» (Санкт-Петербург, 1796).



ст. посилюється скептицизм до офіційної релігійної думки, виразніше виявляється потяг до нових духовних вимірів, індивідуалістичної релігійності, створюється атмосфера особливої побожності, Богошукання, чергових звернень до релігійномістичних учень. В кінці XVIII ст. частина української інтелігенції захоплюється масонством, яке адаптувало різні містичні ідеї й практику аскетичних гуртків.

Деякий, хоч і менший вплив нових релігійних ідей в освітньому процесі в Україні спостерігається ще на початку XIX ст. Цього часу центром передової освіти в Україні став щойностворений (у 1805 р.) Харківський університет. У ньому гуртується плеяда викладачівреформаторів, які приносять ідеї німецького ідеалізму (Вольфа, Канта, Фіхте, Шеллінґа, Гегеля) і романтизму (Ґете, Гейне, Лессінґа). Серед них найвідоміші ІоганнБаптист Шад, Людвіґ ГейнрїхЯкоб (видавець книги Михайла Полетики «Філософічні спроби про людину», що вийшла в Галле), Іоганн Кронеберг, Андрій Дудрович. Виразниками цієї філософської течії були львівський професор Петро Лодій і перший перекладач Канта російською мовою Яків Рубан. Певна частина передової професури належала до різних протестантських церков, та її звернення до німецької філософії мало не стільки конфесійну, скільки наукову мотивацію, було покликане просвітницькими завданнями. Цілком слушно Чижевський, зазначаючи впливи німецької філософії в Україні, підкреслював: «Але ці впливи з півночі могли лише підтримувати і присилувати ті інтереси, які вже були на Україні»<sup>1</sup>.

Отже, протестантські ідейні впливи у вітчизняній історії не обмежені добою Реформації. Вони виявились у новій, просвітницькопієтичній формі й існували, по суті, допоки Україна зберігала духовні зв'язки з Європою. Наростання політичної та ідейної реакції, занепад наукових закладів ускладнювало розвиток релігійного новаторства та вільнодумства. На уламках колись передової гуманістичнорационалістичної думки, що її у XVIII ст. привносили у культурне життя України протестанти і яка на початку XIX ст. витончилася до окремих інтелектуальних симпатій, почалося утворення нетрадиційних, масонських, квазіфілософських учень. Це вже був розрив із просвітницькою традицією. Ґрунтуючись на суміші західноєвропейських містичних учень, масонство сприяло поширенню багатьох протилежних офіційному православ'ю поглядів. Серед них — ідеї нецерковної, неофіційної віри, духовного життя, вільного від обрядовості та формальної християнської моралі. Хоча масонство захопило передусім привілейовані верстви, однак підготувало важливі зміни у духовному житті Російської імперії. Ці зміни у XIX ст. мали вже більш безпосередній вплив на розвиток релігійних процесів у народному середовищі.

<sup>1</sup> Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 83.

Йдеться, насамперед про Російське біблійне товариство, котре як філія Британського товариства\* було засноване 1813 р. у Петербурзі й невдовзі відкрило свої відділення у багатьох містах України: 1815 р. — у Кам'янці-Подільському, Харкові, Сімферополі та Феодосії, 1817 — Києві, 1818 — Полтаві (тут активним діячем товариства був Іван Котляревський, а самій філії вдалося проіснувати до 1830 р.), 1819 — Острозі, Чернігові, Херсоні, Одесі (у Маріуполі було відкрито співтовариство сприяння товариству), у 1820 р. — Херсоні та Молочних Водах. Віцепрезидентом відділення у Харкові був виходець з української слобідської старшини (колишній губернатор і майстер мasonicької ложі «Теоретичний градус» в Орлі) Захар Карнеєв, який у 1817-1822 роках обіймав посаду куратора Харківської шкільної округи і проводив евангелізаційну проповідь серед молоді. Його зусиллями тут у 1821 р. створено студентське біблійне товариство, основу діяльності якого віцепрезидент бачив у тому, щоб «поєднати тілесну освіту з Євангельською, без якої не може існувати справжнє просвітництво»<sup>1</sup>. Подібні прояви спостерігалися і в Одесі, де у 1818 р. на базі світського Рішельєвського ліцею було створено дитяче біблійне товариство, що займалося релігійним навчанням юнацтва<sup>2</sup>.

Основна мета Російського біблійного товариства полягала у перекладі Біблії мовами народів імперії та її безпосередніх сусідів. Хоча російський переклад суворо заборонив Священний Синод, завдяки зусиллям світських членів товариського комітету вдалося отримати царський дозвіл і на це видання. Впродовж 1818-1820 років побачили світ російські Євангелія, Дії і Послання апостолів. У 1824 р. вийшов переклад Нового Завіту. Переклад Старого Завіту розпочався у 1820 р. Його здійснювали професори Петербурзької, Московської та Київської духовних академій. Про український переклад Біблії у той час, а тим паче пізніше, після сумнозвісного валуєвського указу, не могло бути і мови\*. Однак і російські переклади виконали неабияку роль у духовнорелігійному житті України, зробивши,

---

\* Міжконфесійне Британське та іноземне біблійне товариство створено в Англії у 1804 р. з метою видання Біблії, а згодом й іншої релігійної літератури мовами різних народів світу. Наляканий революційними подіями в Європі та повстанням декабристів, Микола I у 1826 р. заборонив діяльність товариства, що на той час уже мало 289 відділень у Росії.

<sup>1</sup> *Базалей Д.И., Сумцов Н.Ф., Бузескул В.П.* Кратний почерк истории Харьковского университета за первые сто лет. — Харьков. — 1906. — С. 20-33.

<sup>2</sup> *Пытин А.Н.* Русское библейское общество. 1812-1826 // Вестник Европы. — 1868. — Кн., 5. — С. 267.

\* Факт тим більш вражаючий, бо товариство здійснювало переклади фран-цузькою, персидською, калмицькою, дерптським і ревельським наріччями естонської мови, литовсь-ко-самогітською, мордовським і чуваським наріччями, вотяцьким (яким говорили удмурти) і пермяцьким (пермяки) наріччями. Багатомільйонному українському народові було відмовлено у цьому. А ось для порівняно невеликої кількості греків, які мешкали в Україні, переклад Біблії був зроблений.

нарешті, текст Святого Письма доступним усім віруючим. Це мало особливе значення для появи антицерковних течій, а згодом й утворення протестантського руху, що, до речі, майже «передбачив» опонент Біблійного товариства, російський реакціонер А.Шишков, так оцінивши можливі наслідки національних перекладів Біблії: «Усякий зробиться сам собі тлумачем Біблії та, утворивши віру за власним поняттям і нахилом, відійде від союзу з церквою»<sup>1</sup>.

Діяльність Товариства підготувала деякі зміни у культурному житті України, у черговий раз викристалізувала давню мрію про національну Біблію. У середині ХІХ ст. її спробував здійснити інспектор Ніжинського історикофілологічного інституту Пилип Морачевський, чернігівський дворянин, вихованець Харківського університету, поет і прозаїк, викладач мов у Луцьку, Кам'янціПодільському, Ніжині. Впродовж 1860-1865 років він переклав українською мовою Новий Завіт і Псалтир, відчайдушно намагаючись отримати дозвіл на їх друк і у Священного Синоду (збереглося листування Морачевського з митрополитом петербурзьким і новгородським Ісидором), і в різних державних закладах. У своїх пошуках односторонній він знайшов чимало симпатиків серед наукових кіл Росії, однак їхні спільні кроки також виявилися безрезультатними: церква наклала рішуче вето на працю Морачевського. В архіві Імператорської академії наук, що знаходиться в Петербурзі, міститься чимало документів, у яких засвідчено високу оцінку перекладу Морачевського найавторитетнішими славістами Росії. Як писав академік І.Срезневський, «це один з кращих перекладів Євангелія на слов'янські наріччя... Немає сумніву, що переклад Євангелія Морачевського повинен зробити епоху в літературній освіті малоруського народу...». Сумний кінець справи Морачевського за тодішніх умов був закономірний<sup>2</sup>.

Подібні спроби здійснювали вже за межами Росії. У другій половині ХІХ ст. вони переносяться на Західну Україну і в Європу. Так, у 1868 р. на сторінках львівської газети «Правда» з'являються (під псевдонімом Павла Ратая) дві україномовні «Мусієві пісні», а згодом — переклад Псалмів та «Книги Йова» Пантелеймона Куліша (1819—1897), відомого поета, мовознавця, культурногромадського діяча України, члена КирилоМетодіївського братства. 1869 р. «Книга Йова» знову у Львові виходить окремим виданням із авторською передмовою, а у 1871 р. з'являється його «Псалтир, або книга хвали Божої». Наступні переклади Куліша друкуються у Відні: 1870 року виходить «Святе Письмо, перша частина Біблії», «П'ять Книг Мусієвих» і переклад чотирьох євангелистів, зроблені у співпраці з Іваном Пулюєм. І хоча невдовзі Куліш вже мав повний переклад Біблії українською мовою (перший варіант якого у 1875 р. був знищений під час пожежі,

<sup>1</sup> Цит. за: Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. — СПб., — 1899. — С. 245.

<sup>2</sup> Цит. за: Науменко В.Ф. Морачевский и его литературная деятельность // Киевская старина. — 1902. — Кн. 12. — С. 472, 476.

однак знову відновлений майже на дві третини; після смерті Куліша цю працю завершив Іван Нечуй-Левицький), надрукувати йому за життя вдалося тільки окремі уривки. Переважно ті, що були розраховані на широку читацьку аудиторію і мали на меті початкову біблійну освіту народу: друк апокрифічної книги зі Старого Завіту (Коломия, 1893), віршованої переробки з «Пісні пісень» під назвою «Хуторянка, або співана хвала молодії перед весільними гостями, антична народна дивовижа» (1877; у чернівецькому альманасі «Руська хата»). Щодо основної праці — повного перекладу Біблії українською мовою, зробленого Кулішем за допомогою Пулюя і продовженого Нечуєм-Левицьким, — то вона змогла побачити світ лише 1903 р. у Відні за кошти Британського біблійного товариства.

Після закриття його філіалів у Росії деяким євангельським місіонерам і впливовим сановникам — прихильникам протестантизму, вдається домогтися дозволу на відкриття Товариства заохочення духовноморального читання (організоване одним із лідерів євангельських християн Василем Пашковим у 1876 р.). Останнє, крім суто біблійних творів, широко популяризувало релігійнотлумачну й просвітницьку літературу, головно для масового читача. Продовжуючи традицію попередників, воно опікувалося розгортанням початкової освіти серед найбідніших верств населення, недільних шкіл та євангельських гуртків, де викладали основи релігійних знань та учень, альтернативних православ'ю. Більшість брошур, що їх розповсюджувало товариство, друкували за кордоном, а з кінця XIX ст. — і в Західній Україні. Вони не мали чіткого конфесійного визначення (хоча зустрічаються і суто протестантські твори), однак критикували церковне вчення і культ. Ця література знайомила читача з життям та ідеями Джона Вікліфа і Яна Гуса, історією вільнодумства в Європі, подіями Селянської війни у Німеччині, а також з діяльністю демократичної еміграції, яка інформувала світову громадськість про переслідування за віру в Російській імперії. З 80-х років XIX ст. в Україні з'являється чимало праць, присвячених народним релігійним рухам.

Атмосфера популяризації біблійнодуховних знань, орієнтація на піднесення освіти нижчих верств суспільства готувала появу подібної літератури (передусім, невеличких книжок, так званих «метеликів») українською мовою. Одним із перших «метеликів» стала «Граматка» Пантелеймона Куліша, що вийшла у 1857 р. У ній, крім абетки і нескладних арифметичних завдань, містилася коротка історія України, уривки зі Святого Письма, молитви. Впродовж 1860-1862 років Куліш видав 39 «метеликів» під загальною назвою «Сільська бібліотека»<sup>1</sup>. Для потреб народного просвітництва, зокрема періоду скасування кріпацтва, подібна література була дуже своєчасною.

Певну роль у розповсюдженні популярних брошур, Біблії, євангельської літе-

<sup>1</sup> Дорошенко Д. Пантелеймон Куліш. Лейпціг, б. р. — С.200.

ратури (співаників, молитовників, віршованих збірок) виконали книгоноші — добровільні, здебільшого з народу, агенти Біблійного товариства, а потім новостворених протестантських осередків, які знайомили з релігійними творами селян і мешканців міст. І робили це, незважаючи на «адміністративні переслідування, процеси, заслання і под., що, за російськими законами, загрожували всякій пропаганді, зверненій проти офіційної церкви»<sup>1</sup>. Завдяки книгоношам, твори українських письменників і мислителів (забігаючи наперед, зазначимо: у багатьох баптистських, адвентистських, п'ятидесятницьких українських родин під час обшуків знаходили зошити з переписаними віршами Шевченка, Сковороди, Котляревського, уривками з праць Куліша, Костомарова), а також численна продукція зарубіжних протестантських місій ставали надбанням широких верств.

Зазначені процеси, що відбувались у духовному житті України у XVIII — першій половині XIX ст., не могли не відбитися на свідомості й почуваннях соціальних низів. Зрозуміло, що ні вільнодумці, ні передові церковні мислителі, ані навіть діячі біблійної освіти не здійснювали безпосереднього впливу на народні прошарки. Відстань між суспільною верхівкою і низами була такою значною, що її не вдалося подолати ні народницькому рухові, ні романтикам, ні кирилло-мефодіївцям, хоча серед демократичної інтелігенції було чимало вихідців із середньої й навіть нижчої верстви. Йдеться, безсумнівно, про вплив опосередкований, яким, зрештою, і є будьякий ідейний вплив, про формування духовних передумов нових релігійних рухів і чергового етапу еволюції протестантизму в Україні.

Здавалося б, XIX століття зайвий раз продемонструвало, що попри всі глибинні зв'язки із західною культурою Україна залишається всетаки самобутньою часткою Європи; що протестантизм так і не спромігся створити світогляд, який був би здатний протистояти православній духовності; що конфесія позбулася тут вагомих підстав для існування. Однак після втрати шляхетсько-просвітницького адепта ідеї протестантизму «прориваються» знизу і знаходять нового прихильника — українського селянина, наймита, городянина, ремісника, які у XVI-XVIII ст. охороняли православ'я і знищували нововірчі церкви. У цьому, нібито нелогічному, повороті релігійної історії нас цікавить знову ж таки власне протестантизм, його феномен у подібних перетвореннях. «Взагалі ближча характеристика ідейного впливу протестантизму на підставі літератури, що її маємо, нелегка. А проте протестантський рух дуже важливий для правильної оцінки української народної релігійності»<sup>2</sup>. Безсумнівно, набуття протестантизмом, так би мовити, статусу «народної віри», повинно було мати ґрунтовніші, соціально зумовлені підстави.

<sup>1</sup> Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — С.156.

<sup>2</sup> Чижевський Д. Філософія на Україні. — Прага. — 1926. — С.47.

## Розділ Х.

# ЛЮТЕРАНСТВО І КАЛЬВІНІЗМ У ХХ СТ.

## ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ

## ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Історія протестантизму в Україні у ХХ столітті позначена повним пануванням пізніх — радикальних течій. Натомість більшість країн Європи, яким вдалося зберегти своє протестантське обличчя, надають перевагу раннім класичним течіям — лютеранству, кальвінізму, англіканству. І хоча у цих країнах деякі пізньопротестантські церкви посідають чільне місце, ранні залишаються респектабельними, «статусними», тісно зв'язаними не лише з громадськими, культурноосвітніми, а й політичними і державними інституціями.

Там, де протестантизм існує за умов відвертих або прихованих утисків, поле функціонування класичних течій, зорієнтованих на правлячі структури, різко звужується. Тому активізуються пізні радикальні течії, пристосовані до конспіративної діяльності та гнучкої адаптації стосовно різних політичних змін, здатні до перманентної внутрішньої трансформації. Негативний зовнішній тиск на такі релігійні спільноти призводить до зворотного: вони стають згуртованішими, активнішими, мобільнішими, часто вдаються до латентних форм діяльності як вимушеної реакції на переслідування. Йдеться, загалом, про одну із закономірностей в еволюції будьякої релігії.

Історія протестантизму в Україні першої третини ХХ ст. переживає, натомість, один, на перший погляд, несподіваний поворот. Йдеться про спробу повернення на її терени ранніх класичних течій, сліди яких загубилися тут ще на початку ХVIII ст. І хоча у ХVIIIХІХ ст. в Україні діяла незначна кількість лютеранських й кальвіністських громад (головно у південно-східному регіоні — у колоніях Мюнхен Харківської, Рорбрах, Вормс, Баден, Страсбург, Ельзас, Кассель, місті Одесі Таврійської губернії, а також у Києві, де 1765 р. засновано першу громаду, а 1857 р. збудовано кірху), це

були виключно німецькі осередки, що не мали істотного впливу на місцеве населення. Нова, більш ефективна спроба такого впливу після революції могла здійснитися саме у Західній Україні. І не тільки через відому ситуацію, в якій опинилися віруючі у Радянській Україні.

Нове повернення лютеранства й кальвінізму було пов'язане, насамперед, з процесами, що відбувались у 2030х роках ХХ ст. Події Першої світової війни\*, революційні спалахи у Росії та Європі, розвиток у Західній Україні національно-визвольного руху, активізація національнокультурної діяльності численних громадських, кооперативних, освітніх, наукових організацій — все це зумовило загальне політичне й духовне піднесення українського населення регіону, суттєве урізноманітнення його релігійного життя. Незважаючи на державний статус римськатолицької церкви, інші християнські церкви та осередки у Західній Україні не втратили юридичних прав і після польської окупації зберігали можливості для діяльності. Це стосується, насамперед, грекокатолицької церкви у Галичині та православної на Волині. Щодо протестантських громад, то вони до середини 30х років, коли почалися відкриті репресії влади проти «сектантів», мали тут статус «терпимих». Цього було достатньо для приїзду у Західну Україну багатьох зарубіжних протестантських проповідників, розгортанню діяльності релігійних місій. У 20х роках активізувалося життя у німецько-польських осередках, що зберігали свою присутність у Польщі та прикордонних з Україною регіонах. Та основну роль у поширенні класичного протестантизму в 20х роках відігравали українські емігрантські церкви, яким у США і Канаді вдалося сформувати на початку ХХ ст. кілька осередків. Наприклад — кальвіністське Українське євангельське об'єднання Північної Америки, активно підтримуване американськими пресвітеріанськими церквами і спорідненими організаціями в Європі (передусім, Швейцарії, Голландії, Польщі). Внаслідок їхніх спільних зусиль ідея відновлення давніх традицій лютеранства і реформатства у Західній Україні отримала вагомому основу для практичної реалізації.

Певну підготовчу діяльність проводили вже існуючі німецько-польські осередки, мережа яких охоплювала майже всю Західну Україну. Останню

---

\* Чимало українців стали прихильниками лютеранства і кальвінізму, перебуваючи на фронтах чи у таборах для військовополонених, де проводилась жвава протестантська проповідь.

умовно поділяли на декілька районів, що були сферами впливу конкретних релігійних об'єднань чи союзів. Ті з них, які створювалися за умов польського панування, контролювали, переважно, північні регіони — Люблінщину, Підляшшя, Західну Білорусь, Віленщину, Волинь. Лютеранські й кальвіністські організації, які виникли ще за часів АвстроУгорщини, мали найміцніші осередки у Краківському, Львівському, Станіславському, Тернопільському воєводствах, а також на Буковині і в Закарпатті. Громади склалися здебільшого з німців, однак у них перебувало чимало поляків, чехів, угорців, словаків, голландців, французів, австрійців. І хоча зустрічаємо відомості про існування осередків й у сільській місцевості (переважно у колоніях та фермерських господарствах), більшість лютеран і кальвіністів неукраїнців мешкала у містах. Це були ремісники, крамарі, торговці, міщани, робітники дрібних підприємств, представники чиновництва та інтелігенції (лікарі, вчителі, адвокати та ін.).

Ці релігійні структури цікаві з декількох причин. Поперше, вони існували в українських землях і мали певний вплив на їх економічний і культурний розвиток. Подруге, у цих громадах перебувало чимало українців. Потретье, вони підготували ґрунт для утворення українських протестантських громад, тому також вписали сторінку в історію конфесії першої половини ХХ ст.

Отже, звернімося передусім до етнонаціональних церков.

**Лютерани** з початку ХХ ст. і до 1939 р. мали декілька організацій. На півночі панувала Варшавська євангельськоаугсбурзька консисторія (від лат. — зібрання)\* та Віленська євангельськоаугсбурзька консисторія. Переважна більшість їхніх громад існувала в Польщі та Західній Білорусі. Але численні осередки зустрічаємо і в українських етнічних землях. У Холмі лютеранська німецька громада (існувала з 1875 р.) наприкінці 20х років налічувала 11 тис. членів; Венгрові (з 1650 р.) — 1,5 тис., мала будинок для літніх людей; Луцьку (з 1899 р.) — 3 тис.; Бресті (з 1563 р.) — 5650 осіб; Рожицях (з 1862 р.) — 16 тис.; Рівному (з 1902 р.) — 3500, будинок для літніх людей; Дубні (з 1902 р.) — 2794; Тищині (з 1888 р.) — 1930; ВолодимиріВолинському (з 1891 р.) — 2525; Ковелі (з 1918 р.) — 311 осіб<sup>1</sup>.

\* У протестантизмі — церковно-адміністративний орган, до якого входять представники від пасторів і мирян, створений для опікування церковними справами. Часто — місцеве церковне керівництво.

<sup>1</sup> Hennig M. Die evangelisch-lutherische kirche in Polnisch-Wolhynien. Leipzig, 1933.



У галицькобуковинському регіоні німці лютерани не мали окремої організації, а діяли разом з кальвіністами у Союзі церков євангельсько-аугсбурзького і гельвецького\* визнання.

Кальвіністи на початку ХХ ст. налічували декілька об'єднань. Їх громади також зустрічаються у Західній Україні. Це — Євангельськореформатське об'єднання з осідком у Вільні, що мало чотири малочисельні громади на Волині (у Луцьку, Михайлівцях, Озерянах, Купейсівцях), які склалися з міщан<sup>1</sup>. Певна кількість громад, переважно у Галичині, належала Євангельськореформованій церкві у Республіці Польській (з консисторією у Варшаві), що об'єднувала поляків, німців, чехів, французів. Певний час у цій структурі діяли й українські кальвіністські громади.

Однак найбільшою ранньопротестантською іонаціональною організацією у Західній Україні того часу був Союз церков євангельсько-аугсбурзького і гельвецького визнання (СЦАГ). Його створення відносять до ХVІІІ ст., коли австрійська влада законом 1781 року визнала юридичні права протестантських громад в АвстроУгорщині. Тут у 1848 р. відбувся перший протестантський синод, на якому вирішували питання об'єднання лютеран і кальвіністів, котре сталося лише у 1891 р. СЦАГ обрав федеративну будову: лютеранські та кальвіністські громади зберігали недоторканими лише свої вчення і культ; організаційно вони підпорядковувалися єдиній управі. До 1914 р. СЦАГ діяв у Малопольському регіоні, куди входила так звана Галіційськобуковинська суперінтендантура (єпископат). Після падіння Австрійської імперії та колонізації Західної України Польщею сфера діяльності Союзу звузилась до Галичини; більшість буковинських громад опинилася на території Румунії. У 20х роках ХХ ст. географія СЦАГу дещо змінюється. Він розподіляється на чотири сеньйорати: Західний (регіон Бяли та Кракова, лютеранські громади), Середній (Західна Галичина і частина Львівського воєводства, лютерани), Східний (Східна Галичина, лютерани) та Євангельськогельвецький (весь регіон поширення, кальвіністські громади).

З 1924 р. на чолі Союзу церков євангельськоаугсбурзького і гельвецького визнання став пастор із Станіслава Теодор Цеклер, німець, виходець із сім'ї

\* Поширена на теренах Польщі й Західної України назва кальвінізму. Походить з латинської назви Швейцарії — Гельвеція (від кельтського племені гельветів, які на початку нашої ери заселили країну).

<sup>1</sup> Golos Ewangelicki. — 1934. — № 26. — S. 6.

університетського професора, доктор теології, який приїхав до Галичини у 1891 р. з планами протестантської місії серед місцевого єврейства. З цього часу центр діяльності Союзу остаточно утверджується в українських землях.

Назвемо головні місця поширення СЦАґу в Західній Україні\*. У Середньому сеньйораті найбільші громади існували в Юзефові Радехівського повіту (мала 518 членів, володіла 5 га землі), у колонії Дорнфельд Львівського повіту (875 членів, мала німецьку школу, будинок для літніх людей, 27 га), у колонії Хартфельд (304 члени, німецька школа, 32 га), колонії Унтервальден Перемиського повіту (336 членів, німецькопольська школа, 10 га), колонії Ейнсінґен РаваРуського повіту (341 член, німецькопольська школа, 10 га), у Записанці біля КамінкиСтрумилової (339 членів, німецькопольська та приватна школи), у Львові (2518 членів, у 1935 р. — 5 тис., мала два чиншевих\*\* будинки, а також маєток з будівлями і землею у Кульпаркові)<sup>1</sup>. Загалом у Середньому сеньйораті існувало 52 громади, у тому числі в Нових Бурчицях Самбірського повіту, Шумлаї Яворівського, Толщові Львівського, Маковії Добромильського, Станіні Радехівського, Романівцях Рудківського, Збойськах Кросненського, Броніславівці та Казимирівці Жовківського, у Миколаєві, Перемишлі, Ярославі (будинок для літніх людей), РаваРуській (будинок для літніх людей) тощо.

Східний сеньйорат СЦАґу налічував 38 громад. Найчисельніші з них існували у Станіславі (1890 членів, німецька школа, будинок для літніх людей, сиротинець, 40 га), Стрию (1662 члени, німецька школа, будинок для літніх людей), Болехові Долинського повіту (710 членів, німецька школа, будинок для літніх людей), колонії Бріґідау Стрийського повіту (985 членів, дві німецькі школи, будинок для літніх людей), у Долині (604 члени, німецькопольська школа). Менш чисельні громади (від 25 членів у Крехівцях Станіславського повіту до 347 у колонії Угорскалле Калуського повіту) існували в Дрогобичі, Заліщиках, Тернополі, Гусятині, Богородчанах, Надвірній, Турці та ін.

Сеньйорат Євангельськогелльвецький налічував 18 громад. Найбільші існували в Дрогобичі (1034 члени, німецька школа), Коломиї (970 членів, три німецьких школи), Седлісках РаваРуського повіту (324 члени, німець-

\* Статистика за 1931 р.

\*\* Тобто доходних, що здавали в оренду.

<sup>1</sup> Przegląd Ewangelicki. — 1935. — №9. — S.12.

копольська школа), колонії Лугустдорф Коломийського повіту (380 членів, приватна школа, будинок для літніх людей).

За національною ознакою членство у громадах СЦАґу розподілялось так: у Середньому сеньйораті з 11653 членів у всіх громадах 10362 віруючі були німцями, 1236 — поляками, 23 — українцями, 32 — інших національностей; у Східному сеньйораті з 10914 членів — 10188 німцями, 93 поляками, 633 українцями; у Євангельськогельвецькому з 4265 членів — 3938 німцями та 246 українцями<sup>1</sup>.

Історія Союзу церков євангельськоаугсбурзького та гельвецького визнання цікава, насамперед, своїми культурнонаціональною та громадсько-філантропічною сторінками. Чи не найголовнішою позарелігійною сферою СЦАґу було опікування шкільною справою. І хоча йшлося переважно про школи німецькі та частково польські, до освітнього процесу керівники Союзу залучали й українців. З цією метою у Львові та Станіславі було відкрито дві гімназії гуманітарного філю, побудовані за програмою публічних шкіл, на зразок середніх. У них навчалися юнаки і дівчата. У львівській гімназії наприкінці 20х років налічувалося 162 учня, станіславській — 142<sup>2</sup>. Для дітей з бідних родин у колонії Дорнфельд (під Львовом) відкрилася добродійна народна школа. З 1922 р. при ній працювали чотиримісячні курси для початкового та спеціального (з набуття певних професійних навиків) навчання для жителів навколишніх сіл<sup>3</sup>.

Згідно зі статутом, прийнятим СЦАґом ще у 1891 р., при кожній громаді має бути школа, причому, незалежна від церковного керівництва, зі своїми статутом та автономною шкільною радою. До шкільної ради, крім священнослужителів, входили миряни. Наприкінці 20х років у чотирьох сеньйоратах налічувалося 83 школи і декілька шкільних товариств, працювало 140 вчителів, навчалось 2924 учні, з них — 187 українців.

Вищого навчального закладу Союз так і не відкрив, що взагалі було проблематично за умов державного статусу римськочатолицької церкви. Водночас для такого закладу не вистачало викладачів. Тільки деякі пастори мали вищу богословську освіту (отримували її переважно у Німеччині).

<sup>1</sup> *Grelewski St.* Wyznania protestanskie i sekty religijne w Polsce wspolczesnej. — Lublin, — 1937. — S.281.

<sup>2</sup> *Zochler T.* Das Deutschtum in Galizien. — Dresden, 1927. — S.76-77.

<sup>3</sup> *Rocznik Ewangelicki.* — 1930. — №7. — S.191.

Протестантські богословські семінарії у Польщі — Варшаві, Лодзі, Венциборку, Данцігу, Торуні — були середнього типу.

Мережа філантропічних організацій СЦАґу також охоплювала всю Галичину, основний центр діяв у Станіславі. Тут існувало товариство ім. Ґустава Адольфа, котре збирало і розповсюджувало кошти для бідних і нужденних, хворих і калік, самотніх і літніх, займалось організацією конкретної допомоги цим людям. Чимало коштів товариство витратило на опіку сиріт і хворих дітей.

Товариство ім. Ґустава Адольфа мало чотири відділення. Відділення «А» займалось опікунськими закладами. Сюди входили притулок для немовлят, дітей молодшого віку (знаходились у комплексі благодійницьких будівель «Сарепта»), хлопців від 7 до 12 років (заклад «Ебенезер»), дівчат цього ж віку («Бетеста»), психічно і фізично хворих дітей («Сунем»). Відділення «В» орієнтувалося на навчальну і виховну роботу серед молоді. До нього входила низка приватних навчальних закладів загального і спеціального профілю (наприклад, з домашнього господарювання і рукоділля), декілька шкіл для бідних дітей. Відділи «С» і «D» проводили релігійне навчання, у тому числі жінок (сестердияконіс). За будинками для літніх наглядали сестри з «Сарепти», котрі проходили спеціальну медичну підготовку у Познані та Цюріху. В будинках для літніх у 1929 р. перебувало 406 осіб (374 були протестантського визнання, 30 — католицького, 2 — іудейського)<sup>1</sup>. Гроші на утримання численних сиротинців, шпиталів, навчальних закладів віруючі заробляли сільськогосподарською діяльністю на землі та фермах, що належали СЦАґу, а також надаючи приміщення в оренду. Так, у 1928 р. прибуток з оренди домів і маєтків у всіх чотирьох сеньйоратах становив 290 тис. злотих<sup>2</sup> 8. Деякі кошти надходили від видавничої діяльності (наприклад, від продажу німецькомовних «Євангельської церковної газети», часопису «Маленький помічник», що виходили у Станіславі та Львові). Доброчинними акціями займалися й молодіжні товариства Львова, Станіслава, Бельська, Стрия («Євангельський молодіжний союз», «Євангельський жіночий молодіжний союз», «Євангельська молодіжна ліга»). Загалом у системі СЦАґу існувало до 20 різних товариств<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Grelewski St. Wyznania protestantskie i sekty religijne.* — S. 268.

<sup>2</sup> Там само. — S. 269.

<sup>3</sup> 1781-1931. *Gedenksbuch zur Erinnerung an die Einwanderung der Deutschen in Galizien vor 150 Jahren.* — Posen, 1931. — S. 92.

Однак, незважаючи на потужний апарат, освітню та філантропічну діяльність, Союз церков євангельськоаугсбурзького і гельвецького визнання не міг задовольнити українських протестантів. Поперше, він був провідником німецької культури і стояв все ж осторонь духовних потреб корінного населення. Подруге, позарелігійну практику спрямовував переважно на єдиновірців, тому залишився поза широкого громадського життя. Потрете, негативно ставився до автономії українських протестантів, створення ними своїх релігійних об'єднань. Останнє, зрештою, призвело до розриву українців з Т.Цеклером. У безпосередній спілці з ним (хоч офіційно поза СЦАГом) залишилася тільки українська лютеранська церква і група незалежних кальвіністів на чолі з пастором В.Федівим.

Лютеранство серед українського населення зародилось у 20х роках ХХ ст. Воно розвивалось за допомогою СЦАГу та особистою участю пастора Т.Цеклера, а також деяких реемігрантів лютеран зі США, Канади, Німеччини. У 1925 р. ними було створено Українську церковну раду, перейменовану згодом в Українську євангельськоаугсбурзьку місійну раду з центром у Станіславі. До початку 30х років їй вдалося заснувати громади у таких населених пунктах Галичини: Станіслав, Микитинці, Крехівці (тут відкрито лютеранську кірху), Паціків, Старі Богородчани, Манява (побудовано каплицю), Лазарівка, Вербятин, Лядські, Нувочин, Нісколожі, Короснятин, Єзезжани, Зарваниця, Камінна (кірха), Палагічи (кірха), Єзупіль, Побереже, Антонівка, Борисів, Черноложі<sup>1</sup> 10. До 1939 р. розпочато діяльність і на Волині: у Товмачі та Луцьку. Однак загалом збільшення лютеранських осередків і кількості віруючих було незначним. Станіславська суперінтендантура у 1931 р. налічувала 1137 членів церкви. Впродовж наступних восьми років ця цифра відчутно не збільшилась: після утворення української реформатської церкви частина лютеран перейшла у кальвінізм.

Рухом зацікавилися протестантські кола Європи, зокрема, Союз Мартина Лютера з Ерлангену, Скандинавське об'єднання лютеранських церков, Лютеранське товариство взаємодопомоги. При останньому створено спеціальний відділ, що організував місіонерські поїздки відомих європейських протестантських діячів у Галичину (серед них були також і вчені — філологи, історики, фольклористи, які досліджували історію регіону,

<sup>1</sup> Schebetz H. Das Ewangelium in der Ukraine. — S. 20.

опублікувавши згодом цікаві праці з української культури та релігійного життя), здійснював фінансову допомогу і теологічну підготовку молодих проповідників з України<sup>1</sup>. Випускниками лютеранського університету в Тюбінгені були Теодор Ярчук (спочатку готувався до грекокатолицького сану і навчався у Римі), Іван Піщук, Іван Дем'янюк. З їхніми іменами і пов'язаний початок українського лютеранського руху. Окрім Ярчука (засудженого у 1939 р. органами НКВС і засланоного до Сибіру; останні роки життя невідомі), на священицьку службу в Українській євангельсько-аугсбурзькій місійній раді було поставлено 15 осіб. Серед них — І.Шебець (загинув під час Другої світової війни), В.Волосянка, С.Остапович, В.Піщук (усі заарештовані й вивезені органами НКВС) та ін.

У громадах українських лютеран впроваджувались елементи східної літургії на основі переробок з Івана Златоуста («...бо і грекокатолики як такі ніколи не мали власного тексту Богослуження, а самі користуються текстом, уложеним через Василя Великого та Іоанна Золотоустого, котрі адже не були католиками і не укладали Богослуження для католиків, а для всіх без винятку, хто хоче в той спосіб молитися»<sup>2</sup>), внутрішнє життя ґрунтувалося на засадах української обрядовості, народних звичаїв, обов'язковості рідної мови. Лідери об'єднання особливу увагу звертали на формування національного обличчя лютеранського руху. Ідею українізації лютеранства постійно пропагував Т.Ярчук у багатьох релігійних часописах. «Він обстоював погляд, що лютеранство відповідає більше духовним вимогам українського народу»<sup>3</sup>. Цій ідеї була присвячена більшість видань, що їх видавала у Станіславі Українська євангельськоаугсбурзька місійна рада. В одному з них, зокрема, читаємо: «Ми є українські євангелики. Любимо наш нарід український і звичаї наших вітців. Мимо ріжних наклепів на нас... ми стремимо до духовної обнови українського народу на основі Правди Божественної Євангелії... Ми глядимо на геніїв українського народу Гр.Сковороду, П.Куліша, Т.Шевченка»<sup>4</sup>.

Популяризатор національної ідеї у лютеранському русі, колишній грекокатолицький священик Юхим Фолюшняк обстоював народний характер

<sup>1</sup> *Langholf J.* Lutere Kirche die den Ukrainern. — S. 12.

<sup>2</sup> Стяг. — 1933. — Ч. 9. — С. 1.

<sup>3</sup> *Домбровський О.* Нарис історії Українського Євангельсько-Реформованого руху. — Нью-Йорк; Торонто, — 1979. — С. 436.

<sup>4</sup> Прозри! — 1931. — Ч. 25. — С. 6.

лютеранської церкви, її значення у можливіму прилученні України до ідеалів свободи совісті та особистості. «Уважаємо, що одинокою Церквою, яка відповідатиме вповні духовним потребам і життєвим інтересам української нації, є лише Соборна Церква на основі Євангельсько-Авсбурзького віросповідання, бо вона шанує її національні ідеали та є незалежною від Москви чи інших Римів... Будучи рідною і нероздільною частиною української душі, та церква відчуває всі болі і кривди народу та його потреби... може дати українській нації великі духовні користи, бо нарід позбудеться тоді духовного рабства і дійде до великого розвою і поступу, так само, як дійшли до того інші великі народи»<sup>1</sup>. Одним словом, маючи невелику кількість вірних і проіснувавши якихось десять років, українське лютеранство прагнуло знайти своє місце у вітчизняному національнокультурному житті.

Взагалі Українська євангельсько-аугсбурська місійна рада проводила досить широку пропагандистську діяльність. Вона мала періодичні видання, що виходили впродовж 1931-1938 років у Станіславі: газету «Прозри!», часопис «Новий світ. Місячник, присвячений духовній обнови українського доросту», газету «Стяг», з 1939 р. — журнал «Стяг. Місячник, присвячений Церковним і громадським справам». Ця періодика містила чимало статей політичного змісту, вела антиуніатську полеміку і надзвичайно наступально пропагувала протестантські ідеї: «Ми мусимо бути радикальним християнством... мусимо бути рішучими, мати рішучі громади, потребуємо рішучої Церкви, якщо хочемо вистояти у сих переломових часах і сповнити наше покликання в духовому відродженні нашого народу»<sup>2</sup>. Чимало місця на сторінках часописів приділяли співпраці українських лютеран з громадськокультурними організаціями Західної України, товариствами «Просвіта», «Відродження», «Рідна школа». Читаючи некролог, присвячений активістові руху Петрові Гільтайчуку з Камінного, довідуємося, наприклад, що він був засновником місцевої читальні «Просвіта», організатором товариства «Січ», активістом місцевої кооперації<sup>3</sup>. На ниві друкованого слова українським лютеранам належить також спроба перекладу рідною мовою деяких європейських протестантських творів. Це, зокрема, переклад уривків з «Аугсбурзького сповідання» Ф.Меланхтона (вийшли у Станіславі

<sup>1</sup> Стяг. — 1932. — Ч. 1. — С. 3, 4.

<sup>2</sup> Там само. — 1933. — Ч. 15. — С.1.

<sup>3</sup> Там само. — 1933. — Ч. 8. — С. 4.

1933 року під назвою «Євангелицьке визнання віри (Авсбурзьке сповідання)», а також з «Малого катехізису» М.Лютера (автор перекладів Т.Ярчук). Однак більшість творів писали українські лютерани: «Український євангельський співаник», «Апостол Петро», «Бичівники», «Хто такий Мартін Лютер» Т.Ярчука, брошури «Творім рідну церкву!», «Де правда?» Ю.Фолюшняка, «Попівське сумління» В.Гулика, «Мій талісман» М.Гільчука (побачили світ у Станіславі у 1931-1936 роках). Хоча фаховий рівень цих видань суттєво поступався грекокатолицькій та православної літературі, маючи головню публіцистичний характер, що знижувало ефективність лютеранської пропаганди.

Події 1939-1944 років штучно перервали подальший розвиток руху. Частина пасторів була репресована, інші, а з ними й чимало рядових віруючих, виїхали за кордон.

90ті роки ХХ ст. принесли нову надію українським лютеранам. У 1999 р. відновлена ними церковна структура в Україні — Українська лютеранська церква (УЛЦ), очолювана єпископом Ярославом Шепелявцем і пастором В'ячеславом Горпинчуком, налічувала 8 громад (найбільші у Тернополі, Кременці, Києві, Чернівцях). Зусиллями УЛЦ відкрито Біблійну семінарію ім. Св.Софії у Тернополі, відновлено друк газети «Стяг», розпочато довготривалий культурноосвітній проект з україномовних перекладів світової лютеранської класики, передруку творів перших діячів руху. За допомогою місії «Конкордія» (США) виходить чотирма мовами, зокрема українською, журнал «Добра звістка», що популяризує доктринальні основи конфесії.

Своє сьогоденнє повернення на Батьківщину Українська лютеранська церква знову пов'язує не лише з процесом власного церковобудівництва, а й більш широким — національним, культурноосвітнім, міжконфесійним — включенням у суспільне і духовне життя. Зорієтована на місцеве населення, його культуру, мову, традиції, УЛЦ прагне актуалізувати громадськокультурні пріоритети своїх піонерів. З огляду на історичну прихильність України до синтезу релігійного та національного гасел, це прагнення періоду становлення її державної незалежності співзвучне почуванням багатьох українців.

Українська лютеранська Церква містить суттєвий потенціал міжцерковного діалогу. В її особі маємо справу з унікальною конфесійною моделлю, котра у ХХ ст. вперше поєднала протестантський догмат зі східним об-



рядом. Таке поєднання спирається, передовсім, на загальні церковні підвалини, бо, як читаємо у передмові до нового українського видання «Аугсбурзького віросповідання», лютеранство «ніколи не прагнуло запровадити нове вчення у Вселенську Церкву. У найкращій Православній традиції воно не мало наміру створювати нову Церкву, бо є і буде лише одна правдива Апостольська Церква, що має за основу вчення Святого Письма»<sup>1</sup>. Тому у перевиданні літургійного канону УЛЦ (написаному Теодором Ярчуком ще у 30х роках) особливо вшановано ті церковні засади, що є спільними для грекокатолицької, православної і лютеранської церков: хрещення немовлят; шлюб священиків; причащення під обома видами; реальна, а не символічна присутність Христа та закликання епikleзи під час євхаристії; право на її здійснення лише ординованими служителями; розуміння хрещення як таїнства, котре «є правдивим засобом (знаряддям) благодаті»; визнання публічної сповіді та відпущення гріхів священиком, що відмінені у кальвіністів і радикальних протестантів; рідна мова в Богослужінні; зовнішній (з використанням елементів візантійської архітектури) і внутрішній вигляд культових споруд, збереження вівтарю, споглядання розп'ятого Христа та образів, що «не є уособленням Христа і святих, а вказуванням на спасіння»; шанування православних свят; проведення покаєнних Богослужінь з поклонами та ін.<sup>2</sup> УЛЦ поряд з церковними і державними святами (а також церковно-державними — наприклад, Свято хрещення Русі України, День пам'яті полеглих і народних мучеників, Неділя праотців) відзначає дні християнських святителів (первомученика Степана, Івана Хрестителя, апостолів Петра і Павла, Андрія Первозваного). А до них додає ще своїх: «блаженної пам'яті пастиря, отця церкви», Теодора Янчука (День святого Теодора) та Мартіна Лютера. Важливою датою для українських лютеран є також Свято обнови церкви (День Реформації). При цьому, тримаючись висхідних доктрин, відкидаючи концепти ліберального богослів'я, українські лютерани, тим не менш, доволі відкриті у сприйнятті світової християнської думки. Її засвоєння значною мірою компенсує їм брак своїх тео-

<sup>1</sup> Аугсбурзьке віросповідання / Перекл. В.Горпинчука. — Тернопіль. — 1995. — С.4.

<sup>2</sup> Ярчук Т. Службеник для українських євангельських громад Аугсбурзького Віросповідання. (Головні Богослуження). — Станіславів. — 1933.

<sup>3</sup> Основи християнської віри. Малий Катехізіс доктора Мартіна Лютера з коментарями д-ра Едварда Кейлера /Перекл. В.Коковського. — Тернопіль. — 1998. — С.58.

логів та оригінального надбання. Водночас сьогодні УЛЦ як ніколи зорієнтована на створення власного богословського потенціалу.

Цілком певно можна твердити сьогодні й про повернення німецького лютеранства в Україну. Відтворюються його колишні структури, об'єднані в Німецьку євангелічнолютеранську церкву (у 1999 р. налічувала 48 громад), іде підготовка проповідницьких кадрів у дворічній семінарії в Одесі та на біблійних курсах у Києві. Основна діяльність осередку зосереджена у Києві, Західній (Львів, Луцьк) і Південній Україні (Одеса, Петродолина, Кудрявка, Херсон, Миколаїв), Крим (Сімферополь, Судак, Кримськ, Севастополь), в місцях давньої німецької колонізації — Запоріжжя, Полтава, Харків, Зміївка, Дніпропетровськ, Кривий Ріг. Засновано Братську євангельськолютеранську місію (Одеса), що видає газету «Біблейское слово». Однак свою діяльністю церква спрямовує головню на німецьке населення, що робить її перспективи стосовно розширення сфер подальшої діяльності доволі проблематичними.

Кальвінізм серед корінного населення Західної України також поширювався з середини 20х років і також значною мірою за участі зарубіжних місіонерів. Зокрема, секретар Європейського бюро церковної допомоги у Східній Європі, професор з Женеви А.Келлер, речник Об'єднаної реформатської церкви в США, доктор богослов'я Д.Віч неодноразово відвідували Галичину і, як пише О.Домбровський, «брали особисто участь в українських євангельських Богослужіннях та були захоплені українською піснею й українським народним одягом»<sup>1</sup>.

На початку 20х років у США і Канаді вже діяли українські кальвіністські церкви, зорганізовані у розгалужену церковну структуру — Українське євангельське об'єднання у Північній Америці. Об'єднання скерує в Україну досвідчених проповідників, випускників відомих протестантських навчальних закладів (колег'умів у Манітобі та НьюЙорку, богословської семінарії у Вінніпезі) — Василя Кузіва, Павла Крата, Левка Бучака. Впродовж 1925-1932 років у Західну Україну приїхало понад двадцять випускників закордонних семінарій. Значна частина реемігрантів мала, крім цього, вищу світську освіту, престижні професії. Це певною мірою визначило вищий, порівняно з євангельським протестантизмом, культурний

<sup>1</sup> Домбровський О. Нарис історії Українського Євангельсько-Реформованого руху. — С.403.

рівень українського реформатського руху, активну суспільну та науково-освітню діяльність його учасників.

Певну допомогу у створенні української кальвіністської церкви надала згадувана вже Євангельськореформована церква у Республіці Польській, зокрема її суперінтендант С.Скерський — чех за походженням, авторитетний протестантський діяч у Східній Європі. Завдяки Скерському українські кальвіністи змогли легалізувати свої громади: у 1931 р. вони на федеративних засадах увійшли в структуру Євангельськореформованої церкви. Це допомогло їм активізувати пропаганду, налагодити видавничу діяльність, провести вдалі місійні акції, збільшити кількість віруючих і поступово будувати свою церковну структуру.

Першу ж українську реформатську громаду у Західній Україні створив 1922 року у селі Молодятині селянин Роман Кваснюк, який під час Першої світової війни потрапив у полон, де познайомився з кальвіністами. «Повернувши з полону додому, він почав поширювати евангелізм у своєму селі. Євангелізаційна діяльність Кваснюка і читання односельцям Біблії викликали в Молодятині духовну революцію. Почали відбуватися біблійні зібрання, під час яких читано й обговорювано біблійні теми в євангельському дусі»<sup>1</sup>. На початку 20х років з'явилися реформатські громади майже у всіх навколишніх селах. Про зростання кількості прихильників течії свідчить такий красномовний факт: за три роки існування (1924-1927) у Підгайчиках на Коломийщині під вплив реформатської громади потрапило 150 з 450 дворів, її члени посіли 13 з 40 радних місць у сільській раді<sup>2</sup>.

У 1924-1925 роках зорганізувалися громади у таких населених пунктах Галичини: Слодці Лісній, Воскресінцях, Камінках, Раковчику, Пістині, Косові, Заріччю, Добротові, Верхівцях, Перемилові, Кобиловолоках, Яблуніві, Задубрівцях, Вислоку Горішньому, Стронятині, Станіславі, Миколаєві та ін. У Коломії 1925 року відкривається молитовний будинок, а 1926 року засновується громада у Львові. За офіційною польською статистикою, на початку 30х років тільки у Галичині налічувалося 1,5 тис. українців-кальвіністів<sup>3</sup>. Найактивнішу діяльність проводили пастори П.Крат, В.Кузів, Ол.Нижанковський, І.Яцентій, З.Бичинський та ін. На Волині

<sup>1</sup> Дамбровський О. Нарис історії Українського Євангельсько-Реформованого руху. — С.402.

<sup>2</sup> Віра і Наука. — 1928. — Ч.7. — С.51.

<sup>3</sup> Grelewski S. Wyznania protestanskie i sekty religijne. — S.261.

евангелізаційну практику здійснювали Т.Семенюк, В.Боровський, Т.Довгалюк. У цей період реформатські громади створювалися у Рівному, Олександрії, Тучині, Кустині, Шубкові, Степані, Колевниках, Тростянці, Піскові. У Молодятині 1931 року відбувся перший з'їзд українських євангельськореформованих громад, цього ж року — конференція у Коломиї, де розв'язується питання їхнього об'єднання. У 1931 р. створюється Союз українських євангельськореформованих громад (СУЄР). З 1933 р. він діє вже як незалежна церковна організація з центром у Коломиї.

Союз будується за ustalеною кальвіністською структурою при збереженні головних засад демократичної протестантської церкви інституту: виборності священників, помісності громад, республіканські форми правління. Ці засади були викладені у статуті, підготовленому на початку ХХ ст. пресвітеріанською громадою у діаспорі для розповсюдження в Україні. Церква «управляється демократично, себто волею віруючого народу», в ній немає «князів, дармоїдів монахинь та монахів»; «вона керується гаслом: «Яка віра, такий нарід»<sup>1</sup> Членом церкви стає віруючий, який прийняв водне хрещення і Вечерю Господню. Найнижча одиниця в кальвіністській церкві — громада, члени якої «збираються на служіння Богу, одержують і управляють церковним майном, вибирають собі урядників, приймають собі священника і рішають, скільки йому можуть платити». Урядниками громади, тобто церковною старшиною, є куратори, диякони, пресвітери, священники. Куратори опікуються культовою спорудою, церковним майном. Диякони відповідають за релігійне навчання дітей та виховну роботу в громаді. Пресвітери керують усією громадою, її релігійною та позарелігійною діяльністю. Священик (пастор) — служитель у церкві, котрий виголошує проповіді, здійснює обряди. «Раз ординований муж є старшим на ціле життя, хіба би церковний суд його усунув... У всіх судівництвах церкви священник і старший суть рівні по власти, і кождий член парохії має рівне право як і кождий інший бути вибраним на старшого»<sup>2</sup>.

Урядники й окремі представники з мирян (найшановані віруючі) становлять церковну раду, яка виступає вищою владою у громаді. Вона керує церковним будинком, наглядає за молитовними зборами, роботою недільної

<sup>1</sup> Начерк Реформованої Віри для ліпшого розуміння нашої науки о Вірі. — Чикаго. — 1905. — С.4, 5.

<sup>2</sup> Там само. — С.22, 23.

школи, хором, гуртками, контролює місіонерство та видавничу справу, скликає збори з різних організаційних питань (членські збори) і «взагалі репрезентує парохію, яко місцевий уряд, суд і езекутива»<sup>1</sup>. До функції церковної ради належить обрання представників у пресвітерію, до якої входять пресвітери одного міста або округу і по одному старшому з кожної громади. Пресвітерії об'єднуються у суперінтендантуру (консисторію). Однак найвищий орган для всіх церков у кальвінізмі — загальний собор (синод). Його скликають щороку, і складається він з делегатів — представників пресвітерій, вибраних з числа керівників і старших. «Отже, Пресвітерська церква є республіканською формою правління через репрезентантів»<sup>2</sup>. Собор розглядає (приймає або відхиляє) рішення окремих пресвітерій, будучи також найвищим судовим органом, куди може подавати апеляцію будь-який віруючий, незгідний з рішенням своєї церковної влади. При соборі утворюються відділи на чолі з комітетами, що відповідають за ту чи іншу ділянку релігійного й позарелігійного життя.

Союз українських євангельськореформованих громад мав суперінтендантуру, очолювану єпископом В.Кузівим. Вона поділялася на три пресвітерії: Галицьку (з центром у Львові), Покутську (в Коломиї), Волинську (у Рівному). Союз у 1936 р. налічував 37 зареєстрованих у місцевих органах влади громад, а також 31 так звану місійну станцію. Останньою вважали ще не зареєстровану громаду, яка проводила євангелізаційну роботу у своєму населеному пункті. У цих 68 осередках 1936 року налічувалось 2760 дорослих віруючих. Незважаючи на існування у Західній Україні значної кількості протестантських громад різних течій, кальвіністи мали найбільші спільноти. Так, у середині 30х років у Польщі налічувалось 835,2 тис. протестантів (що становило 2,6% всього населення), з них 6,7 тис. — українців<sup>3</sup>, третина з яких входила до Союзу українських євангельськореформованих громад. Окрім цього, існувала ще група українців-реформатів (320 осіб, пастор В.Федів), яка діяла автономно.

У структурі СУЄР було створено низку відділів. Наприклад, благодійний, що мав кілька стаціонарних осередків, — Український євангельський сиротинець, Освітній фонд для бідних вчителів (діяли у Коломиї). Крім цю-

<sup>1</sup> Начерк Реформованої Віри для ліпшого розуміння нашої науки о Вірі. — С.19.

<sup>2</sup> Там само. — С.23.

<sup>3</sup> *Kosman M.* *Protestanci w Polsce (do pol. XX wieku).* — Wrocław. — 1980. — S.54.

го відділ проводив різні разові філантропічні акції: збирав кошти для допомоги потерпілим від стихійного лиха, калікам, інвалідам Першої світової війни й визвольних змагань тощо. Значну роботу проводив молодіжний відділ, якому на початку 30х років вдалося створити юнацьку організацію — Гурток української євангельської молоді. Крім власне релігійної (адже осередок, по суті, був мінімоделлю Союзу), гурток здійснював громадськокультурну практику. В його плани на 1932 р., наприклад, входило «несення освіти неграмотним і малограмотним. Всі неграмотні члени учаться читати і писати, малограмотні продовжують свою освіту... Закладають бібліотечки, випускають газети.., прагнуть не лише загальної освіти, а спеціальної, де дістануться науки ремесла.., ширять також освіту в народі.., ширять Біблію, релігійні часописи, а також інші научні, господарські, кооперативні, книжечки чи газети.., співпрацюють з товариствами «Просвіта», «Рідна школа», «Сільський господар», «Відродження» та кооперативами»<sup>1</sup>.

У структурі Союзу існував також місійний відділ, котрий керував справами євангелізації та пропаганди. При ньому у 1927 р. відкрилася Євангельська місійна рада (з центром у Львові), що займалася екуменізмом. Загалом, важливою характеристикою українського реформатського руху була саме робота в напрямі об'єднання в єдину національну церкву всіх існуючих у регіоні українських протестантських громад. Тому не дивно, що членами місійної ради, крім кальвіністів (церковних працівників — З.Бичинського, П.Яремка, І.Винничука та активістів з мирян — адвоката Р.Морозовича, професора А.Гусаківського), були лютерани (пастори Т.Ярчук, В.Демчишин, І.Піщук, Я.Кравчук), а також євангельські християнибаптисти (пастори С.Білинський, О.Олишко, Г.Урбан). Плани входження до ради обговорював у листах до П.Крата і п'ятидесятницький діяч з Волині Д.Гарасевич<sup>2</sup>. Реформатський часопис «Віра і Наука» давав змогу на своїх сторінках друкуватися представникам інших протестантських течій, які вміщували власну інформацію, статті, відозви до читачів. Щодо обговорення засад можливого об'єднання протестантів, то воно проводилось на шпальтах майже всіх їхніх видань того періоду в Західній Україні.

Як зазначає О.Домбровський, керівництво Союзу українських євангельськореформованих громад в екуменічній діяльності виходило з тих

<sup>1</sup> Українська Реформація. — 1931. — Ч.16. — С.11, 12.

<sup>2</sup> Віра і Наука. — 1928. — Ч.4. — С.46, 47.

підстав, що «реформовані євангелики, євангельські християни, баптисти і християни віри євангельської»<sup>1</sup> стали в загально протестантському світі найближчими одні до одних у віровизнанні, тобто у світоглядно-водогматичному розумінні». Вважаючи себе гілкою єдиного протестантського дерева, лідери цих течій водночас мали у Західній Україні ще одну серйозну спільну платформу. Йдеться про завдання українізації церков. Тому, скажімо, кальвіністи шукали союзу не з усіма баптистами та п'ятидесятниками, а лише з тими, котрі перейшли на українську мову і будували національні об'єднання. Саме так обґрунтовують вони співпрацю з баптистами: «Українські Євангельські Християни-Баптисти... зробили історичний крок, а власне — відокремилися від московствуючих баптистів і створили щироукраїнський баптистський напрямок... Це величезної історичної ваги крок, бо це буде приміром для українських баптистів не лише на Великій Україні, а й в Канаді та Злучених Державах Північної Америки»<sup>2</sup>.

Національний чинник для керівників Союзу був настільки важливий, що вони не відкидали можливості співпраці з Українською автокефальною православною церквою (УАПЦ). «... ми з великою приємністю зазначимо у здобутках українського церковного життя за рік 1927 великий поступ підготовчої роботи до зукраїнщення православних церков на Волині... і до звільнення наших братів... з мертвого царослав'я... наш Союз має прийти до порозуміння з автокефальцями»<sup>3</sup>. З цієї метою В.Кузів у 1929 р. їздив до Києва на переговори з тодішнім главою УАПЦ Василем Липківським.

Однак, подібно до ХVІХVІІ ст., союзницькі плани кальвіністів у кінцевому підсумку не мали успіху. Це, попри надзвичайно обмежений термін (1927-1939) існування українського реформатського руху, було спричинене й давніми міжконфесійними непорозуміннями в Україні.

Кращих наслідків вдалося домогтись реформатам на релігійноосвітній ниві, що нею опікувався шкільний відділ Союзу. В його структурі у середині 30х років перебувало 20 недільних шкіл (мали початковий рівень), де навчалось 360 учнів. Українські кальвіністи проводили активну діяльність, спрямовану на вдосконалення системи середньої освіти. Програму неповної середньої мали, зокрема, Українська євангельська школа ім. М.Гру-

<sup>1</sup> Дюбровський О. Нарис історії Українського Євангельсько-Реформованого руху. — С.445.

<sup>2</sup> Віра і Наука. — 1928. — Ч.1. — С.8.

<sup>3</sup> Там само. — С. 8, 9.

шевського у Коломиї та Євангельська гімназія при громаді у Львові. У 1939 р. у багатьох своїх часописах реформати оприлюднили програму Євангельського народного університету для української молоді, відкриття якого планували 1 вересня. Однак через відомі історичні обставини це також не було здійснено. Знайомство з програмою, вміщеною у часописі «Віра і Наука», засвідчує її фаховий рівень.

Але, насамперед, зупинимося на статуті майбутнього університету, що нагадує статуту протестантських шкіл, які існували в Речі Посполитій у XVIII ст. У ньому, наприклад, зазначалося: «Народний університет повинен мати власний будинок відповідних розмірів, де можна було б помістити бурсу, кухню, їдальню, світлицю та викладові залі. При університеті конче треба мати кусок поля (23 гектари), щоб провадити взірцевий город і садок. Навчальний плян ділиться на два курси: хлоп'ячий і дівочий... На науку приймати не тільки євангельську молодь, а й молодь інших християнських віровизнань — дівчат від 16 років, хлопців від 18... Вихованці повинні мати щонайменше народну школу. Для успішної роботи творити невеликі групи... Для дівочих курсів треба опрацювати трохи відмінну програму. Присвятити чимало викладів жіночому рухові, хатньому господарству, гігієні й естетиці помешкання, а також вихованню дітей. Найголовніше — звернути увагу на значення родини в житті нації та держави»<sup>1</sup>.

Навчальна програма майбутнього університету не менш цікава. Вона передбачала три курси: релігійноморальний, українознавчий та загальнонауковий. Релігійноморальний охоплював дев'ять тем. Серед них — біблійна історія (зокрема доби перекладів Біблії національними мовами), історія церкви та євангельського руху у світі та в Україні, а також соціально-релігійні питання (християнство і світ, євангелізм і кооперація, євангельська культура, любов до Батьківщини у світлі Євангелія тощо). Курс українознавства складався з шести тем. Його зміст складали історія України та українського письменства від початків християнства до сучасності, головню творчість «письменників з християнським світоглядом (Сковорода, Шевченко, Куліш, Костомаров, Марко Вовчок, Франко та інші)». Окрему тему становило вивчення української землі (будова, кордони, природні багатства, населення тощо). П'ять тем входило у загальнонауковий курс програми, що містив виклади з політичної та економічної географії світу, історії

<sup>1</sup> Віра і Наука. — 1939. — Ч.2. — С.33.



всесвітньої культури, філософських течій і політичних учень, будови земної кулі, Всесвіту, походження життя, заняття з анатомії, гігієни й естетики (передбачалося і вивчення культури статевого життя).

Крім навчальних занять, в університеті планували проводити різнобічну громадську діяльність. Тому в статуті особливу увагу звертали на «організаційне й товариське життя. Тут підходять такі теми: Що таке організація? Завдання організації за наших часів. Культура організованого життя. Обговорити всі можливі форми культурноосвітньої роботи в КУЄМ (Кружок Української Євангельської Молоді) — виклади, гутірки, часописи, бібліотека, радіо, прогульки, хори, інсценізації, театр, жива газета тощо»<sup>1</sup>. Тобто випускників університету готували не лише для майбутньої релігійної, а й суспільногромадської діяльності. Цей напрям відповідав соціоетичній програмі Союзу українських євангельськореформованих громад.

До 1939 р. для викладання у цьому освітньому закладі були підготовлені і досвідчені і молоді педагоги. Зазначимо, що до роботи в університеті планували залучити не тільки віруючих, а й світських лекторів. Стосовно молодих теологів, то серед них більшість набула спеціальну освіту за кордоном. Щороку Союз при допомозі деяких зарубіжних протестантських центрів скеровував юнаків і дівчат на навчання до Європи. Найбільше молоді побувало у Польщі (Варшава, Клярисів, Венциборк), менше — у Швейцарії (Базель), Голландії (Амстердам, Кампен), Франції (Монтельє), Шотландії (Едінбург), Німеччині (Альтон).

Прагнучи повернути колишні позиції в Україні, кальвіністи особливу увагу приділяли прилученню до руху освічених осіб. Серед членів їхніх громад у Галичині, на Волині, а також у діаспорі було чимало лікарів, учителів, адвокатів, літераторів, музикантів, громадських діячів. Назвемо лише декілька прізвищ, хоча діяльність багатьох учасників руху становить цікаву і майже невідому сторінку в літописі українського життя міжвоєнної доби, що заслуговує на окрему розповідь. Це, наприклад, пастор Павло Крат, з родини лікарів, випускник Київського (природничий факультет) і Львівського (філологічний) університетів. Один із засновників Української соціалдемократичної партії, після розчарування в її ідеалах — активний релігійний діяч, в еміграції — організатор Українського народно-

<sup>1</sup> Віра і Наука. — 1939. — Ч. 2. — С. 36.

го університету ім. М.Павлика у Канаді, відомий літератор і критик. Пастор Іван БодругБерезовський — піонер реформатства у діаспорі, організатор 36 шкіл для українських поселенців у Канаді, автор українськоанглійського підручника і словника, декількох драм і збірників оповідань, редактор часописів «Канадійський фермер» (1903) і «Канадійський ранок» (1905-1908).

Однак повернімося до самої церкви. У віросповідному плані Союз українських євангельськореформованих громад дотримувався висхідних принципів кальвіністського вчення. Не маючи власного розробленого символу віри, він активно звертався до класичних доктринальних взірців європейського кальвінізму, насамперед головних першоджерел, дбаючи про переклад цієї літератури українською мовою. Провідні діячі Союзу здійснили скорочений переклад праці Ж. Кальвіна «Настанова в християнській вірі» під назвою «Інституція, або навчання християнської релігії» (автор перекладу — доктор Юліан Шульга), що задовго до появи першого російськомовного перекладу цього чи не найфундаментальнішого протестантського джерела (здійсненого лише наприкінці 90х рр. ХХ ст.) зробив його доступним українській читацькій аудиторії<sup>1</sup>, Гейдельберзького катехизису (група перекладачів) та Малого катехизису (що «творить вступ до Гейдельберзького катехізму»<sup>2</sup>). Праці вийшли у Коломиї в середині 30х років.

Особам з початковою і середньою освітою пропонували літературу, що становила власний оригінальний доробок українських кальвіністів. Йдеться, передусім про популярні брошури, так би мовити полегшеного змісту, невеличкі за обсягом, кустарно оформлені. (Загалом Союз мав досить обмежені видавничі можливості. Його найбільші видання, наприклад, вийшли з друкарні Наукового товариства ім. Шевченка у Львові). Упродовж 1933-1938 років літературний відділ об'єднання, що складався з двох редакцій у Коломиї та Львові, випустив серію брошур місцевих авторів. Це, зокрема, твори Зенона Бичинського «Ян Гус», «Мартін Лютер», «Історія і суть протестантизму», Олекси Нижанковського «Кілька уваг про євангельську церкву», Лонгіна Цегельського «Звідки взялася і що то є євангельська віра?», Леоніда Крисяка «Правда про сучасний український євангельськорефор-

<sup>1</sup> Іван Кальвін. Інституція або навчання християнської релігії / У скороченні голланд. мовою Др.Б.Віленга, перекл. на укр. мову Юліан Шульга. — Амстердам-Коломия-Капштадт, 1939.

<sup>2</sup> Малий катехизм для християнських дітей визнання євангельсько-реформованого. Коломия, 1936. — С.1.

мований рух», «Чому я покинув православ'я» тощо. Чимало видань підготувало також Українське євангельське об'єднання у Північній Америці для розповсюдження між українцями у діаспорі та на рідних землях. Як засвідчують протоколи звіту діяльності СУЄР за 1936 р., річні витрати його літературного відділу становили 1 тис. 812 злотих<sup>1</sup>.

У культовій практиці Союз українських євангельськореформованих громад дотримувався загальнопротестантського канону. Його члени сповідували обряди хрещення («яким приймається людина в церков, уживаючи води на знак і сповідання ними гріхів і віри в Ісуса Христа») та євхаристії («Господня Вечера є Тайною подавання та приймавання хліба і вина на пам'ятку смерті Христової в жертву за нас»<sup>2</sup>). Однак, на відміну від пізньопротестантських течій, кальвіністи визнавали хрещення не тільки дорослих, а й дітей і не обов'язково через повне занурення у воду. «Хрещення уділяється дітям, коли їх родичі суть є християнами. Хрещення в Пресвітерській церкві уділяється звичайно у формі зливання води на голову приймаючого хрещення». І якщо цей елемент поєднував кальвіністів з лютеранами, то характер їхніх богослужінь, значно простіший, ніж у лютеранстві, був наближений до баптистських зборів. «Пресвітерська церква не приписує ні священникові, ні парохії жодних сталих форм своїми законами і не вимагає від них правил Богослуження». Останнє, здебільшого, передбачало читання проповіді, зголошування індивідуальної і спільної молитви, колективний спів. А ще «при кождім Богослуженню збираються добровільні грошеві жертви, яко річ вдячності за Божі дари і обов'язку для підтримання Божого дому... і для ширення Царства Божого на світі»<sup>3</sup>.

Важливу роль у пропаганді церковного життя і культу відігравали періодичні видання. Найбільший тираж (1 тис. примірників) мав часопис «Віра і Наука». Він виходив у Коломиї в 1926-1939 роках з місячним додатком «Приятель дітей»; тут же видавали місячник «Сіяч». У Львові впродовж 1927-1935 років друкували журнал «Українська Реформація» (заборонений польською владою).

Аналіз змісту періодичних видань українських кальвіністів дає уявлення також про їхнє ставлення до політики, розкриває зміст соціальноетично-

<sup>1</sup> Віра і Наука. — 1937. — Ч. 2. — С. 16.

<sup>2</sup> Начерк Реформованої Віри для ліпшого розуміння нашої науки. — С. 23, 24.

<sup>3</sup> Там само. — С. 23, 25, 26.

го вчення. За протестантською традицією, керівництво Союзу офіційно проголосило невтручання церкви у політичне життя. Та вагоме місце в його пропаганді посідала проблема свободи совісті. Це спричинило невтому популяризацію українськими кальвіністами дошкульної польському уроду ідеї відокремлення церкви від держави. За умов державного статусу римськокатолицької церкви і сильних позицій уніатства (у Галичині) та православ'я (на Волині) така пропаганда, водночас, об'єктивно торкалась і політичних інтересів тих чи інших партій, певних урядових та громадських кіл.

Вимоги щодо свободи совісті були викладені в розгорнутій програмі Союзу УСР. Ось лише деякі витяги з неї: «... всі ті функції, які тепер держава накладає на державні церкви, повинні бути знесені..., школи мають бути звільнені від «катехитів», а релігійне виховання дітей має провадитися кожним віросповіданням приватно. В державнім урядованню духовенство не має брати участі як репрезентанти Церкви, а як приватні громадяне. Окремі привілеї, як і так зване «церковне право», мають бути знесені, а церковні організації... мають бути під таким світським правом, що і всілякі світські товариства і організації... Держава не має підтримувати віросповідні організації грошевиими додатками... Не маючи державного попертя, полишена сама собі, Церква Христова очищається від усіх тих, що шукають в ній маєтку і слави. Лиш ті люде, що шукають правди Божої, позістануть в Церкві»<sup>1</sup>. Отже, перед нами доволі демократична та відверто антиклерикальна модель розв'язання релігійного питання.

Однак поступово віросповідні вимоги кальвіністів все більше наповнюються політичними гаслами, а керівники Союзу переступають межу нейтралітету. На сторінках часопису «Віра і Наука», наприклад, починають пропагувати ідеї деяких політичних партій, що діяли у Західній Україні, а віруючих закликають до їх підтримки. Ті партії, що не висували вимогу відокремлення церкви від держави, гостро критикували. «Ми, евангелики, одні в Христі, але в туземнім життю до різних політичних партій належимо..., кожний із нас хай добре роздивиться, чи його партія має в своїй програмі відокремлення Церкви від держави»<sup>2</sup>. Залежно від цього у читача формувались певні політичні симпатії, заохочення чи, навпаки, заперечення його участі у виборчих кампаніях, різних громадянських акціях.

<sup>1</sup> Віра і Наука. — 1928. — Ч.3. — С.30, 31, 32.

<sup>2</sup> Там само. — С.31.

Політичною позицією українських кальвіністів можна вважати і той факт, що членам громад не забороняли участь у діяльності партій, рухів, громадських організацій, навіть у національновизвольному процесі. В цьому, до речі, полягає істотна відмінність реформатів і лютеран від прихильників євангельських протестантських течій. Серед українських кальвіністів були бійці УГА, УПА, січові стрільці, у тому числі й командири, наприклад, Клим Степанів, колишній старшина Української Галицької Армії. Віруюча молодь активно співпрацювала з пластунським рухом; пастор Т.Довгалюк на Волині певний час очолював місцеві пластунські осередки. Українські кальвіністи намагались не бути осторонь й політичних кампаній у Західній Україні. Зокрема, кампанії засудження колонізаторської політики польського уряду, денационалізації українського населення.

І всетаки свою головну роль у національних процесах Союз українських євангельськореформованих громад, за давньою традицією в Україні, вбачав у громадськокультурній діяльності. Одним з важливих завдань його позакультової практики була підтримка організацій, що займалися освітянською справою, піднесенням політичної, економічної, духовної культури населення Західної України, його національної свідомості. Найактивніше співпрацювали реформати з товариством «Просвіта». Йдеться про безпосередню участь (а також і членство) протестантів у діяльності товариства: у роботі читалень, де вони виступали з лекціями релігійного і соціальноетичного змісту, із виставами, хоровим співом, у художній самодіяльності та народній творчості — виставках, концертах, у багатьох акціях товариства. Щодо підтримки «Відродження», то вона відбувалася, передусім, у формі участі в антиалкогольних, передплатних, миротворчих, філантропічних та інших кампаніях. Майже в кожному номері «Віри і Науки», «Сіяча», «Української Реформації» викладали програму здорового способу життя, вміщували заклики проти вживання алкоголю і тютюну. На думку видавців, протестанти повинні, передусім, самі показувати приклади такого життя і заохочувати до нього інших. Так, у статті пастора В.Боровського підкреслено необхідність «позбутися звичаїв уряджування різних урочистостей як «храму», весілля, хрестин, похоронів і подібного з дикою пиятикою і гульнею. Це вже зовсім не пасує не тільки правдивому християнинові, але й культурній людині. Кожного правдивого українського протестанта-євангелика має характеризувати найперше цілковита відмова від уживан-

ня п'яних напоїв і нікотину»<sup>1</sup>. На сторінках часописів регулярно друкували прізвища віруючих, які кинули курити. Повідомляли навіть про цілі громади, де ніхто з членів не курить і не вживає алкоголю.

Кальвіністи підтримали «Рідну школу» у боротьбі за впровадження української мови в освітньовиховний процес, збереження існуючої мережі українських шкіл у Галичині та її розширення на теренах Волині. Активісти реформатського руху перераховували кошти на проведення свят рідної мови, відзначення пам'ятних дат, ювілеїв діячів культури, будову пам'ятників, видання художніх творів українською мовою для народних і дитячих бібліотек. На сторінках кальвіністських часописів читаємо постійні звернення до віруючих допомогти у виданні та розповсюдженні біблійної літератури (наприклад, Біблії у перекладі Івана Огієнка), підручників, словників, а також наукової літератури. Так, за допомогою кальвіністських церков побачила світ (вийшла у друкарні НТШ) праця Михайла Грушевського «З історії релігійної думки на Україні».

Цікаво, що і деякі громадські, культурні, наукові діячі з симпатією ставилися до кальвіністського руху. Достатньо згадати українського літератора, вченого, педагога Антона Крушельницького, який часів свого директорства у Коломийській єврейській гімназії (початок 30х років) підтримував приятельські стосунки з пасторами Федівим, Боровським, Кузівим. Крушельницький допомагав протестантам у налагодженні роботи Української євангельської школи ім. Грушевського, а також вміщував на шпальтах «Віри і Науки» статті зі своїми поглядами на освіту, моральне виховання української молоді.

Отже, кальвіністський рух у Західній Україні поступово набував різних національних рис. У середині 30х років членами церков переважно були українці, вся усна і друкована пропаганда, проповідь і культ велися тільки рідною мовою. (Одна із статей у часописі «Віра і Наука» так і називалась — «Через реформацію українізація»). Кальвіністи розгорнули кампанію серед інших конфесій за перехід на українську мову, прилучення всього протестантського руху в Західній, а згодом в усій Україні, до національних традицій, «щоби зміст духовних вартостей прибрати в самоцвіти української культури». Свою ідейну програму СУЄР офіційно

---

<sup>1</sup> Сіач. — 1933, березень. — С.8.

визначив як таку, що повинна «сполучити в одну світоглядovu синтезу евангельсько-реформовану (кальвіністичну) науку із... духом українського релігійнокультурного відродження» і будуватися «на базі національного принципу»<sup>1</sup>. При цьому навіть доктринальні ідеали керівництво Союзу визначило похідними від національних. Цю позицію чітко сформулював Павло Крат, який, виголошуючи принципи свободи совісті, уточнив: «... спершу українська справа, тобто оборона життєвих інтересів західних українців під польською владою, тоді відокремлення Церкви від держави»<sup>2</sup>.

Подібна позиція стала чи не найголовнішою причиною переслідувань польською владою, а з 1939 р. — НКВС, що їх із середини 30х років почали зазнавати українські кальвіністи й лютерани. Їх неодноразово заарештовували, ув'язнювали (наприклад, до концтабору Береза Картузька). Під час чергового арешту польською поліцією, повідомляв часопис «Віра і Наука», «арештованим закидувано, що на евангельських богослужіннях співано національний гімн «Ще не вмерла Україна», що вони під видом церкви ведуть протидержавну, націоналістичну роботу...»<sup>3</sup>. Чимало діячів церкви вислано до Сибіру, закатовано у тюрмах чи таборах ГУЛАГу. У 1939-1944 роках більшість реформатів емігрувала, а ті, що залишилися, змушені були перейти в інші протестантські течії, яким завдяки політичному індиферентизмові вдалося зберегти частину своїх громад.

Таким чином, зміст і спрямованість ідейної програми українського кальвіністського руху, участь у загальних політичних і культурних процесах засвідчує його національний характер. У Західній Україні 2030ті роки ХХ ст. можна вважати періодом спроб формування української протестантської церкви. Однак цей процес не отримав остаточного завершення: після 1939 р. протестанти західних теренів, як і їхні брати в Радянській Україні, опинилися перед загрозою фізичного знищення.

Сьогодні кальвінізм посідає основні позиції в українській протестантській еміграції, має чимало церков, декілька центрів, що діють у США, Канаді, Аргентині, Австралії, європейських країнах. Найбільший з центрів —

<sup>1</sup> Домбровський О. Нарис історії Українського Евангельсько-Реформованого руху. — С.392, 394.

<sup>2</sup> Віра і Наука. — 1937. — Ч.4. — С.7.

<sup>3</sup> Там само. — 1937. — Ч.4. — С.9.

Українське євангельське об'єднання у Північній Америці, з яким співпрацюють баптисти, євангельські християни, п'ятидесятники.

Але і в Україні традиції кальвінізму не втрачені. Вони зберігаються у діяльності відновленої на початку 90х років Української реформатської церкви, котра має вже кілька громад на Волині, відкрила біблійні курси у Рівному і знову видає газету «Віра і наука». В центральних і південних регіонах України створено осередок пресвітеріанської церкви (13 громад). Чисельно зростає і Реформатська церква Закарпаття (102 громади), котра, маючи незалежну пресвітерію, підтримує тісні контакти з Угорською євангелічнореформатською церквою. Однак національномовна специфіка закарпатських громад, що складаються головно з угорців, зумовила певну соціокультурну ізольованість цього осередку на тлі українізації сучасних протестантських церков країни.



# ЧАСТИНА 2

## ПІЗНІЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ В УКРАЇНІ

### Розділ І.

### БАПТИЗМ.

### БОГОСЛОВСЬКИЙ ПОРТРЕТ

#### 1.1. Особливості дослідження, історіографія баптизму в Україні

Українське євангельсько-баптистське братство та його історія являють собою унікальне явище. Подібно тому, як Україна знаходиться на стику Європи та Азії, українське євангельсько-баптистське братство стало своєрідним синтезом Сходу та Заходу, європейського протестантизму та вітчизняного православ'я, й увібрало в себе риси різних підходів до християнської духовності. З одного боку, є безперечним вплив західноєвропейського протестантизму на формально-організаційне та ідейне формування українського баптизму, але з іншого, досліджуючи цей феномен та його історію, не можна не помітити вплив східно-православної традиції, що проявляється і в богословських поглядах, а також і на побутовому рівні вірування пересічних членів помісних церков.

Тому історію українського євангельсько-баптистського братства треба розглядати з двох позицій: у контексті історії світового баптизму та у контексті історії розвитку вітчизняної духовної думки.

Знайомство з об'єктивною історією баптизму особливо актуально в наші дні у зв'язку з гарантованою державою релігійною свободою в Україні. У сучасних умовах християнська Церква взагалі та євангельсько-баптистське братство зокрема стають нерозривно пов'язаними з усім українським суспільством, його життям та проблемами. Слід зазначити,

що християнство завжди було невід'ємною частиною українського суспільства, але впродовж сімдесяти років існування радянської влади це усіляко замовчувалось. Те ж саме можна сказати про зв'язок з суспільством євангельських християн-баптистів, сам факт існування яких в Україні впродовж усієї їхньої історії деякими упередженими особами трактувався як щось привнесене та чужорідне, а про євангельських християн-баптистів цілеспрямовано формувалась думка як про людей, що втратили будь-який зв'язок з українським суспільством.

Релігійна група, історія якої нас цікавить, відома в суспільстві та у наукових джерелах під різними назвами — євангельський рух, євангельсько-баптистське братство, євангельські християни-баптисти, баптисти, штундисти, євангельські віруючі, віруючі, сектанти. Але все це є одна й та ж сама група, хоча терміни «євангельсько-баптистське братство», «євангельські християни-баптисти», «баптисти», «штундисти» мають більш вузьке технічне значення, а терміни «євангельський (або євангельсько-баптистський) рух», «євангельські віруючі», «віруючі», «сектанти» — більш широке.

Слід також мати на увазі, що специфічне ім'я — «сектанти» — мало і до цього часу має ідеологічне забарвлення і не припустимо для опису сьогоденного баптизму. Історично сектантами вважали релігійні групи, відокремлені від державної церкви. Тому, якщо в суспільстві немає державної церкви, цей термін не повинен використовуватись. В сучасному релігієзнавстві термін «секта» вживають для опису релігійної групи, яка ще не сформувала себе як церква, у якої немає ієрархії, інститутів влади, професійної освіти тощо.

Сучасний український баптизм не можна визначати як секту, тому що він має всі ознаки церкви: чітке віровчення, структуру підпорядкованості, систему підготовки служителів, корпус професійних місіонерів, пасторів та інших робітників. Відомо також, що євангельсько-баптистський рух займає офіційне четверте, а реально, можливо, й третє місце серед релігійних конфесій в Україні. Таким чином, ця релігійна конфесія є церквою з точки зору релігієзнавства не менш, ніж православ'я чи греко-католицтво. В той же час сам баптизм, з точки зору внутрішньої сутності, усвідомлює себе як групу помісних церков. Отож, претендуючи на наукову об'єктивність та толерантність, слід позбавитись оціночної терміно-

логії, одним з проявів якої є термін «секта», з властивим йому негативним оціночним компонентом. І все ж інколи можлива використання цього терміна, але лише у випадках, коли описується початкова історична фаза існування євангельсько-баптистського руху під час царського режиму.

Історія українського євангельсько-баптистського руху має досить багату зарубіжну та вітчизняну історіографію, але вона дуже неоднорідна та досить суперечлива. Під час царської влади літературні джерела, присвячені євангельському руху, носили антимиسیونерську та апологетично-православну спрямованість. Упередженість офіційних православних дослідників цієї проблематики у дорадянський період, а також репресивна політика держави по відношенню до «сектантів» природно впливала з офіційного союзу самодержавства та православ'я (згадаємо відому уваровську формулу «православ'я — самодержавство — народність») і зовсім не сприяла урівноваженим та об'єктивним дослідженням у цій сфері.

Разом з тим необхідно відзначити деякі найважливіші дослідження, які зробили суттєвий внесок в історію українського баптизму. Як основоположні в області дослідження історії українського євангельсько-баптистського руху слід назвати роботи єпископа Олексія (Дородніцина) та Арсенія Рождественського. Можна сказати, що вони були отцями історіографії цього питання. Вони ввели у науковий обіг значну кількість документів, у яких відображено виникнення «південноросійського сектанства». Особливий інтерес становить робота єпископа Олексія «Матеріали для історії релігійного руху на півдні України у другій половині XIX сторіччя». Вона являє собою досить об'ємну збірку документів з теми, які практично не супроводжуються коментарем з боку автора. Тобто він дає неупередженому читачеві самому сформулювати своє ставлення до подій, про які розповідають наведені документи. Друга ж його робота «Релігійно-раціоналістичний рух на півдні Росії у другій половині XIX-го сторіччя» являє собою якраз аналіз цих документів з боку самого Олексія, а тому вона є типовим прикладом точки зору православної церкви відносно євангельського руху, хоча вона й містить у собі досить багатий фактичний матеріал. Книга ж Рождественського, хоча й менша за обсягом, має велике значення як досить раннє дослідження історії українського євангельсько-баптистського руху (1889 р.).

З інших дореволюційних дослідників історії українських баптистів ми можемо також виділити М.О.Кальнева та С.Маргарітова. Але слід пам'ятати, що ці автори (враховуючи єпископа Олексія та А.Рождественського) писали, відштовхуючись від чітко вираженої православної позиції відносно євангельського руху, тим більше, що переважна частина з них була або служителями православної церкви (єпископ Олексій, А.Рождественський та інші), або активними парафіянами православної церкви. Але з іншого боку, їх роботи можуть служити яскравою ілюстрацією ставлення православної церкви до різновірців у той час, причому отриманою, так би мовити, з перших рук. Про офіційну позицію православної церкви у цьому питанні ми можемо також судити безпосередньо з Всепідданийших звітів обер-прокурора Святійшого Синоду К.Победоносцева.

Серед незалежних дослідників того часу ми можемо назвати С.Мельгунова та В.Д.Бонч-Бруевича, хоча активна діяльність останнього у лавах РСДРП(б) наклала відбиток і на його творчість. Для нього та інших дослідників атеїстичного напрямку характерним є надмірне акцентування на соціальних та політичних аспектах розвитку цього руху. Особливо слід відзначити роботу В.І.Ясевич-Бородаєвської «Боротьба за віру», яка містить дійсно цінне дослідження законодавства Російської імперії стосовно правового становища у ній різновірців. По суті, це єдине досить повне спеціальне тогочасне дослідження з даного питання. Також слід сказати про роботи М.С.Грушевського «З історії релігійної думки на Україні» та А.С.Пругавіна «Розкол та сектантство у російському народному житті».

Зрозуміло, що в умовах взятого радянською державою курсу на фізичне знищення християнства не могло бути й мови про об'єктивне висвітлення історії євангельських християн-баптистів. Якщо у радянський період й друкувались роботи з цієї проблематики, то вони, з одного боку, були просякнуті духом фальсифікації, а з другого, багато фактів в них замовчувалось та спрощувалось, що обумовлювало політизованість зроблених висновків.<sup>1</sup> Це було наслідком відомого

<sup>1</sup> Цікаво, що деякі з радянських дослідників самі визнають це у своїх пізніших творах. Так, відомий дослідник баптизму Л.М.Митрохин пише: «Я й сам зазнав сильного впливу офіційних стереотипів... Але усе частіше я впадав до такого атеїстичного дисиденства, що призводило до виснажливих чвар з редакторами, до викреслювань та до змушених виправлень рукопису». Дет. див.: *Митрохин Л.Н.* Баптизм: история и современность. — СПб., 1997. — С. 5.

принципу партійності, а по суті — партійної кон'юнктури. Цікаво, що такий підхід використовувався не тільки при розгляді історії євангельських віруючих безпосередньо у радянські часи, але й при освітленні їх історії у часи Російської імперії. Таким чином твори радянських дослідників мали багато спільного з творами офіційної самодержавної церкви лише з деяким зміщенням акцентів. Адже радянська держава взяла за зразок будівництва своїх відносин з віруючими саме репресивну політику царського уряду по відношенню до різновірців.

Серед радянських дослідників необхідно виділити Олександра Ілліча Клібанова, який вніс дійсно серйозний внесок в аналіз історії релігійного сектантства, включаючи й євангельських християн-баптистів, хоча і його роботи позначені впливом принципу партійності.

Практично більш ніж сто років свого існування євангельські віруючі, борючись за право свого існування, не мали можливості для серйозного дослідження своєї історії. Лише частково і фрагментарно історія євангельсько-баптистського руху висвітлена в дорадянський період у працях П.М.Фрізена, Й.Е.Пріцкау, І.С.Проханова, а пізніше на сторінках журналів «Баптист», «Братский вестник», «Баптист України».

Картина змінюється лише після проголошення у Радянському Союзі «перебудови». У 1989 р. виходить «Історія євангельських християн-баптистів» — перше серйозне дослідження історії євангельських християн-баптистів, над яким працювали безпосередньо самі баптисти. Хоча треба відзначити, по-перше, що і це дослідження носить печатку офіційності, а по-друге, воно вийшло за часів, коли повна свобода друку була ще неможлива. Крім того, у ньому відсутній аналітичний підхід, а його достоїнством є багата база першоджерел. Неможливо не відзначити працю С.М.Савинського у справі збирання та опису матеріалів для цієї історії євангельських християн-баптистів. Також слід відзначити роботу В.Заватського «Історія євангелічного руху в СРСР після другої світової війни». Але необхідно зазначити, що автор при написанні цієї роботи користувався джерелами, що знаходились в організаціях, які підтримували Раду Церков ЄХБ (наприклад, в архіві Кестон Коледжу), тому вона висвітлює історію цього руху дещо од-

нобічно. Досить цікавою є робота Л.Коваленка «Облако свідків Христових». Автор зумів з різних джерел зібрати біографічні відомості про видатних працівників євангельсько-баптистського братства та подати їх в одній книзі, в якій стисло, але цікаво зображується життя ключових фігур історії євангельського руху.

Також слід відзначити збірник «Історія Баптизму» (Вип.1), виданий Одеською Богословською Семінарією (відповідальний редактор С.В.Санніков), який дає нарис розвитку європейського, американського та вітчизняного баптизму та роботу Ю.Решетникова «Українські баптисти та Російська імперія», яка містить аналіз правового становища євангельських віруючих в Україні наприкінці ХІХ — початку ХХ ст.ст. Дві роботи, що стосуються даної теми, вийшли за кордоном: «Христове світло в Україні» Л.Жабко-Потаповича (Чикаго, 1991 р.) та «Нарис історії української євангельсько-баптистської церкви» Г.Домашовця (Ірвінгтон-Торонто, 1967 р.).

З незалежних досліджень слід назвати роботи Л.Мітрохіна «Баптизм: історія та сучасність» та В.І.Любащенко «Історія протестантизму в Україні». Остання робота дає найбільш ретельний аналіз передісторії євангельсько-баптистського руху в Україні у широкому контексті українського протестантизму, хоча у розділі, безпосередньо присвяченому історії українського євангельсько-баптистського руху, містить деяку дискусійну фактологію.

У 1998 році відбулась досить знаменна подія у галузі досліджень історії українського баптизму — вийшла з друку збірка документів «Історія євангельсько-баптистського руху в Україні. Матеріали та документи» (укладач С.І.Головащенко), яка з'явилась в результаті реалізації унікального науково-дослідницького проекту «Історія євангельсько-баптистського руху в Україні», що здійснювався Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України та Одеською Богословською Семінарією. За п'ять років роботи над цим проектом з різних архівів була зібрана велика кількість матеріалу з історії євангельських християн-баптистів. Частина цих матеріалів увійшла в збірку. Після виходу «Матеріалів» єпископа Олексія це перше видання такого типу, тим більше, що воно містить зовсім нові документи з історії євангельських християн-баптистів, які раніше не публікувалися.

Слід зазначити, що лише зараз, після проголошення незалежності України і взятого нею курсу на будівництво демократичного суспільства, з'явилась реальна можливість дійсно по-науковому, об'єктивно і виважено підійти до аналізу історії євангельських християн-баптистів, не будучи обтяженими державною або конфесійною ідеологією.

Неможливо говорити про український баптизм, не маючи уяви про те, що таке баптизм, та хто такі баптисти взагалі. Тим більш, що вперше баптизм виник не в Україні, але український баптизм є закономірним етапом у розвитку світового баптизму. Тому доцільно перед дослідженням історії українського баптизму дати стислий огляд віровчення баптистів та історії виникнення світового баптизму як окремої течії в християнстві.

Богословський опис такої релігійної течії, як баптизм, потребує специфічного підходу. Головна особливість цього опису полягає в тому, що на відміну від історичних церков християнства<sup>1</sup> або від інших релігійних груп доктрини баптизму, як і всіх протестантських церков, формувалися на інших системоутворюючих засадах. З точки зору традиційного релігієзнавства опис поглядів тієї або іншої релігійної групи слід починати з відповідей на запитання: «Кого (або що) сповідує ця група?» «Як вона практикує свою віру?» Внутрішня ж логіка Реформації, зокрема баптизму, примушує описувати цей рух з іншої перспективи.

Протестанти, формуючи свій світогляд, ставили питання: не у що ми віримо або як ми віримо, а більш глибоко та свідомо: «На якій основі ми взагалі здатні вірити? Які існують джерела богопізнання, і на які з них взагалі можна покладатися?» Людство давно визначило, що джерела богопізнання можуть бути самі різні: традиція, батьківська віра, розум (філософсько-раціональне пізнання), особисте одкровення (містичний досвід), природа (зовнішні об'єктивні фактори) і таке інше.

---

<sup>1</sup> До Реформації християнство, як історичне релігійне утворення, поділялось на Західну (римсько-католицьку) церкву і Східну (грецько-православну), всередині якої були як визначені національні церкви (російська, сербська), так і невизначені (коптська, маронітська), а також вірмено-григоріанську церкву, яка мала деяку іншу історико-культурну традицію. Всі ці церкви прийнято вважати історичними, підкреслюючи факт формування їх поглядів в історично довгий період часу.

Але всі протестанти одностайно вважали і вважають, що будувати свою віру і систему знань про Бога, про світ та про себе треба, базуючись у першу чергу на Писанні, тобто на одкровенні Бога про Себе, а форма та ступінь використання інших джерел залежить від специфіки кожної протестантської групи окремо.

Тобто, баптизм відхиляє можливість людським розумом досягнути Бога. Вважається, що сутність Бога настільки інша, в порівнянні з людською, що Бог у принципі не може бути пізнаним. Його відмінність не дозволяє людству ніякими методами (ні розумом, ні почуттями, ні іншими органами) пізнати Бога особисто, хоча загальне одкровення Бога через природу, історію та інші форми теж не виключається. Таким чином як єдине, повне джерело богопізнання залишилось тільки одкровення Бога про Самого Себе, яке Він дав людям у вигляді Святого Письма.

Історичні церкви, не відкидаючи Святе Письмо, як одне з провідних джерел богопізнання, ставлять його в один ряд з іншими джерелами, а практично використовують його та тлумачать з точки зору традиційного вірування, що утворилося в ході історичного розвитку. Таким чином, вірування церкви стає системостворюючим фактором незалежно від того, чи це є віра, що зображена в Священному Переказі, як у православ'ї або католицтві, чи в особистому освяченні або одкровенні лідера групи (пророка, посередника від Бога або містика), або це вірування є особисте вірування, що діє в безпосередньому відкритті через Христа, як в неоортодоксії Барта.

Після Реформації в християнстві стали відрізняти три основні види церков: перший — історичні, другий — протестантські (лютеранська, реформаторська, англіканська), тобто церкви магістерської реформації, що стали національними церквами, залежними від держави, і третій вид — вільні церкви, тобто зовсім не пов'язані з державою, які живуть незалежним суспільно-релігійним життям. Це — баптисти, анабаптисти, квакери та інші.

Реформоване християнство, особливо баптизм, завжди наголошувало на першочерговій ролі Святого Письма — Біблії як єдиного джерела богопізнання. Можливо тому за баптистами закріпилась трохи іронічна назва — «Люди однієї Книги». Таким чином, викладання бап-



тистських поглядів вірніше всього будувати не у відповідності з загально визначеною структурою символів віри, які поперед всього описують уявлення про Бога, а з опису позиції баптизму по відношенню до Святого Письма і Священного Переказу як джерел богопізнання.

## 1.2. Уявлення про джерело Богопізнання (принцип *Sola Scriptura*)

Для отців-реформаторів гасло *Sola Scriptura* (тільки Писання) стало основним богословським принципом, на якому були побудовані їх богословські системи. За влучним виразом одного з істориків, реформатори скинули папу і на його місце поставили Святе Письмо.

До XVI ст. все богослов'я будувалося на двох джерелах: Святому Письмі, тобто книгах, що складають Біблію, та Священному Переказі, тобто на вченні отців церкви, постановах Вселенських соборів та опрацьованих церквою таїнствах та священнодійствах. Ця залежність від церковних правил, які на Заході утверджувались непогрішимістю папи римського, а на Сході — давниною законів, призводила до появи все нових і нових звичаїв, доктрин і традицій. Щоб розібратися в цій різноманітності, був потрібен зовнішній, незалежний від людей критерій, і в пошуках цього критерію велику роль зіграли гуманісти, з їх закликком «*Ad fontes*» — назад до джерел.

Лютер, Кальвін і всі реформатори та їх послідовники, в тому числі перші прихильники сучасного баптизму, були одностайні в тому, що єдиним і достатнім авторитетом для християнина повинна служити Біблія і тільки Біблія. «Я схвалюю тільки ті людські інститути, які побудовані на авторитеті Бога і взяті з Святого Письма», — писав Кальвін у своїх «Іституціях християнської віри».

Різниця між католицькими, православними та протестантськими богословами була не стільки в питанні статусу або значення Святого Письма, тут вони були одностайні: в теорії Писання відводилось перше

місце, але різниця була в поясненні Писання, в складі Писання і в його застосуванні в практику церковного життя.

Принцип *Sola Scriptura* не так просто було застосувати на практиці, як це могло б здатися на перший погляд. Перша трудність виникла тоді, коли потрібно було визначити, що собою являє Святе Письмо?

Для католицьких богословів термін «Святе Письмо» означає: «Книги, що складають Вульгату»; для православних — книги, що складають Септуагінту і похідні від неї манускрипти; Але реформатори, спираючись на дослідження гуманістів, зрозуміли, що поняття «Святе Письмо» слід розглядати з точки зору оригінального тексту і текстологічної процедури, що максимально відтворює первісний текст. Таким чином, до поняття «Писання» були включені тільки 39 книг, що спочатку склали канон Старого Заповіту, і які містить в собі єврейська Біблія та стародавні манускрипти, а також 27 книг Нового Заповіту. Апокрифічні книги, що були включені до Вульгати та до візантійських джерел, не були визнані Святим Письмом.

Це означало, що деякі доктрини, які ґрунтувались на текстах, що знаходились тільки в апокрифічних книгах, втрачали біблійне обґрунтування. Наприклад, молитва за померлих ґрунтувалась на Другій книзі Маковіїв 12: 40-46, але сама книга Маковіїв не входила в канон. Таким чином, молитва за померлих втрачала обґрунтування.

Друга трудність полягала в тому, щоб визначити, в якому цензі слід відкидати Священний Переказ? На перший погляд, саме питання виглядає досить несподіваним. Хіба «Тільки Писання» не передбачає повного відкидання Переказу? Але насправді реформаторів хвилював не увесь Священний Переказ, а тільки включення людських доповнень, викривлень і протиріч біблійному тексту в ньому.

Слід зауважити, що в Священному Переказі розрізняють дві частини: по-перше, в ньому міститься конкретний спосіб тлумачення та використання Святого Письма. Це значить, що в Церкві, особливо в перші століття її існування, склався деякий підхід до розуміння і екзегетичної інтерпретації окремих біблійних текстів. Зараз богослови не інтерпретують увесь текст самостійно, вони використовують ті смислові значення, які «надані історично», тобто закріпились у традиційному розумінні. Наприклад, «талант» в Мф.25:14-30 уже досить

багато сторіч розумівся не як міра срібла, а як особливі якості людини. Це була традиція тлумачення, що закріпилася від первісного християнства. Саме цю частину Священного Переказу реформатори не відкинули, хоча й тут вони здобули дещо нове і оригінальне.

Магістерська реформація відкинула тільки другу частину Священного Переказу, яка у відносно закінченій формі сформувалася тільки у XI - XII ст. Вони відкинули розуміння Священного Переказу як окремого і самостійного джерела, що надано в додаток до Святого Письма. В історичних церквах склалося таке уявлення: якщо Писання зберігає мовчання з цілого ряду питань — це означає, що Бог бажає, щоб християни пізнали їх з усного Переказу, що походить від самих Апостолів. Переказ, що є додатковим і не ґрунтується на Святому Письмі, був відкинутий протестантським богослов'ям.

Баптисти, як й інші групи протестантів, вважають тільки Біблію єдиним і достатнім джерелом богопізнання та християнського життя, але в їх середовищі частіше за все зустрічались крайні радикали, які вважали, що треба відкинути всякий елемент переказу або традиції. Тобто, якщо лютерани і кальвіністи відкидали із Священного Переказу все, що не відповідало або було протилежним Святому Письму, і залишали з традиції багато такого, про що Святе Письмо просто змовчує, то баптисти були більш послідовні в застосуванні ідеї «Тільки Писання». Вони вважали, що кожен віруючий, що керується Духом Святим, може вірно тлумачити Писання, не знаючи традиційного тлумачення, або навіть відхиляючись від нього.

Ця думка логічно виходила з головного принципу радикальної реформації — необхідності особистого відродження для кожного члена церкви. Послідовне застосування принципу «Тільки Писання» було дуже сильною стороною радикальної реформації, але в цьому ж була її слабкість. Особисте духовне просвітлення, що дає право кожному тлумачити Святе Письмо, відкривало широку дорогу індивідуалізму, викривленню та перекосу в здоровому євангельському вченні. Цей шлях часто ставив думку кожної окремої людини вище колективної думки церкви, що в свою чергу відкривало можливість духовної спокуси і помилкового відкриття. Розуміючи цю небезпеку, російсько-український баптизм дуже рано почав ставити питання: «Хто має право

викладати Святе Письмо»? Це питання було першим, яке стояло на з'їзді баптистів в селі Ново-Василівка у 1884 році. Єпархіальний місіонерський комітет, що вороже спостерігав за роботою з'їзду, зазначив у своєму протоколі (№ 5 від 19 січня 1896 року): «Перше питання було вирішене в тому значенні, що особисте свавілля в розумінні смислу Святого Письма було обмежене, і право тлумачити його надавалось тільки наставникам і пресвітерам, як особам, уповноваженим конференцією, а вирішальний голос засвоєний був самою конференцією».<sup>1</sup>

Російсько-український баптизм, з перших кроків свого існування насичений біблійним текстом з рук книгонош і просвітників-народників, вихований майже на містичному відношенні до Святого Письма, прийнятому від православ'я, завжди відрізнявся суворим дотриманням принципу «Тільки Писання» в побудові свого вірування і благочестя.

Біблійний критицизм і лібералізм, що вразив західний баптизм з середини ХІХ ст., не мав поширення в євангельсько-баптистському середовищі Російської імперії, соціально орієнтованому на середній клас і селянство. Біблійний консерватизм і фундаменталізм мав практично стовідсотковий вплив в цій релігійній групі. В житті це означало, що російський синодальний переклад Біблії вважався абсолютно незаперечним авторитетом в усіх питаннях віри, церковного устрою, а також практичного життя. Дуже часто цей біблійний текст сприймався не тільки богонатхненним за змістом і за смислом, але за буквою написання. Для рядового баптиста російсько-українського братства припущення можливості помилки синодального тексту сприймалося як найтяжче блюзнірство. Таке відношення було характерним не тільки для євангельських віруючих, але й для більшості православного населення, особливо у ставленні до церковно-слов'янського тексту.

Роки атеїстичної пропаганди не похитнули біблійного консерватизму в середовищі євангельських християн-баптистів. Це пояснюється тим, що войовничий атеїзм частіше за все використовував грубі і насильницькі форми роботи, а так звана «залізна завіса» зберігала євангельський рух СРСР від впливу біблійного лібералізму. З 80-х рр.

<sup>1</sup> Історія євангельсько-баптистського движениа в Україні. Одеса, 1998. — С. 253.

XX ст. ситуація почала змінюватись, але до цього часу в братстві ЄХБ було сформульовано і зафіксовано консервативне відношення до Святого Письма і до поняття богонатхненності. Таким чином, велика кількість релігійної літератури з біблійного критицизму, що з'явилась в Україні, не мала руйнівного впливу на застосування принципу «Тільки Писання».

Одне з сучасних «Сповідань віри» розтлумачує розуміння цього принципу так: «Повністю і дослівно богонатхненна в оригінальному тексті, Біблія є абсолютно непогрішною і безпомилковою у змістовному викладанні усіх тем, яких вона торкається (2 Тим. 3:15-16; Мт. 24:35).

Вона має подвійне авторство і природу (людську і божественну) (2 Петр. 1:21; Мт. 10:20). Це означає, що Бог, за допомогою Святого Духа, використовуючи індивідуальні особливості авторів і їх культурно-історичний образ мислення, дав людству надісторичне і рівно застосоване до будь-якої епохи божественне об'явлення та зберіг його в копіях і перекладах оригіналу, які є Словом Божим у тій мірі, в якій вони дорівнюють оригіналу (1 Кор. 2:13; Євр. 4: 12).

Подвійна природа Біблії потребує буквального граматично-історичного тлумачення Писання при молитовно-натхненному впливі Святого Духу (2 Петр. 1:19; Дії 15: 15-16; Об. 22: 18-19). Використовування гіпербол і круглих цифр, тематичне розподілення і варіативне підбирання матеріалу у паралельних текстах, вільне цитування та інші літературні прийоми не порушують непогрішність Біблії (Гал. 1: 8; 2 Петр. 1:19; 1 Сол. 2:13)».<sup>1</sup>

Таким чином, канонічні книги Біблії, як правило, в їх традиційному розумінні, стали для баптизму основним правилом і критерієм богослов'я, церковного устрою і практичного життя.

Теологія у вузькому смислі цього слова, як вчення про Бога, у більшості протестантів, в тому числі і у баптистів, не відрізнялась і до цього часу не відрізняється від традиційного християнського розуміння, що склалося в дискусіях патристичного християнства IV-VI ст. ст.

<sup>1</sup> История баптизма. — Одесса, 1996. — С. 472.

Гамбурзьке «Сповідання віри», складене «батьком континентального баптизму» Онкеном і перекладене російською мовою одним із відомих баптистів Павловим, стверджує: «Ми віримо, що є тільки єдиний, живий, істинний і вічний Бог: Отець, Син і Святий Дух, які в своїй природі і властивостях досконалі, вічно рівні і нероздільні, так що Отець є істинний, вічний Бог, Син — істинний, вічний Бог і Святий Дух — істинний, вічний Бог; однак, ми віримо не в трьох богів, але тільки в єдиного, вічного, всемогутнього, всепремудрого, всезнаючого, скрізь присутнього Бога».<sup>1</sup>

Це розуміння майже дослівно повторює православну і католицьку традицію в теології. Один з провідних діячів українського баптизму ХІХ ст. І.Г.Рябошапка говорив: «Ми визнаємо, що все сказане в символі Православної церкви... вірно і зо всім погоджуємося тому, що там все відповідно з Святим Письмом».<sup>2</sup> Йдеться про Нікео-Цареградський символ віри, що поважається в православ'ї, і який достатньо широко використовувався і до цього часу використовується в баптистських виданнях і проспектах, підкреслюючи спадкоємність вірування баптизму і раннього християнства.

Характерною особливістю майже всіх російськомовних євангельсько-баптистських Символів віри є свідоме ухилення від обговорювання питання «Filioque». Тобто, давнішого сперечання між православ'ям і католицизмом про додання на Заході в Символ віри, прийнятий на другому Вселенському Соборі (381 р.), до вислову «Від Отця» слова «Сина» в опису походження Святого Духа. Тільки «Сповідання віри», видруковане І.С.Прохановим 1910 р., обережно зазначає: «Святий Дух походить від Отця і посилається Отцем і Сином».<sup>3</sup> У той же час західний баптизм вирішує проблему Filioque в сторону католицької церкви. Так, «Баптистське Сповідання віри 1689 року» прямо заявляє: «Святий Дух відходить від Отця і Сина».<sup>4</sup> Таким чином, цілком очевидно небажання вітчизняного баптизму вступати в цю дуже складну богословську дис-

<sup>1</sup> Цитата без біблійних посилань з «Вероучения русских евангельских христиан-баптистов». — Ростов-на-Дону, 1906.

<sup>2</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989. — С. 440.

<sup>3</sup> Христианин. — 1992, № 2-3.

<sup>4</sup> Баптистське Сповідання віри 1689 року. — Лондон, 1970. — С. 17.

кусію на православних канонічних територіях. І дійсно, в російсько-українському баптизмі це питання майже ніколи не обговорювалось.

### 1.3. Уявлення про людину і спасіння

Антропологія і сотеріологія баптизму виходять із загальнопротестантського визнання абсолютної гріховності та зіпсованості людської природи і можливості спасіння виключно по благодаті Божій.

Всі реформатори чудово усвідомлювали гріховність людини і зумовлену з цим її вічну загибель. І центральне питання для них полягало в тому, щоб зрозуміти: як грішники можуть бути виправдані? Бо в основі християнського вірування лежить переконання, що грішники можуть бути врятовані і ввійти у спілкування з Богом. Але як це зробити практично?

Тема виправдання була улюбленою темою сперечань і суджень у схоластичному богослов'ї, але за тисячу років до Реформації офіційна церква (ані на Сході, ані на Заході) чомусь ні разу не висловила офіційної думки з цього приводу. Найважливіша тема Нового Заповіту в силу ряду причин не була наведена чітко, а богословські мудрування пропонували велику кількість висловлювань з цього приводу. Через те на питання, яке завдяки гуманізму почало звучати не колективно, а індивідуально, особисто: «Що я повинен зробити, щоб спастись?» авторитетні представники історичних церков (поважні монахи, старці і навіть патріархи) давали неоднозначну відповідь.

Традиційно вважалося, що Бог уклав з людиною заповіт, у відповідності з яким зобов'язується виправдати кожного, хто буде відповідати певним умовам святості. Тобто, завжди розумілося, що Бог цілком неупереджено зважує кожну людину: якщо вона задовольняє вимогам Бога — виправдана, якщо ні — засуджена. Іншими словами: який ти є і що ти заробив — те й отримаєш: або вічне життя або вічне засудження.

Захоплено вивчаючи Августина, родоначальник Реформації — Лютер все більше розумів, що грішники не в змозі робити нічого іншого, крім гріха. Сам Лютер у своєму чернецькому житті щосили намагався задовольнити вимоги Бога та чим більш суворо він це робив, тим

більше розумів, що не в силах їх виконати. Він розумів, що це те ж саме, якщо б Бог пообіцяв сліпому мільйон золотих грошей, якщо той зможе бачити. Але це було зовсім неможливо!

Наполегливо вивчаючи Послання до Римлян, Лютер зрозумів, що Боже виправдання засновано не на людських справах, а на милості й благодаті самого Бога. Бог потребує праведності, але по Своїй благодаті Він Сам виконує умови, які людина не в силах виконати. Тобто Він сам відкриває очі сліпому й дає йому обіцяний мільйон золотих грошей.

Що потрібно від людини, щоб милосердний Бог виправдав його? Протестантизм відповідає: тільки віра — *Solo fide*. Але при цьому Лютер, Кальвін та інші протестанти під вірою розуміли не тільки впевненість в історичній істинності якого-небудь фактора або явища. По-перше, для всіх протестантів, і особливо для баптистів, віра є особистою, персональною справою. Тобто це не просто згода з тим, що Христос був на землі як історична персона, яка мала значення для апостолів або для релігійних людей, але це тверда впевненість, що Він прийшов на землю заради мене особисто, заради мого спасіння. Тобто повинна бути особиста віра у Христа, а не у факти, що пов'язані з Христом.

По-друге, віра повинна бути довірою (*fiducia*). Для баптистів віра — це не тільки впевненість у тому, що щось є правильним, істинним, але й готовність діяти у відповідності зі своєю вірою. Тобто, віра — це не тільки впевненість, що Бог існує, але й готовність робити вчинки у відповідності з Божими вимогами, а також готовність довіряти Божим обіцянкам.

По-третє, віра є спосіб об'єднання віруючого з Богом у Христі, це міст або канал, що об'єднує матеріальний та духовний світ, це цемент, або, кажучи сучасною мовою, інфраструктура, що здатна створити єдність людини з Ісусом. Тобто, віра, з точки зору протестантизму, — це не набір доктрин. За визначенням Лютера — це шлюбне кільце, що вказує на взаємні зобов'язання та на спілку між віруючим та Христом.

Таким чином, протестантизм розставив духовні категорії у відповідності з новозаповітним порядком: Бог дарує людині благодать, а потім людина, використовуючи цю благодать, задовольняє праведність Бога. Спосіб, за допомогою якого ця система функціонує, є віра. Саме таких поглядів дотримується сучасний баптизм.

Однак застосування принципу «Тільки вірою» в баптизмі має деякі



особливості. В лютеранстві виправдання вірою підкреслювалося так сильно, що деякі з послідовників Лютера навіть зробили висновок, що християни вільні від моральних зобов'язань, якщо вони мають віру у Христа. Баптисти ж, як і всі радикальні реформатори, підкреслювали не тільки виправдання грішника, що кається, вперше приходячи до Христа, але й постійне виправдання святих, називаючи це процесом освячення. Освячення, за думкою радикалів, це також процес виправдання по вірі, але процес, який протікає все життя й полягає не стільки у впевненості в невідомому, скільки в здійсненні очікуваного. Тобто, кожен день свого життя віруючий дає можливість Христу знову і знову виправдовувати його від повсякденного гріха і недосконалості.

Вітчизняні баптисти, що вийшли з православного середовища й знаходились у православному оточенні, особливо наполегливо підкреслювали важливість нерозривного зв'язку віри та справ. У своєму «Короткому вченні віри», надрукованому в часописі «Місіонерський огляд» №10, 1907 р., баптисти писали: «Якщо пробуджений підкоряється голосу Закликаючого, то отримує благодать покаяння, вірою в Господа Ісуса Христа і набуває прощення гріхів, виправдання перед Богом та свідчення в усиновленні Богу через благодать Святого Духа. Бо вірою спасається людина, вірою, що діє любов'ю; без справ же віра — мертва ... Ця дійсна істинна віра плодом своїм має святість, або освячення життя. Сутність освячення (святості) є вдячна синівська любов до Бога й любов до братів і ближніх, ціль — слава Божа. Святість у цьому житті не досконала, а зростаюча: віруючий досконалий тільки у Христі. Тільки пильнуючий та перебуваючий у Христі має силу святості, без якої ніхто не побачить Господа. Але й при святому житті християнин завжди потребує прощаючої сили Крові Христа, бо той, хто говорить, що не має гріха, обманює себе.»<sup>1</sup>

Одним з найцікавіших моментів в богословському портреті російсько-українського баптизму є метаморфоза, що виникла з розумінням ідеї передвибрання та призначення. Дискусія навколо ідеї передвибрання йшла в християнстві давно, але саме в протестантизмі вона прийняла найбільш гостру форму.

<sup>1</sup> История евангельско-баптистского движения в Украине. — С. 256.

Як відомо, учень Кальвіна Теодор Беза (1519 — 1605), директор Женевської академії, до 1589 р. майже завершив систематизацію кальвінізму в своїй тритомній праці «Богословські трактати». Як відправну точку своєї системи він вибрав призначення, тобто Божествене незалежне рішення про участь кожної людини. Всі інші доктрини Беза розглядав як наслідки цього рішення. Таким чином, доктрина про призначення набула статусу керуючого принципу кальвінізму, хоча сам Кальвін не відводив їй такого місця.

Виходячи з уявлення про незалежного Бога, Який у Своїх рішеннях та у Своєму виборі зовсім не залежить від людської волі й Котрий ніяк не підлеглий ніяким законам, Кальвін наполягав на доктрині абсолютного подвійного призначення, згідно з якою Бог призначає деяким вічне життя, а іншим вічну смерть, не звертаючи уваги на їх особисті заслуги або недоліки. Не тільки спасіння, але й кожний крок у житті людини, тобто все повсякденне життя цілком залежить від волі Бога, а не від людського рішення.

У своїх «Настановах» Кальвін пише, що призначення, це «вічне веління Бога, яким Він визначає те, що Він хоче зробити з кожною людиною. Бо Він не створює всім рівні умови, але пропонує одним вічне життя, а іншим — вічне прокляття.» Сам Кальвін, напевно, з жахом писав ці слова, бо він назвав призначення «*Dectum horribile*» — дослівно «жахливим повелінням», хоч, звичайно, цей вираз перекладають більш милозвучно як «натякаюче благоговіння».

На природне питання про те, як сполучити це зі справедливістю Бога, традиційний кальвінізм відповідає: «А хто ти, людино, що осуджуєш дії Бога або Його справедливість?» Для Кальвіна призначення було лише одним з проявів загальної тайни людського буття, що закрито від людей. Людям не дано знати, чому Він вибирає одних і відкидає інших.

Це, на перший погляд, фаталістичне вчення, що було сприйнято великою групою західних баптистів — партикулярними баптистами, що віднімає у людини свободну волю, здавалось начебто повинно вести його послідовників у темряву й рабство, але насправді, як показала історія кальвінізму і баптистських громад Північної Америки, воно дало людям незалежне, розсудливе, вольове і відповідальне відношен-

ня до світу і до себе. Саме послідовники цього вчення, пресвітеріани і партикулярні баптисти, створили процвітаючу і демократичну цивілізацію за декілька століть невтомної праці. В чому тайна цього парадоксу? Він у впевненості, яку дає призначення. Послідовник кальвіністського вчення непохитно впевнений, що він спасений і спасенний назавжди, що кожний його крок визначений Всевишнім, і тому він спокійно зустрічає знегоди й рішуче працює в цьому світі. Потусвітне визначення перетворюється в поусвітню свободу. Або, як пояснював реформацію Ф.Шеллінг: «В чому спасіння від фатуму? — воно в провидінні!»

Доктрина призначення з неминучістю привела до появи в кальвіністському баптистському богослов'ї двох поглядів на гріхопадіння та на теодицею, тобто на теорію, що пояснює появу зла у всесвіті. Після виходу у світ 1589 р. твору Теодора Бези «Про вчення призначення та його справжнє значення» сформувалися дві відповідні теорії: супралапсаризм і інфрасупралапсаризм.

Послідовне і суворе застосування призначення і Божої незалежності, яке проводив Беза, привело до крайнього супралапсаризму (від *Supra lapsum* — до гріхопадіння). Суть цієї теорії в тому, що призначення Бога діяло до гріхопадіння і воно зумовило гріхопадіння. В такому випадку Бог стає винуватцем, або джерелом гріха і зла, хоч у кінцевому випадку заключне самовиявлення Бога в кінці часів й усуває зло у всесвіті. Цій теорії протистояла теорія інфрасупралапсаризму, яка вважала, що гріхопадіння сталось з причини свобідної волі людини та з-за її провини, і лише після гріхопадіння стало діяти Боже призначення одних до погибелі, а других до спасіння. Ця теорія нібито знімала з Бога вину за гріх і зло у всесвіті, так як вказувала, що гріх не входив у план Божий і Бог міг розгорнути історію всесвіту і без гріхопадіння.

З вчення про призначення впливає також теорія про обмежене викуплення. Вона виходить з того, що Христос помер не за всіх людей, а тільки за вибраних і визначених (призначених) до спасіння, хоч Новий Заповіт проголошує, що смерть Христа здійснилася за всіх. Але якщо вважати, що Христос дійсно помер за всіх, а не тільки за спасених, то здається, що Його жертва для деяких була даремною. В той же час уявити собі в рамках суворо логічної та чітко перевіреної за Арісто-

телевими принципами системи кальвінізму розумного Бога, що діє даремно і нерозумно, та ще в такому важливому питанні як спасіння, було просто не можливо.

Саме через віру в таке особливе, обмежене або часткове вибрання, баптисти, що додержувались таких поглядів, отримали назву часткових або партикулярних баптистів. На противагу їм, баптисти, що стоять на армініанських позиціях, почали називатися загальними баптистами.

Армініанство почалося з «Ремонстрації», тобто заяви від 14 січня 1610 р., в якій було 5 пунктів, що вказували на незгідність з доктриною призначення. «Ремонстрацію» підписали 46 служителів голландської реформатської церкви. Сам Яков Арміній, ідейний натхненник «Ремонстрації», помер за рік до цієї події. Перша частина «Ремонстрації» містила протест проти супралапсаризму і інфрасупралапсаризму, а також проти теорії обмеженого викуплення і теорії вічної безпеки християнина, зміст якої полягає в тому, що передвибраний і спасений вже ніколи і ні за яких умов не може загубити своє спасіння. Ці погляди ремонстранти вважали не біблійними.

У другій частині заяви ремонстранти давали своє розуміння доктрини передобрання:

— призначення обумовлюється вірою, засудження обумовлюється невірою;

— призначення до спасіння належить всім, і саме таким чином, що ніхто не отримує прощення крім тих, хто повірили;

— благодать діє не нездоланно;

— залишається невирішеним: чи підлягає благодать згладжуванню?

Всі 5 пунктів «Ремонстрації» чітко вказують на свободну волю людини і її участь у процесі спасіння. Але при цьому армініанство не слід плутати з пелагіанством, з яким боровся Августин. Пелагій вважав, що людина не настільки гріховна, що не може власними зусиллями відповісти на заклик благодаті Бога. Арміній, як і Кальвін, вважав людину абсолютно поневоленою гріхом, і в цьому стані людина не в силах зробити вибір на користь Бога. Але, якщо Кальвін говорив далі, що благодать непереборна (тобто, хоче людина чи ні, благодать рятує грішника), то Арміній стверджував, що благодать тільки врівноважує

гріховний початок у людині так, що його воля стає дійсно вільною і вона може самостійно і з повною відповідальністю прийняти рішення: прийняти або відкинути спасіння, запропоноване Богом.

На жаль, більшість партикулярних баптистів свідомо або несвідомо спотворювали армініанство, видаючи його за пелагіанство, що намагається виправдати людину власними заслугами та добрими справами. Також і загальні баптисти часто спотворювали вчення кальвіністів, видаючи, що воно дозволяє віруючим жити безвідповідально, бо ніщо, навіть гріх, не може позбавити людину спасіння.

Ортодоксальні кальвіністи на Дортському (Дортрехтському) соборі 1619 р. у відповідь на «Ремонстрацію» прийняли 5 основних принципів свого вчення, які до цього часу є основними положеннями партикулярних баптистів:

— повна порочність людини, тобто вона нічого не може зробити для свого спасіння;

— безумовний вибір, тобто людина вибирається Богом без будь-яких на це підстав і умов;

— обмежене викуплення, тобто Христос помер тільки за вибраних, а не за всіх людей;

— непереборна благодать, тобто якщо людина вибрана для спасіння, вона не може чинити опір Святому Духові;

— вічна безпека, тобто одного разу спасенний — спасенний назавжди, і він не може бути залишений Богом.

Російсько-український баптизм XIX століття на етапі осмислення своєї богословської позиції, без сумніву, знаходився під впливом німецького баптизму. Особливо це стосувалося його українського і кавказького крила. Саме тут на півдні Російської імперії баптизм прийняв дуже чітку кальвіністську спрямованість. У «Віровченні російських євангельських християн-баптистів», надрукованому в Ростові-на-Дону 1906 р. (в основі якого лежало гамбурзьке сповідання Онкена), говориться: «Ми віримо, що від вічності було вільне, нічим поза себе не кероване благовоління Бога — викупати грішників. Тому, як перед заснуванням світу, за незчисленною любов'ю Бога було вирішено, що Єгова — Помазаник, через Своє олюдження і смерть повинен був зробитися Відкупителем, то загублені, котрим на протязі часу дійсно повин-

но було бути надано викуплення, були вибрані також Отцем, ймення їх записані на небесах і самі вони передані в руки Відкупителя, як Його народ, як вівці Його отари, і як Його наречена. Цим особам було визначено вічне життя в Ісусі Христі і в той же час визначені ті засоби, які повинні їх привести до віри у Христа, до святості і, нарешті, до вічного блаженства. Таке визначення Бога встановлено на віки і незмінно, так що ті, кого воно стосується, — не можуть бути вирвані з рук Христових, але силою Бога додержуються у вірі і любові до Христа, доки вони не зробляться спадкоємцями слави Його».<sup>1</sup>

Ця стаття чітко показує впевненість південноросійських баптистів не тільки в супралапсаризмі, але і у вічній безпеці послідовників Христових, які ні за яких обставин не можуть загубити спасіння. В той же час північне крило вітчизняного євангельсько-баптистського руху богословськи знаходилося під впливом англійського дарбізму і загального баптизму. Тому там і панувало більш армініанське, ніж кальвіністське, уявлення про передвибрання, а, можливо, там більш сильно почувався вплив православної богословської думки. Зокрема, віровчення І.С.Проханова (1910 рік) говорить про передвибрання людини до спасіння і про призначення так: «Божа благодать пропонується всім людям, а не тільки призначеним до вічного спасіння. Боже призначення одних до вічного спасіння, а інших — до вічного засудження ґрунтується на передбаченні того, приймуть вони Його заклик чи ні. Благодать Бога не стискує свободи людини, не діє на неї нездоланно і не виключає активної участі людини в тому, що в ньому здійснюється через неї. Благодать необхідна людині і для збереження себе у вірі. Якщо вона шукає її впливу і дії, то вона ніколи не загине, ніхто не викраде її з рук Отця, але сама людина за вільним рішенням може відмовитися від благодаті і полюбити цей вік і навіть загинути».<sup>2</sup>

Таке цілком армініанське розуміння передвибрання поступово почало завойовувати все більше прихильників після об'єднання євангельських християн і баптистів в один союз і особливо після 1944 року, коли богословське лідерство у Всесоюзній Раді ЄХБ перейшло до єван-

<sup>1</sup> Цитується без біблійних посилань з «Истории євангельско-баптистского движения в Украине». — С. 262.

<sup>2</sup> Цитується без біблійних посилань з «Истории баптизма». — С. 444.

гельських християн. Післявоєнний баптизм повністю став на армініанські позиції і Віровчення євангельських християн-баптистів, що було прийняте на 43 з'їзді ЄХБ у 1985 році говорить: «Бог пропонує людині спасіння у Христі безкоштовно. Від людини залежить прийняти вірою спасіння, що пропонується йому і вічне життя, або відкинути їх».<sup>1</sup> Так південноросійський баптизм, почавши з кальвінізму, повністю перейшов на армініанські позиції та з початку 90-х років ХХ ст. при новому зіткненні з кальвінізмом щиро відстоює свої армініанські погляди. Особливо це стосується фундаменталістсько налаштованих автономних та незалежних баптистських груп, що вийшли з Ради Церков ЄХБ.

## 1.4. Церковний устрій, священнодії, служителі церкви

Уявлення про церкву, її дії і структуру показує чисто зовнішню, але саме наочну різницю між баптизмом та історичними групами християнства.

Після перших осяянь і зміни світоглядних і богословських поглядів ранні реформатори намагались пропагувати свої думки, не виходячи з католицької церкви. Але церква відповіла відлученням і гонінням, тому протестантам довелося поміркувати про природу церкви.

Лютер охарактеризував Церкву таким чином: «Надійною ознакою, за якою можна впізнати християнську конгрегацію, є те, що там проповідується чисте Євангеліє... Відповідно, де Євангеліє відсутнє, керують лише людські вчення, там не має християн, а лише одні язичники, незалежно від їх числа і від того, яким би святим життям вони не жили».

З цього визначення зрозуміло, що правомірність і вірність церкви і її служителів визначається не історичною апостольською спадкоємністю, а богословською та духовною спадкоємністю від Апостолів. Для протестантів апостольська спадкоємність полягала в тому,

<sup>1</sup> Цитується без біблійних посилань з «Истории баптизма». — С. 462.

щоб проповідувати те ж саме Євангеліє, яке проповідували Апостоли, а не в тому, щоб бути членами тієї організації, яка історично доходить до них.

Кальвін додав до лютеранського визначення істинної Церкви, крім проповіді Слова Божого, правильне здійснення обрядів. При цьому він додав конкретну форму церковного порядку до поняття «чиста проповідь Євангелія», так як церковний порядок, що був запроваджений ним у Женеві, був, як Кальвіну здавалось, заснований на Новому Заповіті. Таке розуміння, на відміну від лютерівського, не дозволяло появи протестантських церков з іншими формами правління, що усунуло дроблення кальвіністських церков і значно зміцнило Реформацію. В той же час лютерівське розуміння було більш примиренним, що дозволяло включити в поняття церкви навіть католиків.

Характерною рисою розуміння церкви магістерською Реформацією було те, що з визначення повністю виключались якості членів церкви. Поняття «зібрання святих» не було важливим для цього напрямку.

Як лютеранство, так і кальвінізм безумовно визнавали загальне священство і відкидали ідею поділу церкви на клір і мирян, хоч і усвідомлювали, що рівноправність перед Богом не означає однаковості дарувань, у відповідності з якими церква ставить людей на служіння.

Головна внутрішня різниця радикальних груп Реформації, зокрема баптизму, від інших течій полягає в тому, що вони наполягали насамперед на перетворенні серця кожної людини, а не на перетворенні суспільства, як вважали католики, православні, лютерани та кальвіністи. Тобто, для баптистів головною була внутрішня, духовна реформація. Вони не хотіли сприймати релігію як даність при народженні за аналогією з національністю або статтю. Вони хотіли зробити релігію актом вільного волевиявлення. Це призводило до повністю нового уявлення про церкву.

Лютеранське і кальвіністське визначення церкви виходить тільки з істинності вчення і зовсім не враховує стан членів церкви: істинна церква там, де проповідується істинне вчення Євангелія. Це й зрозуміло, бо хрещення дітей і влада магістрату вводили в поняття членів церкви все міське суспільство незалежно від духовного і морального стану кожного члена цього суспільства. Головна увага ж баптистів бу-



ла перенесена на внутрішній духовний стан кожної окремої людини, тому для них церква — це насамперед зібрання святих, що викуплені кров'ю Христа, а як наслідок — в цьому зібранні не може проповідуватись нічого іншого, як тільки істина Євангелія.

Звичайно, крайній радикалізм неминуче призводив до повного заперечення видимої церкви. Наприклад, анабаптист Себастьян Франк писав: «Я вірю, що видима Церква Христова ... одразу ж після смерті Апостолів була взята на небеса... Тому я впевнений, що впродовж останніх 1400 років не існує ані соборної Церкви, ані яких-небудь таїнств». Але все ж радикали-центристи і частково баптисти завжди відрізняли святість, що була дана Христом, і святість, надбану людиною, тобто безгрішність. Вони вважали, що хоч за ознакою самостійно набутої святості зібрання святих дійсно не існує, але за ознакою святості, що дарована Христом, можна визначити таке зібрання святих — церкву Христову.

Такий підхід призводив деякі групи до того, що вони ототожнювали з Церквою Христа тільки своє суспільство, а це вело до самоізоляції і сектанства. Але класичний баптизм вважав, що Церква Христова — це спільність, що складається з викуплених всіх століть і всіх народів, в тому числі навіть тих, що знаходяться в різних релігійних групах. Баптистське віросповідання 1889 року говорить про церкву так: «Вселенська Церква, яку можна назвати невидимою, вміщає вибраних, всіх тих, хто був, є, і буде зібраний разом під Христом, їх Головою» (пункт 26.1). А віровчення Євангельських християн 1910 року стверджує: «Вселенська церква є зборами викуплених (тих, що покалися, навернених і відроджених) душ усіх століть, з усіх народів, з усіх церков (громад) або домашніх церков (християнських родин) на землі, як і на небі, тобто по всьому всесвіті»<sup>1</sup>.

Однак, не дивлячись на таке широке уявлення про Вселенську Церкву, баптисти включали у склад своїх громад тільки тих, хто пережив духовне відродження, мав свідому віру і на основі цієї віри приймав хрещення. Також суворо додержувались вони церковної дисципліни і практикували відлучення від церкви тих віруючих, що вчинили гріх.

<sup>1</sup> Цитується без біблійних посилань з «Истории баптизма». — С. 449.

Так, генерал-губернатор Херсонської губернії в донесенні міністру внутрішніх справ від 2 серпня 1869 р. писав: «Штундисти з гордістю визнають своє відокремлення, говорячи, що «віру» свою вони виявляють добрими справами, уникаючи пороків і лихослів'я, що дійсно існують».<sup>1</sup> А в «Коротких правилах віри християн євангельського сповідання» 1896 року у статті «Про відлучення» говориться: «Згідно з правилами Святого Письма — церква має право і зобов'язана, на точній основі Слова Божого, виключати зі свого середовища таких членів, які не живуть гідно звання християнина, і, переступивши заповіді Господні, не звертаються на шлях істини, після даного їм напучення, але залишаються в спокусливому і гріховному житті».<sup>2</sup>

В більшості віроповчальних документів російсько-українських баптистів докладно розроблені розділи про церковний устрій і церковне благочиння. Наприклад, у Гамбурзькому сповіданні викладені обов'язки членів церкви, порядок їх прийняття і виключення, порядок вирішення внутрішньоцерковних питань, основи церковної дисципліни і таке інше. Такі ж розділи є і в інших віровчительних документах. Все це говорить про сувору підтримку церковної дисципліни і про високий морально-етичний рівень членів євангельсько-баптистських церков.

Священнодії, що здійснюються в церкві, тобто те, з чим у першу чергу знайомляться люди, що прийшли до церкви, різко відрізняються у баптизмі, як і в кожній вільній церкві, від священнодій в історичних церквах.

Протестантизм відкинув із 7 таїнств, що затвердились у середньовіччі, 5 таїнств і залишив тільки два, як ті, що мають основи в Новому Заповіті: водне хрещення і Євхаристія (Вечеря Господня). Але в розумінні цих таїнств або священнодій між самими протестантами є дуже велика різниця.

Євхаристію, або, як по-біблійному її називають протестанти, Вечерю Господню, ніхто з протестантів не розумів як жертву. Всі реформатори категорично відкидали доктрину трансубстанції (переісточення), тоб-

<sup>1</sup> История евангельско-баптистского движения в Украине. — С. 13.

<sup>2</sup> История евангельско-баптистского движения в Украине. — С. 240.

то перетворення Хліба і Вина в Тіло і Кров Ісуса Христа. Але при цьому Лютер відкидав тільки спосіб присутності Христа — саме трансубстанцію, але вважав, що Христос реально присутній у цих видимих знаках, а як це відбувається, вважав не важливим і не доступним до розуміння. Цвінглі наполягав, що Вечеря є тільки спомином смерті і страждань Христа і публічна демонстрація відданості віруючого церкві та її членам. Кальвін приєднався до цього обговорення пізніше і прийняв середню позицію: «Отримуючи знак Тіла Христового (іншими словами, хліб), ми одночасно отримуємо саме Тіло Христово». Тобто він вводив поняття знака, що підтверджував Божі обітниці.

Баптистське віросповідання 1689 року також різко відкидає можливість переісточення: «Доктрина, що називається переісточення, стверджує, що виходить зміна сутності хліба і вина, якщо вони посвячені священником або будь-яким іншим шляхом, у сутність тіла і крові Христа. Це суперечить не тільки Писанню, але й здоровому глузду і розуму. Вона відкидає суть обряду і є джерелом більшості марновірства і грубого ідолопоклонства» (пункт 30.6). А в пункті 30.1 говориться, що Вечеря установа для того, «щоб Його церкви здійснювали її до скінчення віку в постійному спомині про Нього і в проголошенні Його жертвоприношення». Тобто, західний баптизм додержувався і до цього часу додержується в основному цвінгліанського розуміння Вечері тільки як спомину і проголошення. Але російсько-український баптизм, особливо його північне крило, на відміну від західного, додержувався скоріше кальвіністського розуміння хліба і вина на Вечері, як тих, що вказують на знаки Тіла і Крові Христа.

Таке розуміння залишилось домінуючим і до цього часу. Так, віровчення євангельських християн-баптистів 1985 року стверджує: «Хліб і Вино вказують на Тіло і Кров Христа» (розділ 9, §3). Однак, вірогідно не менш половини братства, особливо ті групи російсько-українських баптистів, які були історично пов'язані з молоканами і їх спадкоємцями — традиційними баптистами, і до цього часу стверджують розуміння Вечері, як тільки спомину смерті і страждань Христа.

Водне Хрещення було другим наочним знаком віри, який, як священнодію, виконували всі реформаторські групи. Але саме в цьому установа баптисти різко відрізняються від інших християнських

течій. Всі представники магістерської Реформації, як і представники історичних церков, додержувались практики хрещення немовлят, але кожна група обґрунтовувала її по-різному, виходячи з власного розуміння сутності самого таїнства.

Лютер вважав, що будь-яке таїнство, як невидима дія Божої благодаті, може не тільки посилити віру, але й сповістити її, тобто віра — дар, що отримується від Бога, а тому в таємниці хрещення немовля отримує віру. Таким чином, за Лютером, хрещення не визначає віру і не здійснюється по вірі, а тільки народжує її. На відміну від Лютера, Ульріх Цвінглі вважав, що таїнство демонструє віру, і щоб виправдати хрещення немовлят, Цвінглі застосовував обряд обрізання, як демонстрацію того, що дитина належала до спілки заповіту. Для Цвінглі хрещення служило знаком належності до церкви і тому могло здійснюватися над немовлятами. Кальвін поширив цвінгліанське поняття про хрещення, стверджуючи, що коли християнське немовля не хрещене, то воно знаходиться в гіршому стані, ніж іудейське немовля, так як християнське немовля буде позбавлене тих переваг благодаті, що приготував йому Бог. Таким чином, головний аргумент на користь хрещення дітей складався з прообразу обрізання. Богослови історичних церков міркували таким же чином.

Радикальні реформатори і насамперед анабаптисти відкинули таке розуміння, пояснюючи це тим, що хрещення немовлят не мало достатніх біблійних аргументів, а доказ за аналогією з обрізанням або лютерівська думка, що сам акт хрещення доносить до немовлят віру, були мало переконливими. Тому, якщо суворо додержуватися принципу «Тільки Писання», як вважають автори сучасного баптизму, то слід відкинути не тільки верховну владу папи, як ту, що не має біблійного обґрунтування, але й хрещення немовлят через ті ж причини. Але це був би дуже рішучий і сміливий крок для магістерської реформації, і ні Лютер, ні Цвінглі, ні Кальвін не зважилися б на такий сильний розрив з традицією. Тому «хрещення за вірою» стало загальною відмітною доктринальною ознакою анабаптистів, менонітів, баптистів та інших радикальних груп.

Богословська суть хрещення, як споріднення з Христом і входження в Його Церкву, була у баптистів абсолютно ідентичною з розумінням

хрещення всіх традиційних християнських груп. Баптистське віросповідання 1689 року пояснює хрещення так: «Хрещення — це обряд Нового Заповіту, що встановлений Христом, щоб позначити, що той, хто хреститься, сполучений з Христом в Його смерті і воскресінні, що він наблизився до Христа, що пробачені його гріхи, і що він віддав себе Богу через Ісуса Христа, щоб далі жити поновленим» (пункт 29.1). Але практичне застосування його було іншим. Віросповідання далі стверджує: «Тільки люди, що дійсно сповідують покаєння перед Богом, віру в Господа нашого Ісуса Христа і ті, що ставляться до Нього з послухністю, мають право хреститися» (пункт 29.2).

Хрещення в баптизмі здійснюється в ім'я Отця, Сина і Святого Духа, одноразово з повним зануренням у воду того, хто хреститься, що символізує смерть для гріха, а піднімання з води вказує на відродження для нового життя.<sup>1</sup> Догматика також пояснює далі головну суть хрещення як обіцянки Богу: «Водне хрещення є «не омовінням плотської нечистоти, але обіцянка Богові доброго сумління» (1 Петр. 3:21) — обіцянка прощеного грішника, викупленого Кров'ю Христа, бути мертвим для гріха, але живим виконавцем всієї волі Божої.<sup>2</sup>

Тлумачення водного хрещення як обіцянки займає виключно важливу роль у богослов'ї баптизму, так як служить не тільки апологетичним цілям — обґрунтуванню необхідності хрещення тільки дорослих, бо немовля нездатне дати обіцянку доброго сумління, й є платформою для розуміння хрещення як заповіту, що укладається з Богом. Притому це розуміння також посилювалось тим, що в таку обіцянку вводилося поняття служіння Богу з добрим сумлінням. Так І.Рябошапка у «Віросповіданні російських баптистів» 1879 - 1880 рр. наводить наступну форму хрещення: «Пам'ятай брат (сестра), що даєш обіцянку Богу від чистого свого сумління служити Йому вірно, до кінця свого життя! Свідками цьому є небо, земля і вода, і багато братів і сестер. Хрещу тебе в ім'я Отця і Сина і Святого Духа».<sup>3</sup> Тобто, хрещення у багатьох громадах розглядалось як укладання договору або заповіту з Богом, в якому людина приймала на себе зобов'язання вірно служити Бо-

<sup>1</sup> Див.: Догматика. — М., 1970. — С.261.

<sup>2</sup> Там само. — С. 261.

<sup>3</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. 444.

гові. На кінець 90-х років ХХ ст., у зв'язку з більш уважним вивченням біблійного тексту, ця концепція стала піддаватися серйозній критиці, особливо ідея про обіцянку служити Богові, але в більшості громад вона до цього часу зберігає фундаментальне значення.

Щодо статусу служителів церкви баптизм послідовно додержувався принципу загального священства, тобто відсутності розподілу членів церкви на клір та мирян. Догматика ЄХБ називає цей принцип «Рівноправністю всіх членів». А саме: «Упродовжі перших двох століть церкви Христові старанно здійснювали рівноправ'я всіх своїх членів. Пізніше принцип рівноправ'я всіх членів почав порушуватися... Церква розділилась усередині себе: на одному боці стояли священнослужителі різних ієрархічних чинів, наділені силою та владою, на іншому боці — підлеглі їм миряни, без будь-яких прав по управлінню церквою і особистої ініціативи в духовному служінні Господу».<sup>1</sup> «Віровчення російських євангельських християн — баптистів» (1906 року) у розділі «Посади в Церкві» говорить: «Тільки Господь Ісус є Верховною Головою Церкви (Еф.1.22; Кол.1.18; Еф.4.15); видимих же верховних глав на землі вона не знає (Мт.20.25-27; Мт.23.8). Церква з середовища своїх членів обирає собі пресвітерів, вчителів і дияконів (Еф.4.11,12; Дії.14.23; Дії.15.22,25; Дії.6.2-5), які посвячуються на служіння за допомогою висвячення». І далі: «Відносно їх поведінки вони, як і раніше, нарівні зі всяким іншим членом Церкви залишаються підлеглими церковному благочинню (суду), однак, з дотриманням сказаного в 1Тим.5.19. Ми не визнаємо різниці ступенів між пресвітерами і вчителями (Мт. 20: 25-27; Мт. 23: 9-11; 1 Кор. 4: 9; 3.8), але вважаємо, що за визначенням Священного Писання, єпископи, пресвітери й так далі, не означають різних ступенів чинів.

Наукові пізнання для цих посад ми визнаємо бажаними, але не необхідними (1 Кор. 1:17; 2: 1-5; Мт. 4: 18-22), але більш необхідна умова, вказана в Євангелії від Івана 21:15 - 17 і ті, що вимагаються в посланнях апостола Павла, якості і здібності ( 1 Тим. 3: 1-7; Тит. 1: 6-9).

Пресвітери головують на зібраннях громади, керівництво якими вони приймають на себе. Їм доручено приводити до виконання рішення

---

<sup>1</sup> Догматика. — С. 268-269.

громади. Крім того, на них лежить обов'язок добродійного і безперервного піклування про душі (Дії. 20: 28, 31; Євр. 13: 17).

Вчителі уповноважені і зобов'язані проповідувати на богослужбових зібраннях (Як. 3:1; 1 Тим. 4:13; 2 Тим. 4: 26; 2 Тим. 2: 15). Відносно євангельської чистоти їх науки вони завжди перебувають під наглядом усієї громади (Мт. 7: 15; 1 Ів. 4: 1; Об. 2: 2; Кол. 2: 8).

У випадку відхилення проповідника від вчення Євангелія, як воно викладено в цьому сповіданні віри, громада може тут же звільнити його від посади, якщо він залишиться при своєму відхиленні, незважаючи на зауваження (Гал. 1: 8-9; Рим. 16: 17-18; 1 Тим. 6: 3-5).

Святе хрещення і свята Вечеря звершуються як пресвітерами, так і вчителями (1 Кор. 4:1). Посади пресвітера і вчителя можуть поєднуватися в одній особі. З посадою пресвітера і вчителя можливе суміщення з земними заняттями; але при деяких обставинах бажано, щоб пресвітер або вчитель присвятив себе виключно своєму духовному служінню (Гал. 6: 6; 1 Тим. 5: 17-18; 1 Кор. 9: 7-14).

Диякони або служителі повинні володіти зазначеними в Писанні якостями (Дії. 6:3; 1 Тим. 3: 8-12). Вони допомагають пресвітерам та вчителям у виконанні їх служіння; переважно ж їм доручаються земні справи Церкви і благодійність (Дії.6:1-4).

Характерно що слово «пастор» до недавнього часу мало використовувалось у термінології російсько-українського баптизму. Керівництво громадою здійснювалося пресвітерами (тобто старійшинами), один з яких був першим пресвітером. Поняття «пастор» проглядалося скоріше як функція служителя, ніж як його посада або становище в громаді. Тільки за останні 10-15 років, з часу тісних контактів з західним баптизмом, все більше служителів стали використовувати до себе чисто західний термін «пастор», будучи не тільки першим пресвітером, але й по відношенню до всіх висвячених пресвітерів у громаді.

Як говориться в Сповіданні, посвячення на служіння в баптистських церквах звершується через висвячення. Це тверде баптистське установлення не у всіх громадах Російської імперії приймалося беззастережно. У традиційно баптистському поясі — на півдні Російської імперії і Кавказі — панувало установлення про обов'язкове висвячен-

ня служителів. В короткому вірвченні, складеному П.М.Фрізенoм у 1903 році, також підкреслюється необхідність здійснення висвячення тільки висвяченим служителем. Але в громадах, що були засновані місіонерами північного пробудження, уявлення про висвячення було трохи іншим.

Вчення про висвячення служителів Церкви у вірвченні І.С.Проханова відрізнялось від баптистських поглядів: «Висвячення пресвітерів і дияконів ми розуміємо в тому ж сенсі, що й рукопокладення при зціленні, хрещенні, посилянні на служіння в далекі краї і таке інше, тобто як особливий рід урочистої молитви церкви. Воно може здійснюватись в єднанні з церквою кожним ... християнином, що має віру і заставу Духа, як і в випадку зцілення». Виходячи з цього, брати участь у висвяченні могли і не висвячені служителі, але при цьому зауважувалося, що «краще, якщо вони будуть висвяченими».<sup>1</sup> Також у громадах євангельських християн припускалося і практичне існування не одного, а кількох пресвітерів, що більше відповідало англійській традиції дарбистів та інших вільних християн, ніж правилам традиційного європейського чи американського баптизму. Відтак, після повного злиття євангельського і баптистського рухів, у громадах переважала баптистська традиція обов'язкового висвячення служителів тільки раніше висвяченими пресвітерами.

## 1.5. Практичне церковне життя.

Практичні аспекти життя баптистських церков описувати важче, ніж їх догматику, бо баптизм, за сутністю свого, дозволяє не тільки різну практику церковного життя в різних регіонах, але й розходження в доктринальних поглядах у різних церков, дотримуючись при цьому своїх основних принципів. Але навіть описання євангельсько-баптистських принципів не завжди легке, бо різні автори описують їх по-різному.

Офіційне видання найбільшого баптистського об'єднання у всьому

<sup>1</sup> Наведено з пояснення І.С.Проханова «Про покладання рук і висвячення».



світі — Південної Баптистської Конвенції, «The Baptist story» (Баптистська історія) (Nashville, TN, 1979), що було підготовлено виконавчим директором історичного комітету цієї конвенції — Lynn E. May, Jr. (Лін Мейєм молодшим), говорить про 9 основних баптистських принципів:

- 1) авторитет і вірогідність Писання;
- 2) загальне священство;
- 3) спасіння як дар Божий по Божій благодаті, що отримує людина через покаяння і віру в Ісуса Христа;
- 4) членство в церкві тільки духовно відроджених;
- 5) хрещення через повне занурення тільки для віруючих;
- 6) два таїнства, Хрещення і Вечеря Господня, розглядаються головним чином як спомин і символ;
- 7) кожна церква незалежна, має самоврядування, і її члени мають рівні права і привілеї;
- 8) релігійна свобода для всіх;
- 9) розділення церкви і держави.

Інший відомий американський історик, автор класичної праці «A history of the baptists» (Історія баптистів) (Chicago — Los Angeles, 1952), наводить 4 баптистських принципи:

- 1) Святе Письмо — єдина норма для віри і життя;
- 2) новозавітна церква складається з відроджених віруючих;
- 3) священство віруючих і автономія помісної церкви;
- 4) принцип релігійної свободи і відокремлення церкви від держави.

У російсько-українському євангельсько-баптистському братстві устанавилось уявлення про 7 баптистських принципів, хоча їх зміст різні групи баптистів уявляли по-різному.

Група нереєстрованих баптистів (Рада Церков ЄХБ) і їх послідовники описують баптистські принципи відповідно до брошури Я.Я.Вінса «Наші баптистські принципи», що була складена 1923 р. Це наступні принципи:

- 1) Священне Писання — єдине правило і керівництво по всіх питаннях віри і життя;
- 2) проповідь Євангелія і свідоцтво про Христа — головне завдання і основне покликання Церкви;

3) Церква Божа повинна складатися виключно з відроджених людей;

4) Хрещення і Вечеря Господня належать виключно відродженим людям;

5) самостійність і незалежність кожної окремої помісної церкви;

6) рівноправність всіх членів помісних церков або загальне священство;

7) відокремлення церкви від держави.

Найчисельніша і найвпливовіша група євангельських християн-баптистів — у минулому Всесоюзна Рада ЕХБ — і його послідовники також додержувались 7 баптистських принципів, хоча в 60-70 рр. ХХ ст. їх обвинувачували в тому, що вони відкинули три з них. Ці принципи формулювалися так:

1) Священне Писання є основою віровчення євангельських християн-баптистів;

2) Церква повинна складатися виключно з відроджених людей;

3) заповіді Хрещення і Вечері Господньої належать виключно відродженим людям;

4) незалежність кожної помісної церкви;

5) рівноправність всіх членів кожної помісної церкви;

6) свобода совісті для всіх;

7) відокремлення церкви від держави.<sup>1</sup>

Таким чином, навіть поверхове порівняння наведених вище принципів показує, що незалежно від їх чисельності і форми викладу, вони достатньо єдині і специфічні в описанні практичних особливостей баптизму як церкви, що сформувалась.

Ці принципи насамперед указують на джерело авторитету й основу всіх побудов — Святе Письмо, на що уже зверталась увага в догматичній частині, а потім характеризуються особливості церковного устрою. Характерно, що тільки баптистські принципи у викладі Я.Я.Вінса вказують на проповідь Євангелія як на основне завдання існування церкви, хоча у всіх формах баптизму — і західного і східного — місіонерська і євангельська діяльність безумовно є головним сен-

<sup>1</sup> Цит. за: Догматика. — М., 1970.

сом існування баптизму. Якщо в українсько-російському баптизмі з перших років його існування виявлялася схильність до містицизму, саморозвитку внутрішнього духовного життя, то в західному баптизмі евангелізація була пріоритетнішою за всі інші церковні цілі. Таким чином, відсутність пункту про евангелізацію і місіонерство пояснюється очевидністю цього положення і специфічними цілями викладення особисто баптистських принципів.

Вказуючи на вимоги щодо складу баптистської церкви та замкнутість головних священнодій, що обмежені тільки тими, хто особисто прийняв Христа і підтвердив це обіцянкою жити у відповідності з евангельськими нормами, у всіх документах, що описують баптистські принципи, мова йде про самостійність і незалежність кожної помісної церкви. У практичному аспекті ця норма докорінно відокремлює баптизм від історичних церков. І суть тут не в тому, що баптизм заперечує ієрархію, а історичні церкви занадто підкреслюють її. Головна різниця міститься в понятті «помісна церква». Зокрема, православ'я окреслює помісну церкву, як церкву однієї нації або однієї держави. Наприклад, російська православна церква, українська православна церква — це помісні церкви, у той же час як усі евангельські групи трактують помісні церкви як громади, що мають збори в певному місці. У віровченні І.С. Проханова помісна церква визначається як «зібрання, спільнота чи громада відроджених душ, об'єднаних однією вірою (одним сповіданням), однією любов'ю і надією та мешканців однієї місцевості».

На практиці це означає, що тільки та група людей може йменуватися помісною церквою, яка живе як громада, а не парафія, тобто, якщо ті люди часто збираються разом для задоволення своїх духовних потреб. Отже поняття «баптистська церква» може бути застосоване тільки до конкретної громади (зібрання), але не до баптистської конфесії в цілому. Виходячи з біблійних прикладів спільнотного устрою та автономії кожної помісної церкви, баптизм завжди високо цінував поняття волі та поширював це поняття як на окрему громаду, так і на окрему особистість у громаді.

Автономія кожної громади полягає у тому, що ніякої організаційно-керівної або адміністративної влади над громадою не існує, тобто сама

грумада визначає своє сповідання та питання церковної дисципліни, особливо ті, які не означені в Біблії. Вона приймає нових членів, осуджує та карає тих, хто вчиняє гріх, надає прощення раніше виключеним та тим, що покаються. Загальне зібрання всіх членів визначає способи влаштування її внутрішнього життя, кількість служителів, їх обов'язки та інше. Обрання та призначення служителів, фінансові та інші питання також є компетенцією самої грумади. Звичайний засіб, через який все вирішується, — членські зібрання грумади, в перерві між якими керівництво передається у західних церквах спеціально створеному комітету, а у вітчизняних грумадах — так званій церковній раді. Іноді ця рада обирається грумадою, але частіше формується з числа служителів (пресвітерів, дияконів, проповідників).

Гамбурзьке сповідання особливо акцентує увагу на голосуванні як засобі вирішення всіх проблем життєдіяльності грумади, присвячуючи цьому навіть окремий розділ «Голосування»: «У дорадчих зібраннях грумади всі справи, наскільки це можливо, вирішуються за посередництвом голосування. (Дії. 15: 22,25; Дії. 21: 21-23; Мт. 18: 17). При голосуванні всі члени грумади мають рівноцінні голоси (Мт. 23: 8, 11), і вирішення приймається більшістю голосів. Після прийняття такого рішення, меншість повинна вільно підкоритися, так як воля і порядок у домі Божому можуть бути збережені тільки таким чином (1 Кор. 14:40; 1 Кор. 14:33; Кол. 2:5; Еф. 5: 21; 1 Петр. 5:5; Мт. 18: 17-18)».

Підкреслюючи автономію помісних церков, баптисти при цьому знаходять розумну гармонію між самостійністю та необхідністю взаємного спілкування. Цей принцип реалізується в утворенні баптистських союзів, які повинні допомагати помісним церквам у вирішенні їх проблем, акумулювати зусилля окремих грумад у цьому напрямку. Звичайно, до компетенції такого союзу не входить безпосереднє вирішення духовних або адміністративно-організаційних проблем у церквах, а тільки надання допомоги помісним церквам порадою та іншими способами підтримки під час долання конфліктів або вирішення будь-якої проблеми. Я.Я.Вінс пояснює: «Союз може через обранців церков, що приїждять на черговий з'їзд та зібрання, надавати самостійним помісним церквам, що входять до його складу, свої поради та висловлювати свій погляд, але він не має права самостійно, без узгодження з

громадою, увійти в їхні внутрішні стосунки та надавати раду за своїм розсудом. Таке право належить виключно самій помісній церкві».<sup>1</sup>

Самостійність життя помісної церкви походить із загального уявлення баптистів про свободу, як про одну з вищих фундаментальних цінностей людського буття. Вільям Єстеп, відомий церковний історик Америки, зауважує: «Бути баптистом — це значить вірити в релігійну свободу. Перші баптисти розуміли релігійну свободу як поняття, що має глибокі коріння в Писанні». Й далі він продовжує: «Баптисти були першими, хто почав захищати повну релігійну свободу в Англії. В 1612 році Томас Хелвіс, керівник першої баптистської церкви в Англії, надрукував першу роботу англійською мовою, в якій ясно виклав принципи релігійної свободи ... і послав її королю Якову з рукописною припискою, в якій він зауважив, що король також є звичайною людиною і не має права встановлювати духовні закони. Релігійна свобода однаково належить всім. Ця сміливість коштувала йому життя. Він помер у в'язниці в 1616 році. Його спадкоємець, наступний пастор баптистської церкви в Лондоні, також помер у в'язниці за свою віру».<sup>2</sup>

Це достатньо загальновідомий факт, що євангельські християни-баптисти завжди і за всіх умов відстоювали свободу совісті для всіх людей, незалежно від національності, раси і віросповідання. Саме цим і пояснюється той факт, що соціал-демократи Російської імперії шукали в баптистах спільників і саме тому Бонч-Бруевич і був посланий Леніним до цієї релігійної групи. Баптизм — одна з небагатьох, а можливо і єдина в світі релігійна течія, яка, навіть володіючи державною владою (відомо, що багато президентів США були баптистами), ніколи не забруднила своїх рук кров'ю релігійних переслідувань. У брошурі, яка розповідала про євангельських християн-баптистів в роки перебування, говорилося: «Кожна людина відповідальна за свої переконання тільки перед Богом. «Бог є свобода і дає свободу, — писав М.Бердяєв, — Він не спонукає Себе визнавати.» Ось чому баптисти нікого ніколи не переслідували за переконання та віддавали перевагу тому, щоб бути наковадлом замість молота».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов. — Elkhart, 1992. — С. 121.

<sup>2</sup> Religion Freedom. Foundations of Baptist Heritage. Nashville, TN, 1989. — p.1.

<sup>3</sup> Евангельские христиане-баптисты. Сохранившие верность евангелию. М., 1992. — С. 5.

З принципом свободи тісно пов'язаний принцип розділення церкви і держави. Вищезгадана брошура пояснює це так: церква і держава «належать до різних світів: церква — до небесного, вічного; держава до земного, тимчасового. Урядовці завжди намагались перетворити церкву в один із ідеологічних закладів, і від того завжди було незручно і державі, і церкві. Є лише один засіб їх благополучного існування: відокремлення церкви від держави».<sup>1</sup> Не можна не визнати історичної справедливості цього твердження, але разом з тим не можливо не зазначити, що і до цього часу не припиняються спроби держави, декларуючи цей принцип, на практиці не дотримуватися його.

Баптисти, на відміну від анабаптистів, були більш активною групою в соціальному відношенні. Біблійні анабаптисти були суворими пацифістами, вони заперечували будь-яку участь у військовій службі, вони наполягали, щоб члени їх церков не брали участі в громадському управлінні суспільством, відмовлялися приймати присягу, яка завжди супроводжувалася клятвою. Їх послідовниками, хоч і не такими суворими, стали братські меноніти, які були надзвичайно впливовими в російсько-українському баптизмі. Традиційна баптистська точку зору щодо цих питань достатньо повно висвітлена в гамбурзькому сповіданні і в віровченнях, складених на його основі. В гамбурзькому сповіданні є навіть цілий розділ (XIII) «Про громадський порядок»:

«Ми віримо, що існуюча влада встановлена Богом, що Бог надає владі право захищати добрих і засуджувати злих. Ми вважаємо себе зобов'язаними безперечно покорятися її законам, якщо вони не обмежують вільного виконання обов'язків нашої християнської віри, і тихим безтурботним життям у всякому благочесті повинні полегшувати її важке завдання.

Ми вважаємо себе також зобов'язаними за Божим повелінням молитися за уряд, щоб він по Божій волі і під Його милостивим захистом так вживав довірену йому владу, щоб зберігати мир та правосуддя.

---

<sup>1</sup> Евангельские христиане-баптисты. Сохранившие верность евангелию. М., 1992. — С. 5.

Ми вважаємо, що вживання клятви заборонено християнам, але що благоговійне призивання нашого Бога як свідка істини, що законно вимагається і дається, є тільки молитва в незвичайній формі.

Ми віримо, що уряд і при Новому Заповіті не даремно носить меч, має право і обов'язок по Божому закону карати тих, хто чинить зло, і використовувати меч на захист громадян, а тому ми вважаємо себе зобов'язаними, коли того вимагає від нас уряд, нести військову службу, однак, ми віримо, що ніякого спонукання не повинно використовуватися до тих, які із глибоких велінь совісті, просять звільнити їх від несення служби зі зброєю.

Ми не бачимо перешкод з боку нашої віри приймати на себе урядові посади».<sup>1</sup>

У віровченні І.В.Каргеля з цього питання сказано, що «тільки у відношенні служіння Богу ми визнаємо неприпустимим людське втручання і віддаємо кесарево кесарю, а Боже — Богові». Я.Я.Вінс пише: «Як піддані своєї держави, віруючі громадяни мають право звертатися до суспільної влади за захистом або сприянням, коли цього потребують обставини».<sup>2</sup>

Таким чином, розподіляючи сфери церкви та держави, євангельські християни-баптисти не впадають у сектантство та обособлення, хоча під час войовничого атеїзму їх в цьому неодноразово звинувачували, але разом з тим вони не допускають також втручання держави у сферу духовного життя.

Загальний огляд богословсько-догматичних поглядів євангельських християн-баптистів можна було б закінчити коротким визначенням суті цього руху, яке дав пастор із Торонто, доктор Фриман на відкритті Першого всесвітнього конгресу баптистів у Лондоні 1905 р. Знайомлячи світ з цим рухом, він сказав так: «Нашим основним фундаментальним принципом віри є визнання над собою панування Ісуса Христа і Його особистої, прямої, єдиної й нікому не передорученої влади над людськими душами. Це для нас головний факт духовного досвіду, центр нервової системи нашого віросповідання,

<sup>1</sup> Цитується без біблійних посилань.

<sup>2</sup> Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов. — С.128.

хребетний стовп нашого богослов'я, наріжний камінь нашого церковного устрою, спрямовуюча сила нашої місіонерської діяльності, якір нашої надії, вінець нашої радості».



## Розділ II.

# ВИНИКНЕННЯ БАПТИЗМУ ЯК ОКРЕМОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ТЕЧІЇ

Визначення початку баптизму як окремої релігійної течії є досить спірним та дискусійним питанням. До XVII століття ми не маємо надійних джерел про існування баптистів. Було багато різних груп різновірців, але вони не були баптистами у нашому розумінні. Дехто стверджує, що баптистська церква бере початок з першохристиянських часів, зараховуючи до баптистів різні групи, що знаходились в опозиції до офіційної церкви (на сході — православної, на заході — католицької). Але це дуже слабка з наукової точки зору думка, тому що хоча ми й можемо знайти щось подібне між цими групами та баптистами, але між ними є й досить серйозні розбіжності, не кажучи вже про розбіжності між самими цими групами.

Тобто, потрібно чесно визнати, що до кінця XVI ст. ми можемо говорити лише про попередників баптизму, а не про баптизм у сучасному розумінні релігійного явища з властивими йому специфічними рисами та характерними поглядами, хоча віра й принципи баптизму, як вважають його послідовники, органічно витікають з вчення Ісуса Христа та Його апостолів, тобто мають спадкоємність з самими ранніми формами християнства.

Свангельсько-баптистський рух — це один з напрямків радикальної Реформації або протестантизму. Як відомо, Реформація, яка у вузькому значенні слова означає рух за релігійні реформи в Європі XVI століття, у повсякденному застосуванні розуміється як спроба організації нових, альтернативних церков, які відповідають ранньохристиянському або біблійному ідеалу. При цьому вона існувала у двох основних формах:

1. Магістерська Реформація, тобто реформа церковного життя, яка проводилась міським магістратом через світську або князівську владу та

спільно з нею і закінчувалась створенням національної церкви. До цієї форми відносять Лютеранство у Німеччині та Скандинавії, Реформатську церкву (Кальвінізм) у Швейцарії, протестантизм в інших країнах Європи та Нового Світу, наприклад, Англіканську церкву та інші.

2. Радикальна Реформація, або, як її іноді називають, «ліва» реформація, тобто реформи церковного життя, які проводились незалежно від згоди світської влади та її допомоги. Це, у першу чергу, анабаптизм у багатьох його різновидах, а також баптизм, пієтизм та інші релігійні рухи. Саме вони відродили повністю забуту форму церковної спільноти — вільну церкву.

Ключове питання, що розділяє їх з іншими протестантами — це не догматичні погляди (догматично багато груп радикальної та магістерської реформації були дуже близькими), а їх ставлення до держави. Хто та як буде запроваджувати реформи? Хто є відповідальним за них? На ці питання магістерські реформатори з різних країн та часів відповідали: реформи повинна здійснювати державна влада, лише тоді вони будуть мати успіх. Радикальні реформатори відповідали: реформи повинні починатись з окремих людей та ніколи вони не можуть здійснюватися державою.

Радикальна Реформація, у свою чергу, розпадається на три групи: містики або спіритуалісти, які керувались внутрішнім осяянням, безпосереднім духовним одкровенням та вважали його вищою істиною і критерієм життя. Протилежна їм група — раціоналісти, які вищим критерієм істини та керівництва приймали істину Святого Письма, пояснену людським розумом, тобто тільки те, що можна зрозуміти та пояснити логічно та розумно. Найбільш чисельна та сильна група радикалів займала серединне положення. Це — центристи, які вважали вищим критерієм істини Святе Письмо, але наполягали на необхідності особистого об'явлення, яке узгоджувалося з біблійним текстом і за допомогою якого пояснювалося Писання.

До містиків відносились люди, які прямували за своїм лідером, що мав дар видіння та пророцтва. Як правило, ці групи були нечисленні та історично нестабільні: зі смертю лідера вони втрачали свою основу та зникали. Частина з них намагалась дотримуватися Писання, але інші про це зовсім не турбувались.

Серед найбільш ранніх містиків-радикалів Реформації треба відзначити Томаса Мюнцера (приблизно 1493-1525 рр.) та пророків з Цвіккау. Іншим відомим радикалом був Каспар Швенкфельд (1490-1561 рр.) з Оссига у Сілезії. Але найбільш сумну пам'ять про радикальну реформацію залишила мюнстерська трагедія. Її головними учасниками були анабаптисти-хіліасти, тобто група містично налаштованих перехрепців, які намагались встановити Царство Боже на землі.

Рух анабаптистів-хіліастів почався з Мельхіора Гофмана (1493-1543 рр.), пізніше його лідером став Ян Маттіс (помер у 1534 р.). Він напроочив, що другий прихід Христа відбудеться у Мюнстері, який стане Новим Ієрусалимом. На відміну від свого вчителя Гофмана, який вважав, що треба просто очікувати другого пришестя, Маттіс закликав підготувати місце для пришестя силою зброї. Він та його прихильники захопили Мюнстер та силою змусили усіх мешканців прийняти друге хрещення. Незабаром керівництво повстанням взяв на себе пекар з м.Лейдена Йоганн Богкольд (Йоганн Лейденський), ще більш крайній екстреміст. Його бузувірське царство закінчилось 24 червня 1535 року здобуттям міста ландскнехтами.

Анабаптистський рух, який спочатку мав багато прихильників та користувався повагою серед народу, було зганьблено та скомпрометовано мюнстерською трагедією. З цього часу почались переслідування анабаптистів як з боку католиків, так й з боку протестантів.

Серед пізніх представників містичного радикалізму можна назвати сведенборгіан та квакерів, а на Україні — христовірів, стрибунів, шалапутів, хлистів.

Протилежні містикам — радикальні раціоналісти. До них відносяться, як правило, інтелектуали з широким світоглядом, навколо яких збиралися послідовники, здебільшого з інтелігенції. Дискусійною темою їх обговорювань був догмат про Трійцю. При цьому вони робили численні спроби за допомогою розуму та логіки долати викривлення, які проникали у вчення та життя християн. Наслідком такого підходу було виникнення еретично мислячих груп. У XVI ст. найбільш відомими діячами цього напрямку були Фаусто Соцціні та Михайло Сервет. Соцініани були широко поширені й в Україні.

Найбільш сталою та впливовою групою у радикальній Реформації ви-

явилися центристи. Вони намагалися поєднати особисте та біблійне об'явлення, перевіряючи усе авторитетом Святого Письма. Саме ця релігійна група, яка переслідувалася як католиками, так й протестантами, мала вирішальний вплив на цивілізоване суспільство в розумінні релігійної свободи та відокремлення церкви від держави. Без історичного служіння цієї групи християн такі очевидні цінності сучасного суспільства, як свобода совісті та невтручання держави у церковне та духовне життя, були б неможливі. До цієї групи можна віднести біблійних анабаптистів, менонітів та баптистів.

Рух анабаптизму розпочався у Швейцарії на початку XVI ст. і швидко поширився у Німеччині та знайшов особливо багато прихильників у Голландії. Дехто несвідомо, а інші досить свідомо плутають анабаптистів-хіліастів з біблійними анабаптистами. І перші, і другі наполягали на необхідності водного хрещення у зрілому віці, але майже в усіх практичних питаннях вони ледь не діаметрально відрізнялись один від одного. Біблійні анабаптисти були пацифістами, заперечували усяке насильство та проповідували непротивлення злу насильством, а хіліасти були повстанцями, які намагалися встановити Царство Боже силою меча; біблійні анабаптисти служили взірцем чистого та святого життя й общинної взаємодопомоги, а хіліасти об'явленням виправдовували розпусту та аморальність, а грабіж чужої власності називали встановленням рівності. Цей перелік можна було б продовжити. Залишається лише дивуватися, як можна плутати два таких різних історичних явища, але досить очевидно, що багатьом була вигідна така плутанина, щоб зганьбити новий рух.

Поняття «анабаптисти» ввів Ульріх Цвінглі, коли Конрад Гребель (1498-1526 рр.) почав докоряти йому за страх слідувати шляхом біблійних реформ до кінця. Саме Гребеля, який народився у заможній цюріхській родині і був навернений до Христа у 1522 році Цвінглі, можна вважати родоначальником анабаптистів.

Досліджуючи Біблію, Гребель, Фелікс Манц та їх друзі дійшли до розуміння, що хрещення дітей не має біблійних підстав. Цвінглі та рада Цюріха не погодились з таким розумінням, хоча у своїх ранніх роботах Цвінглі дійшов до таких самих висновків. 18 січня 1525 року цюріхська міська рада постановила усіх, хто вперто заперечував хрещення немов-

лят, виганяти з міста або карати. Увечері 21 січня на молитовному зібранні у домі Фелікса Манца один з присутніх, Георг (Кахакоб) Блаурок, попросив Конрада Гребеля охрестити його, а потім він хрестив інших присутніх та самого Гребеля. Таким чином, 21 січня 1525 р. було звершено перше анабаптистське хрещення. Членів цієї групи почали називати анабаптистами, тобто «перехрещенцями», хоча вони самі називали себе «брати».

Анабаптистів через їх вимоги свободи совісті та невизнання військової повинності, а отже й держави, постійно переслідували та знищували. У чистому вигляді вони практично перестали існувати, якщо не рахувати близьких до них амішей з Пенсильванії. Але анабаптизм дав життя багатьом сучасним вільним церквам, серед яких у першу чергу треба назвати прямих послідовників анабаптистів — менонітів, названих так згідно з іменем їх керівника Менно Сімонса (1496-1561 рр.), колишнього католицького священика з Німеччини.

Меноніти зберегли свою традицію та погляди до цього часу та становлять досить поширену у Північній та Південній Америці і Німеччині групу християн, відому своїм соціальним служінням та пацифізмом. На Україні у ХІХ ст. були досить відомі групи німецьких менонітів, але за роки радянської влади частина з них виїхала за кордон, частина загинула у сталінських концтаборах або була переселена до Казахстану та інших безлюдних районів країни, а інші практично злились з українськими баптистами.

Релігійний рух, відомий як баптизм, є, очевидно, найбільшим та найвпливовішим серед так званих вільних церков сьогодні. Згідно з даними Всесвітнього союзу баптистів, який об'єднує не менше половини усіх баптистів земної кулі, у 1998 р. до його складу входило 37.334.191 членів. 1999 р. лідери цього Союзу часто називали цифру більше 40 мільйонів. Якщо рахувати усіх вільних та незалежних баптистів, а також групи евангельських християн, які дотримуються тієї ж самої догматики, але організаційно не входять до цього Союзу та не називають себе баптистами, число активних членів, що сповідують евангельсько-баптистські погляди, у 2000 р. сягало 80-90 мільйонів.

Сама назва «баптизм», «баптисти» походить від декількох грецьких однокорінних слів (baptizo), які передають ідею занурення. Тобто ця на-

зва, у загальному розумінні, об'єднує тих, хто сповідує хрещення у дорослому віці через повне занурення хрещеного.

Ця назва підкреслює їх відмінність від інших протестантських груп та вказує, що вони, як і анабаптисти, наполягають на необхідності звершення водного хрещення у дорослому віці. Однак баптизм виник незалежно від анабаптизму, хоча, безсумнівно, зазнав його впливу. Від анабаптизму його відрізняє й ставлення до державної влади та інші практичні питання. Історично баптисти походять від сепаратистських пуритан Англії.

Служитель англіканської церкви Джон Сміт (1570-1612 рр.) прийняв пуританські конгрегаціоналістські погляди та став пастором громади у Гейнсборо у 1606 р. В цьому ж році його друзі та однодумці почали збиратись у домі Вільяма Брюстера у Скрубі. Керівником цієї нової громади став також колишній служитель англіканської церкви Джон Робінсон (1575-1625 рр.). Членом цієї громади у той час був й Вільям Бредфорд (1590-1657 рр.), у майбутньому — губернатор колонії Плімут в Америці, а сама громада згодом стала відомою як церква Пілігримів.

Переслідування пуритан змусили громаду в Гейнсборо, очолювану Смітом, переселитися приблизно у 1608 р. до Амстердаму. Приблизно через рік в Голландію переїжджає й громада з Скрубі під керівництвом Робінсона. Вони оселилися у Лейдені. В Амстердамі Сміт зустрівся з менонітами та почав під їх впливом вивчати Новий Заповіт, беручи участь у богословських диспутах. Внаслідок цього він прийшов до висновку, що хрещення по вірі після покаяння — необхідна апостольська умова входження до громади (конгрегації). У 1608 або на початку 1609 р. він хрестив сам себе, а потім хрестив інших членів своєї громади (біля 40 чоловік). Так стала формуватися перша баптистська церква. Отже, 1609 р. вважається датою появи сучасного баптизму.

Невдовзі, біля 1612 р., в громаді стався розкол: частина братів перейшла до менонітів, а частина під керівництвом Томаса Хелвіса (приблизно 1550-1616 рр.) та Джона Мертоні вирішила, незважаючи на гоніння, повернутися до Англії, щоб проповідувати свою віру. Сам Сміт помер від туберкульозу у 1612 р. і був похований в Амстердамі. Група під керівництвом Хелвіса у кількості приблизно 10 осіб повернулася до Англії та почала збиратись у Спитальфільді. Саме вона поклала початок

так званим «загальним баптистам», тобто баптистам, які дотримуються армініанських поглядів та вважають, що Христос помер за усіх людей, а не тільки за вибраних.

Це повернення на Батьківщину є досить цікавим фактом, бо якщо переселення групи Сміта до Голландії можна легко пояснити з людської точки зору, то повернення віруючих до своєї країни через декілька років, впродовж яких нічого не змінилось у ставленні до різновірців, не підлягає такому поясненню. Це можна пояснити лише бажанням нести своєму народові істину, яку пізнали ці віруючі, нести її, незважаючи на жорстокі переслідування з боку державної та церковної влади.

В той же час, незалежно від Сміта та його групи, розпочався інший рух баптистів. Він пішов від громади Робінсона з Скрубі, що знаходилась у Лейдені. Один з її видатних членів Генрі Джейкоб (1563-1624 рр.) повернувся до Лондона та разом з іншими провідними пуританськими авторами заснував індепендентський конгрегаціоналістський рух. Цей рух, на відміну від сепаратистського, вважав за можливе, не залишаючи офіційного англіканства, перейти на конгрегаціоналістський (общинний) устрій. Проте 1633 р. невеличка частина членів церкви Джейкоба прийшла до висновку, що свідоме хрещення віруючого є нормою Нового Заповіту. Вони визнавали хрещення тільки через повне занурення та дотримувались богослов'я Кальвіна. Тому їх стали називати партикулярними (частковими) баптистами, так як вони вірили в обмежене викуплення, призначене тільки для окремих обраних Богом людей. Ця група, очолювана спочатку Джоном Спилсбері, виявилась набагато міцнішою за загальних баптистів та з 1638 р. справила вирішальний вплив на розвиток баптизму в Англії. У цій же групі знаходились й попередники та засновники американського баптизму. Так виник баптизм у своїх двох головних формах.

У 1650 р. в Англії існувало 47 баптистських церков. Слід пам'ятати, що проповідь Євангелія та баптистського вчення в Англії звершувалась на фоні постійних жорстоких утисків з боку державної та церковної влади, багато віруючих пройшло через тюремне ув'язнення (одним з них був відомий письменник Джон Буньян).

Через переслідування багато віруючих переселилось до англійських колоній у Північній Америці. Хоча й там вони зазнавали утисків, але

гоніння у колоніях були все ж таки меншими, ніж у метрополії. Саме цим переслідуванням можна пояснити, чому віруючі з таким ентузіазмом зустріли боротьбу колоній за незалежність, яка закінчилась проголошенням у 1776 році Сполучених Штатів Америки. Це проголошення одним з своїх наслідків мало релігійну свободу для баптистів. Тому саме баптистам Сполучених Штатів судилось внести найбільший внесок у розвиток світового баптизму, в тому числі й європейського.

Розвиток баптизму в Європі проходив незалежно від англійського баптизму. У цьому ще раз проявилась відома протилежність континентальної Європи та Англії. Баптистське пробудження в Європі почалось лише через 130 років після виникнення баптизму й пов'язане з ім'ям Йогана Герхарда Онкена.

Йоган Герхард Онкен (1800-1884) народився у Німеччині у лютеранській родині. В юності він побував в Англії, де на нього справили вплив англійські реформати. 1823 р. він оселився у Гамбурзі, вже будучи членом англійської реформатської церкви. Тоді ж він почав проповідувати. Вивчення Біблії привело його до висновку про істинність віровчення баптистів, тому він звернувся до британських баптистів з проханням охрестити його. Але з невідомих причин йому було відмовлено у здійсненні цього прохання. 1834 р. Онкен прийняв хрещення у Гамбурзі від американського професора-баптиста. З 1835 р. Онкен працював агентом (місіонером) Трирічної Конвенції (Американська місіонерська організація, заснована 1814 р. для проведення у першу чергу закордонної місії. Головним органом її керівництва була Конвенція (загальний збір усіх місіонерів), яка збиралась раз на три роки (звідки й назва).

Через деякий час Онкен засновує у Гамбурзі баптистську церкву. Девізом Онкена було: «Кожен баптист — місіонер». Проповідь Онкена та його послідовників викликала переслідування з боку державної влади. Але у 1842 р. у Гамбурзі сталося величезна пожежа, яка практично знищила місто. Перебуваючи у стані погорільців, гамбурзькі баптисти своєю великодушністю та допомогою іншим заслужили схвалення з боку мешканців міста та влади. З цього часу припиняються утиски баптистів у Німеччині. Для відбудови Гамбурга до нього з'їхались столяри з усієї Європи. Під час робіт по відбудові міста Онкен розпочав еван-



гелізацію серед приїжджих та мешканців міста. Це призвело до того, що багато з тих, хто працював на відбудові, їхали додому, вже будучи віруючими-баптистами. Від цього часу почалось виникнення баптистських громад по всій Європі.

1849 р. Онкен заснував Союз німецьких баптистів, який розгорнув широкомасштабну місіонерську роботу по всьому світові. Сам «батько-засновник континентального багтизму» брав у ній активну участь, здійснивши поїздки 1853-1854 рр. до Америки та 1864 р. і 1869 р. до Росії. Він був автором відомого «Гамбурзького сповідання», яке стало основою багатьох віровчень, що поширювалися пізніше в Україні. Онкен — засновник першої в Європі баптистської семінарії в Гамбурзі, в якій пройшли підготовку деякі російські та українські баптисти.

# Розділ III.

## ЗАРОДЖЕННЯ

### ЄВАНГЕЛЬСЬКО–БАПТИСТСЬКОГО РУХУ

### В УКРАЇНІ

#### 3.1. Закономірність появи євангельсько-баптистського руху в Україні

Серед противників вітчизняного євангельсько-баптистського руху та й навіть серед пересічних громадян поширена думка про те, що виникнення цього руху є наслідком німецької пропаганди, а тому сам рух сприймається як щось привнесене ззовні, чужорідне по відношенню до вітчизняної духовності, яка переважно ототожнюється з православ'ям. Але ця думка не відповідає дійсності. Вплив німецьких баптистів на формування відповідного вітчизняного руху дійсно був. Але необхідно зупинитись на тих духовних процесах, які відбувались на території України після прийняття християнства. Вони дають більш об'єктивну картину розвитку вітчизняної релігійної думки, спростовуючи погляд щодо статичності православ'я. Лише беручи до уваги цей розвиток, який переважно відбувався саме у православному середовищі, можна говорити про виникнення українського євангельсько-баптистського руху як про своєрідний етап цього розвитку.

Вже через 16 років після прийняття християнства на Русі, 1004 році знаходимо з перші погляди, опозиційні офіційному православ'ю, зафіксовані у літописі. Ці погляди висловлював чернець Адріан-скопець, який заперечував церкву та її обрядовість. Після викриття цих поглядів його кинуто до в'язниці. Через деякий час він повернувся до православної церкви через покаєння. У 1125 р. аналогічні погляди вис-

290

ловлював якийсь Дмитр, який заперечував церковні устами, за що його було заслано. Як видно, Дмитр також належав до релігійного стану. Характерним для цих двох випадків було те, що це були поодинокі виступи. Деякі дослідники вважають Адріана та Дмитра послідовниками болгарських богомилів (X-XII ст.), які заперечували шанування святих, ікон, хреста, мощей, відкидали церковну ієрархію, сповідували дуалістичний погляд на світ — різке розмежування та протиставлення тілесного та духовного. Це спонукало їх до проповіді ницості першого та необхідності його підкорення другому. Зрештою, це призводило до скопчества як до крайньої реалізації таких поглядів.

Вплив богомилів на духовні погляди в Україні відчувався навіть у XIV ст. в першу чергу через українських ченців, які звершували прощання до православних святинь у Греції, біля яких знаходились дві богомільські громади: одна у Константинополі, а друга на горі Афон, відомому центрі православного чернецтва.

У XV-XVI століттях в Україні відчувався вплив західноєвропейських предреформаційних та реформаційних ідей, носіями яких були представники української світської та релігійної еліти, що навчалися у західноєвропейських університетах. Останні, як відомо, й були центром формування цих ідей. Досить цікаво, що для української молоді не було проблемою змінити свою віроналежність, ставши на час навчання католиком чи протестантом, а після повернення додому знов стати православним. Звісна річ, що це вело до широти їх релігійних поглядів та до віротерпимості. У XV ст. Західна Україна зазнала впливу гусизму, бо на боці чехів у їх боротьбі з німецькою експансією під час гуситських війн воювало біля п'яти тисяч галицьких дворян під керівництвом литовського князя Вітовта.

У цей час в Україні, так само як і в Росії, зустрічаються «пожидовлені» ересі, прихильники яких надавали Старому Заповітові переважне значення. У XVI ст. Україна, переважно її західна частина, зазнала впливу кальвінізму, особливо на дворян. З іншого боку, антиринітаризм, який охопив у цьому ж сторіччі практично всю Польщу, також був поширений серед нижчих та середніх прошарків українського населення.

Наприкінці XVI ст. в Українській православній церкві фіксується

явище, яке не мало аналогів в жодній іншій православній церкві і в якому беззаперечно можливо бачити вплив західноєвропейської Реформації. Йдеться про братства. Братства створювались при православних церквах, як чільні об'єднання православних віруючих. Перше братство — Львівське Успенське братство — виникло 1585 р. З часом воно стало центром братського руху на галицьких землях. У першу чергу братства були осередками збереження православної традиції в Україні, але їх функції виходили за межі чисто релігійних. Вони взагалі захищали інтереси українського православного населення (особливо перед лицем наслідків Берестейської унії 1596 р.). Братства мали всестановий характер. При них діяли друкарні, школи, лікарні. Братства надавали матеріальну підтримку своїм членам. У листі Київського братства московському думному дяку Грамотіну так висвітлюється ціль братств: «Що таке в нашій землі братство православних? Братством називається, коли християни православні, живучи серед іновірних, серед Ляхів, уніатів та проклятих еретиків та бажаючи відділитись від них, щоб не мати нічого з ними спільного, самі з собою любовно сходяться, імена свої воєдино списують та братами називаються — так твердіше та скоріше противовірних відразити зможуть».

Велику увагу братства приділяли саме просвітницькій діяльності, яка також мала всестанову спрямованість. Львівське Успенське братство з 1585 по 1722 рік надрукувало 32 237 букварів, 500 граматик та інших книг. Братства перекладали національною мовою Біблію та праці ранніх отців церкви.

Хоча братства створювались у рамках православної церкви, маючи на меті збереження та відстоювання саме православної традиції, все ж таки неможливо не бачити в їх діяльності впливу європейської Реформації та близькості їх духу до Реформації. Це виявлялось в їх всестановому характері, в широкій просвітницькій діяльності, у критиці кліру, в участі в проповідницькій діяльності світських людей, у відстоюванні права виборів священиків та їх звільнення, контролю за поведінкою духовенства та рівнем дисципліни у церкві. Досить поширеною серед братств була ідея, що «не попи нас спасуть, або владики, або митрополити, але віри таїнство нашої православної з охороною заповідей Божих — це нас спасти повинно!»

Звичайно, що це не могло не призвести до конфлікту братств з місцевою

ієрархією. Але деякий час братства могли протистояти тиску з боку цієї ієрархії, маючи статус ставропігій, тобто підпорядковуючись безпосередньо одному з вселенських патріархів та маючи таким чином автономність від місцевої церковної ієрархії. Так статут Львівського Успенського братства був 1586 р. затверджений Антиохійським патріархом Іоакимом.

У XVII ст. активно діяли Луцьке Хрестовоздвиженське та Київське Богоявленське братства. Колективним членом Київського братства стало усе Військо Запорізьке на чолі з гетьманом Петром Конашевичем-Сагайдачним, що, безумовно, сприяло впливу цього братства. Козацтво постійно відстоювало права Київського братства та його школи у своїх петиціях до польського сейму. Але у другій половині XVII ст. братства втратили свою самостійність, опинившись під контролем місцевої ієрархії.

Самобутнім та яскравим явищем у розвитку вітчизняної духовної думки є життя та діяльність Григорія Савовича Сковороди (1722-1794). Закінчивши Києво-Могилянську академію та навчання за кордоном, він деякий час викладав у Переяславській семінарії, а потім працював домашнім учителем. Відмовившись від прийняття духовного сану, останні двадцять п'ять років свого життя він подорожував по Україні, проповідуючи Слово Боже. Відмова від сану, швидше за все, була викликана тим, що Сковорода добре розумів, наскільки його погляди відрізняються від офіційного вчення православної Церкви. Він вчив, що людина повинна бути храмом Божим, що священиком для людини є її особиста душа. Він заперечував авторитет писаного Слова Божого, вважаючи, що дійсне Слово Боже під час запису було спотворено сатаною. Для того, щоб зрозуміти дійсне Слово Боже, його необхідно розуміти духовно. Не дивно, що Сковорода був шанований серед духоборів, які теж заперечували авторитет писаного слова. Вони знаходили у поезії Сковороди вираз своїх поглядів.

Слід зазначити, що напикінці XVIII-на початку XIX століть в Україні часто зустрічались подорожуючі проповідники, але погляди цих проповідників було важко ясно сформулювати, а тим більш назвати їх євангельськими.<sup>1</sup>

У середині XVIII ст. в Україні з'являються духобори. Цікаво, що ду-

<sup>1</sup> Див. *Левицкий О.* Пророк-многовер и суд над ним в Киеве. Киевская старина, 1885. — Кн. 5.

хобори в той же самий час, незалежно від України, з'являються також у Тамбовській губернії Росії. В Україні духобори з'являються у Харківській та Єкатеринославській губерніях, де їх поява пов'язана з діяльністю Сілуана Колесникова. Назва новому руху була дана 1785 р. єкатеринославським архієпископом Амвросієм, щоб підкреслити, що цей рух закликав протистояти Духу Святому. Самі ж послідовники цього руху пояснюють свою назву тим, що вважають себе борцями, які виступають з силою Святого Духу. Можливо на появу духоборського руху вплинула діяльність квакерів, які проповідували в Україні у середині XVII ст., а потім, за розпорядженням Єлизавети, були вислані за межі Російської імперії. Духобори вважали, що спасіння приходить від духа, а не від друкованої книги, тому вони заперечували авторитет писаного Слова Божого. Вони вчили, що Дух Святий живе у віруючих, а тому проповідували поважне ставлення до людей, які є або дійсними, або потенційними носіями Духу Божого. Вони сповідували духовне тлумачення видимих обрядів, таких, зокрема, як духовне хрещення та духовне причастя. Вчення духоборів за їх проханням було викладено Г. Скородою у «Животній книзі» («Книзі життя»), яка містила основи їх віровчення. Не довіряючи друкованому слову, вони все ж таки воліли передавати своє духовне знання усним шляхом.

Вчення духоборів мало багато послідовників, які заявили про свій відхід від православної церкви. Це викликало репресії проти духоборів. Але у 1801 р. Олександр I дарував амністію духоборам та дозволив їм компактно оселитись у деяких районах Російської імперії, в тому числі на річці Молочній у Мелітопольському повіті Таврійської губернії.

Наприкінці XVII ст. незалежно від духоборів, або як похідна від них, виникає інша релігійна течія — молокани. Назва має три пояснення: по-перше, від проживання молокан на річці Молочній у Таврійській губернії; по-друге, молокани у Великий Піст пили молоко; самі ж молокани пояснюють свою назву посиланням на Святе Письмо, а саме: 1Петра 2:2: «...немов новонароджені немовлята, жадайте щирого духовного молока».

На відміну від духоборів, молокани визнавали вищий авторитет Біблії, але все ж таки євангельські установи розуміли духовно, заперечуючи водне хрещення та ламання хліба. Молокани вже мали церков-

но-протестантську організацію, обраних пресвітерів та досить ретельно опрацьоване віровчення.<sup>1</sup>

1823 р. у с.Нововасилівку Бердянського повіту Таврійської губернії за рішенням Війська Донського був висланий козак Андрій Саламатін. Він, на відміну від молокан, визнавав таїнства православної церкви, зокрема хрещення немовлят. Саламатін вступив у дискусію з молоканими. Внаслідок його діяльності виникають так звані молокани донського толку (або саламатинці), які практично повернулися до православ'я. З їх числа наприкінці 60-х років XIX ст. виділяються євангельські християни-захаровці.

## 3.2. Передумови євангельського пробудження в Україні у другій половині XIX ст.

Євангельське пробудження в Україні у другій половині XIX ст., як і будь-яке інше явище, мало свої передумови. Першою передумовою можна вважати специфічний етно-соціальний склад населення України у середині XIX ст., який виник внаслідок особливостей заселення цього регіону.

В період з 1702 по 1737 рр. Україна вважалась місцем заслання інакомислячих та бунтарів. Це зумовлювалося тим, що Україна в цей період була окраїною імперії з незаселеними та необробленими землями, які ж до того постійно атакувалися з боку Туреччини та Кримського ханства. Але деякі бунтарі, в тому числі й релігійного кшталту, переселялись сюди самі, розуміючи, що контроль з боку влади тут є меншим, ніж в інших районах імперії. І це допомагало їм рятуватися від переслідувань на своїй батьківщині. Деякі дослідники саме в цьому вбачають причини виникнення духоборів в Україні у середині століття. Велика кількість інакомислячих та бунтарів, до того ж на козацьких землях, сприяла тому, що вільнолюбство та вільнодумство, в тому числі й релігійне, було характерною рисою місцевого населення.

Інша особливість населення південноукраїнських земель XVIII-

<sup>1</sup> Див. История євангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и документы. Сост. Головащенко С.И. Одесса, 1998. — С. 227-241.

XIX ст.ст., яка також була підґрунтям для розвитку євангельського пробудження, полягала в тому, що досить велику частину цього населення становили німецькі колоністи. Можна визначити дві хвилі переселення німецьких колоністів на південь України, причому перша хвиля мотивувалась економічними чинниками, а друга — чисто релігійними.

Перші німецькі колоністи прибули в Україну на запрошення Катерини II. 1785 р. імператриця запросила іноземних колоністів, здебільшого німців, для освоєння південних земель, які відійшли до Росії внаслідок війн з Туреччиною. Колоністам надавались значні пільги у розмірі земельного наділу (який в десятки раз переважав розмір наділу українського селянина) та в оподаткуванні. Крім того, меноніти отримали звільнення від військової служби. Серед німців-колоністів, які в цей період заселяли південні землі України, були католики, лютерани, реформати та меноніти. Такий склад переселенців визначався тим, що спонукою для переселення були в першу чергу економічні, а не релігійні причини. Хоча слід зазначити, що звільнення менонітів від військової служби було для них досить суттєвою пільгою, бо на своїй батьківщині вони часто терпіли переслідування з боку влади за відмову від військової служби.

Друга хвиля переселенців з Німеччини на південь України припадає на середину XIX ст. Вона була пов'язана з пророцтвами Юнга-Штіллінга, який визначив дату другого приходу Ісуса Христа на 1836 рік та вказав на південь Росії (Україна та Кавказ) як на місце, де християни всього світу знайдуть порятунок від майбутніх апокаліпсичних явищ. Згідно їх тлумачення, Об'явлення 12:1-6, Земля їх переселення мала бути тим місцем, де саме й відбудеться другий прихід Христа. Тому ця хвиля переселенців мала чисто релігійні причини. Основну її частину складали німецькі пієтисти-сепаратисти, послідовники Юнга-Штіллінга. Після 1836 р. вони залишились на Україні.

У середині XIX ст. в німецьких колоніях відбулося духовне пробудження, яке прибрало форму штундизму. Назва цього явища походить від німецького слова «штунде» — година. Засновником штундизму можна вважати головного діяча пієтизму Я.Шпенера (1635-1705 рр.). Суть штундизму полягала в тому, що віруючі, крім офіційного богослужіння в церкві, проводили євангельські зібрання у власних будинках. Ці домашні зібрання тривали приблизно годину — звідси й назва. Штунда



у німецьких колоніях півдня України мала два різновиди: штунда пієтистська та штунда серед менонітів.

Штунда пієтистська була поширеною серед реформатів та лютеран. Вона, як вже зазначалось, практикувала додаткові зібрання, які проте поки що не залишали свої офіційні церкви. Поширення цієї штунди пов'язане з ім'ям реформатського пастора Йоганна Бонекемпера (1796-1857), який з 1824 р. працював на євангельській ниві у німецьких колоніях півдня України. Він був представником Базельського товариства євангелічних місій, яке у 1818 р. отримало запрошення російського уряду направити своїх працівників для духовного наставництва німців-колоністів на півдні України. Як пастор він обслуговував реформатські колонії Рорбах та Вормс, а також п'ять лютеранських селищ Херсонської губернії. У цих колоніях він всіляко підтримував біблійні години, започатковані серед реформатів та лютеран ще до його приїзду. Тут він трудився до 1839 р. Приблизно через тридцять років, у 1867 р., до цих місць після подорожей Європою та Америкою повернувся син Йоганна Бонекемпера Карл, щоб продовжити справу свого батька.

Другий різновид штунди півдня України — штунда серед менонітів — був властивий саме місцевим менонітам та не зустрічався більш ніде у світі. Ця штунда пов'язана з ім'ям пієтиста-сепаратиста Едуарда Вюста (1818-1859), який 1845 р. прибув до Росії. Він був представником так званого «нового пієтизму», який робив основний наголос на «особистому переживанні оновлення серця». Основним місцем духовної праці Вюста був Молочанський менонітський округ (Таврійська губернія). Наслідком його діяльності було виникнення так званих «вюстовських гуртків», члени яких з часом виходили зі своїх офіційних церков. В цьому була особливість цієї штунди. Діяльність цих гуртків привела до того, що 1860 р. в молочанських та хортицьких менонітських колоніях деякі віруючі прийшли до висновку щодо необхідності створення нової громади, в яку б входили лише «відроджені душі». Ця громада виникла на Молочних водах у 1860 р., об'єднуючи 18 віруючих, які вийшли зі своїх офіційних громад та прийняли назву «братські меноніти». 1862 р. віруючі цієї громади вже практикували хрещення через занурення, тобто стояли вже практично на баптистських принципах. Поява «братських менонітів» викликала дуже гостру

реакцію з боку офіційного керівництва менонітів, через що віруючим довелось зазнати серйозних утисків.

До вюстовського братства також входили й жителі лютеранських колоній Старий та Новий Данциг Єлизаветградського повіту Херсонської губернії. Під час своїх зібрань вони читали твори відомого англійського проповідника Ч.Сперджена, не знаючи, що він був баптистом. Ці твори надихнули їх до прийняття хрещення по вірі. І вже у 1864 р. одинадцять жителів цих колоній прийняли водне хрещення від братських менонітів.

Таким чином, на півдні України з'являються перші баптистські громади, які складались з віруючих виключно німецького походження. Саме у цей час німецькі баптистські громади з'являються й у Волинській губернії внаслідок баптистського пробудження у Західній Європі. У Таврійській губернії досить суттєвий відсоток населення складали молокани, серед яких постійно йшов розвиток релігійної думки. Усе це готувало ґрунт для національного євангельського пробудження в Україні.

Другою передумовою євангельського пробудження було поширення Святого Письма серед російсько-українського населення. У 1805 р. було створено Британське та закордонне біблійне товариство з метою видавництва та розповсюдження Біблії різними мовами серед віруючих усіх християнських віросповідань «без усяких тлумачень, приміток та міркувань». У 1812 році представник цього товариства прибув до Петербурга з пропозицією створити Біблійне товариство в Росії. Наступного року таке товариство було створено. В його роботі брали участь представники православної та католицької церков, а також представники дозволених у Росії протестантських церков — лютерани та реформати. Президентом товариства був князь О.М.Голіцин — обер-прокурор Святішого Синоду. Олександр I також був членом товариства та брав активну участь у його роботі. Завданням товариства було розповсюдження Біблії у першу чергу слов'янською мовою (бо російського перекладу ще не існувало), а потім мовами інших народів імперії. Про переклад українською мовою тоді не йшлося через негативну національну політику російського уряду стосовно українського народу.

1816 р. вийшла повна слов'янська Біблія, яка за сім наступних років була перевидана ще п'ятнадцять разів. Окремі частини з Біблії друкувались іншими мовами народів імперії. 1822 р. вийшов російський пере-

клад Нового Заповіту, який був надрукований накладом у 25 тис. примірників. Робота над цим перекладом йшла з 1816 р. за особистим розпорядженням Олександра І. 1820 р. розпочато роботу з перекладу російською мовою Старого Заповіту. Згодом перекладено Псалтир, а у 1825 р. — П'ятикнижжя. У цей час Олександр І під тиском противників діяльності Біблійного товариства (особливо з боку православного духовенства) затримав розповсюдження перекладеного П'ятикнижжя. Після смерті Олександра І у 1826 р. товариство було закрито, а нерозповсюдженні примірники П'ятикнижжя спалені. Водночас заборонено розповсюдження російського перекладу Нового Заповіту без паралельного слов'янського тексту.

Розповсюдженням Святого Письма займалися так звані книгоноші. Особливо відзначились своєю працею книгоноші Британського та закордонного біблійного товариства, які працювали на території півдня Росії. Серед них ми можемо згадати Джона Мельвіля, англійця за походженням, який відомий був своєю працею серед православних та молокан півдня Росії, та Якова Делякова (Пашу Якуба), асирійця, місіонера пресвітеріанської церкви, який прибув до Росії з Персії у 1862 році. Він працював розповсюджувачем Біблії серед молокан (для чого він вивчив російську мову) та німців-лютеран.

Другий етап розповсюдження російського перекладу Святого Письма пов'язаний з ім'ям митрополита Московського Філарета (1782-1867 рр.), який в 1862 р. був канонізований Російською православною церквою. Під його впливом Синод православної церкви у 1856 р. знову прийняв рішення про переклад Нового Заповіту та усієї Біблії російською мовою. У 1862 р. вийшов синодальний переклад Нового Заповіту, а 1876 р. — синодальний переклад Біблії. Для розповсюдження Святого Письма серед широких верств населення у 1863 р. ентузіастами цієї справи було створено гурток для збору пожертвувань для тих, хто не міг купити Святе Письмо. 1866 р. цей гурток було перетворено у Товариство для розповсюдження Святого Письма в Росії, статут якого 1869 р. був затверджений царським урядом.

Діяльність Російського біблійного товариства сприяла зародженню ідеї про український національний переклад Біблії. У середині XIX ст. її спробував здійснити інспектор Ніжинського історико-філологічного інституту

Пилип Морачевський. У 1860-1865 роках він переклав Новий Заповіт та Псалтир. Однак Святіший Синод заборонив їх видрук.

У другій половині XIX ст. робота над українським перекладом Святого Письма переноситься в Західну Україну та в Європу. 1868 р. на сторінках львівської газети «Правда» виходить переклад Псалмів та Книги Йова, здійснений Пантелеймоном Кулішем (1819-1897). Через два роки у Відні виходить його «Святе Письмо, перша частина Біблії», до складу якого входили п'ять книг Мойсеевих та чотири Євангелія, переклад яких Куліш здійснив разом з Іваном Пулюєм. Через декілька років Куліш мав вже повний переклад Біблії українською мовою, але 1875 р. рукопис був знищений під час пожежі. За життя Куліша цей переклад був відновлений на дві третини, деякі уривки з перекладу були надруковані. Після смерті Куліша цю роботу закінчив Іван Нечуй-Левицький. Повний переклад було надруковано 1903 р. у Відні на гроші Британського біблійного товариства.

Третя передумова євангельського пробудження — реформа 1861 року. Як відомо, внаслідок цієї реформи селяни отримали особисту волю, але не отримали землі. Це призвело до того, що вони вимушені були йти найматись на заробітки. Південь України був у першу чергу сільськогосподарським регіоном, тому селяни переважно наймалися до заможних господарів. А такими господарями тоді часто були саме німці-колоністи, що мали великі та добре розвинуті господарства. До того ж німецькі колонії часто знаходились у безпосередній близькості до російсько-українських селищ.

Реформа 1861 р. пробудила дух вільнолюбства та особистої гідності. Цей дух був ще підсилений духом невдоволення наслідками реформи. Не заглиблюючись у питання, пов'язане з формуванням соціальної бази нового релігійного руху на Україні, треба зазначити, що невдоволення наслідками реформи 1861 р. ніяким чином не було пов'язане з тим, чи був селянин православним, чи він перейшов до штундизму або баптизму. Мрія про достатню для життя земельну ділянку була віковичною мрією українського землероба незалежно від його віросповідання.

У зв'язку з цим викликають інтерес події, що відбулись у м. Любомирці, одному з майбутніх осередків євангельського пробудження в Україні, після оголошення там Маніфесту 1861 р. Невдоволення умовами звільнення набуло тут гострого характеру: селяни підняли бунт, для при-

душення якого була потрібна військова сила. Наступного року бунт повторився, причому знов була необхідна військова сила для впокорення селян. Після придушення бунту «народ, як видно, затих та підкорився вимогам влади, але не затихла ворожнеча, не затихло хвилювання умів, збуджених хибними чутками про волю-волюшку».<sup>1</sup> З часом цей дух вільнолюбства знайшов свій вираз і у релігійній сфері.

Четвертою передумовою євангельського пробудження був загальний релігійний стан російсько-українського населення. Офіційною та пануючою релігією у Російській імперії було православ'я, яке, як це відзначається навіть православними дослідниками, у другій половині XIX ст. переживало кризу. Багатьма дослідниками цього періоду відзначається релігійний та моральний занепад, який не тільки панував серед простого народу, але мав своє коріння у перетворенні православ'я в самодержавну офіційну церкву, в «царську віру», як зазначав Т.Г. Шевченко.

Взагалі дослідників процесу євангельського пробудження, зокрема православних, можна поділити на дві групи: перші вважають євангельське пробудження наслідком «підступів німецької пропаганди», другі ж бачать його причини саме в занепаді офіційної православної церкви.

Але у той самий час знаходились й ті, хто не задовольнявся офіційним богослужінням, а відчував жадобу богошукання, намагаючись реалізувати її або в офіційній церкві, або за її межами. Досить часто духовний пошук, який починався в офіційній церкві, зрештою виводив людину за її огорожу, бо офіційна церква намагалась придушити кожен вияв релігійного вільнодумства, який часто супроводжувався критикою на її адресу.

Слід зазначити, що деякі дослідники історії українського євангельського руху, особливо укладачі «Історії євангельських християн-баптистів у СРСР» та С.М.Савинський, наголошують на окремій передумові євангельського пробудження, зокрема серед німців-колоністів. Але більш імовірно, що пробудження серед німецьких колоністів не мало безпосереднього впливу на виникнення російсько-українського євангельського руху. Про цей вплив можна казати вже на пізнішому етапі організаційного та віровчительного оформлення євангельсько-баптистського руху, про що йтиметься далі.

<sup>1</sup> *Недзельницький Йоанн*. Штундизм, причини появи і розбор учіння его. — СПб., 1899. — С. 30.

## Розділ IV

# РОЗВИТОК ЄВАНГЕЛЬСЬКО- БАПТИСТСЬКОГО РУХУ НА УКРАЇНСЬКІЙ ЗЕМЛІ

### 4.1. Євангельське пробудження на півдні України

Перш ніж перейти безпосередньо до розгляду історії євангельського пробудження на Україні у другій половині XIX ст., треба зробити загальний огляд релігійної ситуації у тогочасній Російській імперії, оскільки саме розуміння загальної релігійної ситуації та державної політики у релігійній сфері допомагає краще зрозуміти ті колізії, які відбувались в історії російсько-українського євангельського руху, особливо у його відносинах з державою та православною церквою.

Хоча російське законодавство декларувало віротерпимість, пануючою в імперії офіційно проголошувалась православна церква. М.Красножон дає досить яскраву картину віротерпимості по-російськи: «При широкій віротерпимості, яка дозволяла свободу релігій всім віросповіданням, єдиною істинною спасительною вірою в Росії все ж таки вважалась тільки православна. В Московській державі православна віра завжди була пануючою; послідовники усіх інших вір були лише терпимі, з тією обов'язковою умовою, щоб вони не порушували прав пануючої церкви та й не зводили у свою віру православних»<sup>1</sup>. Більш того,

<sup>1</sup> *Красножен М.* Иноверцы на Руси. Юрьев, 1900. — С. 68-69. Панування православної церкви було закріплено в законодавстві: «Найпершою та пануючою в Російській імперії вірою є Християнська Православна Кафолічна Східного сповідання» // Свод законов Российской империи. — Ч. 1. — Т. 1. — Спб., 1890. — Ст. 40

згідно з офіційною точкою зору, росіянин чи українець не міг бути кимось іншим за своїм віросповіданням, крім як православним.<sup>1</sup> Ця точка зору знаходила своє підтвердження й у російському законодавстві, яке забороняло відхід від православ'я. Існувала також досить суттєва різниця у правовому статусі так званих «іноземних сповідань», під якими розумілась релігійна приналежність іноземних колоністів, які жили у Російській імперії, та неправославного християнського населення територій, що увійшли до складу імперії, і «розкольників та сектантів», які відпали від православної церкви. Колоністи від часу заселення ними півдня України користувались, згідно з Маніфестом 1763 р., багатьма пільгами, в тому числі й в релігійній сфері, за умови не проповідувати своє віровчення серед православних. De jure розкольники також не переслідувались за «погляди їх щодо віри<sup>2</sup>», заборонялось лише «публічне виявлення ересі та розколу з боку їх послідовників<sup>3</sup>, тобто публічні прояви сповідуваного ними релігійного вчення, зведення православних у розкол або ересь<sup>4</sup>, а також приналежність до деяких сект, які визнавались за особливо шкідливі. Законодавство розділяло віровчення, які існували в імперії, на «терпимі» та «нетерпимі», подаючи вичерпний перелік кожної з цих груп. Сама належність до останніх переслідувалась законом. До 1883 року до «особливо шкідливих сект» відносились молокани та духобори. Після прийняття Закону 1883 р. (про який більш детально мова буде йти пізніше) «особливо шкідливими» вважались уже тільки секти, пов'язані з бузувірством (наприклад, скопці). Після ж 1894 р. до особливо шкідливих сект було віднесено й євангельсько-баптистське братство. Отже, заборона проповіді віровчення, якщо воно не порушує громадської безпеки і не заперечує принципу віротерпимості, була насправді переслідуванням «за погляди

<sup>1</sup> Ця точка зору співпадала й з Височайшою думкою: «...росіяни споконвіку були й будуть православними та разом з Царем та Царицею вище усього шанують та люблять рідну Православну церков» // Красножен М. Иноверцы на Руси. — С. 68.

<sup>2</sup> Ст. 45 Устава о предупреждении и пресечении преступлений.

<sup>3</sup> Ст. 59 Устава о предупреждении и пресечении преступлений.

<sup>4</sup> Ст. ст. 187,189,196 Уложения о наказаниях. Цікаво, що на початку 70-х років минулого століття товариш прокурора також роз'яснював заарештованим першим послідовникам Г.Балабана (Таращанський повіт Київської губернії), що за приналежність до секти ніхто по закону не підлягає відповідальності, а тільки за пропаганду ересі. П.Л-в. Баптизм или штунда в Киевской губернии // Киевская старина. — 1885. — Кн.3. — с.509.

щодо віри»<sup>1</sup>. Вже згадувана формула «православ'я — самодержавство — народність» на практиці вела до послідовного впровадження принципу поліцейської опіки держави над релігійним життям громадян.

Російське законодавство суворо переслідувало винних у «зведенні з православ'я» та містило цілий ряд статей проти зводників. Останні каралися відповідно до того, яким було це «зведення»: у нехристиянську віру, розкол, єресь або в одне з іноземних християнських сповідань.

У 60-х рр. XIX століття почалась деяка нормалізація відносин між державою та «розкольниками», що було викликано загальною лібералізацією суспільного життя внаслідок відомих реформ. Судова реформа 1864 року повинна була мати вплив й на правове становище старообрядців та сектантів. У тому ж 1864 р. було створено особливий тимчасовий Комітет під головуванням графа Паніна для перегляду та опрацювання законодавства стосовно старообрядства та сектантства. Царське схвалення дещо гуманних висновків Комітету повинно було стати підґрунтям подальшого прийняття законодавства з цього питання. Хоча життя й показало передчасність радісних сподівань щодо проголошення у Росії релігійної свободи, все ж таки намітилися деякі зрушення в цьому питанні: закон від 19 квітня 1874 року встановлював правила метричного оформлення шлюбів, народження та смерті розкольників, тобто держава на законодавчому рівні визнавала їх право на існування. Більш того, за Олександра II був підготовлений закон, який гарантував релігійну свободу різновірцям. Цей закон передбачалось проголосити на Великдень 1881 р. як частину Конституції. Але вбивство імператора 1 березня того року зробило це неможливим.

Євангельське пробудження другої половини XIX ст. у Російській імперії охопило чотири незалежні регіони: південь України (Херсонська, Київська та Єкатеринославська губернії), Таврійська губернія Лівобережної України, Закавказзя та Петербург. Пробудження в кожному з цих регіонів було самостійним, незалежним від інших, хоча й відбувалося практично одночасно, що свідчить, як вважають сучасні адепти баптизму, про його «провіденційну дію», незалежну від соціально-економічних обставин. Зупинимось на перших двох регіонах.

<sup>1</sup> Див. Мельгунов С. Церковь и государство в России // К вопросу о свободе совести. — М., 1907. — С. 31.



Пробудження у Херсонській губернії почалось з навернення у 1858 р. селянина Федора Онищенка в с.Основи Одеського повіту. На заробітках у німців, неподалік від Миколаєва. він зблизився з німцями-штундистами, побачивши в них тих, хто зміг би зрозуміти його. Ось як сам Ф.Онищенко описує своє навернення: «Я був раніш як свиня, скот, навіть гірше, тому що скот робить те, що йому належить. Поганий я був... Одного разу я молився... на полі, плакав та кричав: «Господи, настав мене, виправи мене!.. Хтось, я цього не бачив, нібито зняв з мене одяг, й мені зробилось так легко, став я вільним й впізнав Бога...»<sup>1</sup>

Після повернення до рідної оселі він не став публічно проповідувати свої погляди, а лише поділився ними зі своїм сусідом Михайлом Ратушним (1830–1915 рр.), який навчався у нього грамоті та шевському ремеслу. Разом з Ратушним Онищенко читав Біблію та вів бесіди на релігійні теми. 1860 р. Михайло сам пережив навернення. Заслуга Онищенка полягає не в тому, що він став видатним проповідником Євангельської звістки, а в тому, що переживши навернення, він розповів про це своєму сусідові. Федор Онищенко увійшов в історію євангельського пробудження другої половини ХІХ ст. в Україні як його піонер, але саме М.Ратушному була призначена велика роль в поширенні євангельського пробудження та в його організаційному оформленні.

Саме навернення Ратушного дало поштовх євангельському пробудженню. Внаслідок його проповіді в с. Основи у 1861-1862 рр. виникає громада, яка через схожість своєї релігійної практики з практикою німців-штундистів одержує назву «української штунди». Цікаво, що М.Ратушний, за свідченням К.М.Станюковича<sup>2</sup>, був у той час сільським старостою та використовував своє становище для проповіді Євангелія. Розриву з православ'ям спочатку не було, новонавернені не залишали православної церкви, хоча, окрім офіційної служби у церкві, збиралися по хатах, читали релігійну літературу, обговорювали зміст прочитаного, молились та співали релігійні пісні. Головним чином пісні співалися зі збірника «Приношення православним християнам», який був надрукований у Санкт-Петербурзі 1864 р. та містив 97 німецьких

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — М., 1989. — С. 57.

<sup>2</sup> Див.: Братский вестник. — 1947. — № 5. — С. 51.

релігійних пісень, перекладених російською мовою. Часто громаду відвідували німці-штундисти з сусідньої колонії Рорбах, які допомагали українцям правильно зрозуміти Святе Письмо. Беручи до уваги обвинувачення німців у тому, що саме вони спричинили виникнення українських євангельських віруючих, слід зазначити, що німецькі пастори виступали за те, щоб українські віруючі залишались у православної церкві, справедливо побоюючись, що якщо останні залишать офіційну церкву, то в цьому звинуватять саме їх.

Неможливо серйозно говорити про безпосередній вплив німців на пробудження серед російсько-українського населення півдня України, тому що за весь час їх знаходження там (з 1785 р.) ніхто з українців чи росіян не став ані лютеранином, ані реформатом, ані менонітом. Тим більше, що німецькі віруючі не нав'язували своїх релігійних переконань своїм сусідам, будучи законослухняними та побоюючись покарання, яке передбачалось законом. Говорячи про вплив німецьких колоністів на виникнення євангельського пробудження на півдні Росії у другій половині XIX ст., доречно процитувати ректора Казанської духовної академії єпископа Алексія: «Можна... погодитись з тим, що у житті російського народу було щось таке, що створило сприятливий ґрунт для розповсюдження у його середовищі сектантських світоглядів... Можна з впевненістю сказати, що якщо б замість німецьких місіонерів необаптизму з проповіддю Євангелія виступили православні місіонери, то при тих же самих умовах народного життя, виник би релігійний рух, сприятливий для православної церкви...»<sup>1</sup>

1865 р. громада в с.Основі налічувала 20 чоловік, а в 1867 р. — 35 родин (враховуючи жителів сусідніх селищ Ряснополя та Ігнатівки). У 1870 році вона складалась з 219 членів. Керував громадою Михайло Ратушний, якому допомагав його брат. Окрім братів Ратушних, провідну роль у громаді відігравали Герасим Балабан, який у 1865 р. переселився до с.Ігнатівки з Київської губернії, та Олександр Капустян.

Незалежно від пробудження в с.Основі, євангельське пробудження у той же самий час охопило селища Карловку та Любомирку сусіднього Єлизаветградського повіту тієї ж Херсонської губернії. Слід зазначити, що з 1859 р. пробудження відбувалось у сусідніх з ними німецьких ко-

<sup>1</sup> Цит. за: Братский вестник. — 1984. — № 6. — С. 45.

лоніях Старий та Новий Данциг, куди українські селяни ходили на заробітки. 1862 р. на вернення пережили селяни з Карловки Трифон Хлестун та Федір Голумбовський, а згодом, 1866 р., Юхим Цимбал. 1867 р. у Карловці вже склалася євангельська громада, члени якої відразу ж вийшли з православної церкви.

Пробудження у с.Любомирці пов'язане з ім'ям Івана Григоровича Рябошапки (1832-1900), який народився 1832 р. (згідно з іншими архівними даними, приблизно 1846 р.)<sup>1</sup> і був кріпаком поміщика Шебеко. Спочатку він був вівчарем у свого пана, а потім деякий час служив кучером місцевого священика Промислова, який дотримувався досить вільних поглядів та рекомендував йому читати Євангелію. З 1859 року він працює мірошником на Любомирському млині. Через це Рябошапка часто у своїх справах бував у німецькій колонії Старий Данциг, де на нього вплинув Мартін Гюбнер, який також був мірошником. Саме бажання вивчати Слово Боже спонукало його опанувати грамоту. Після того, як сам Рябошапка пережив на вернення, завдяки його проповіді у Любомирці на початку 60-х рр. (приблизно 1864 р.)<sup>2</sup> виникла група з 10 родин. 1867 р. ця група складалась з 30 чоловік. Того ж 1867 р. І.Рябошапка відвідав с.Основу для знайомства з життям віруючих. Як і в Основі, у Любомирці спочатку не було розриву з православ'ям. У 1865-1866 р. місцевий священик доповідав: «Ікони знаходяться у кожній хаті у пристойному вигляді. Запідозрені ходять до церкви у неділю та у святкові дні.»<sup>3</sup> Ще 1868 р. Рябошапка сповідувався та причащався у православної церкви. 1869 р. місцевий священик доповідав архієпископу Дмитрію, що Рябошапка публічно хрестить дорослих у ріці, ховає, вінчає по хатах, причащає, а сектанти повиносили зі своїх хат ікони. А 1873 р. місцевий священик докладав: «Після ретельного дослідження в селі Любомирці, в якому нараховується сто п'ятдесят хат, тільки три родини можна рахувати дійсно православними»<sup>4</sup> Членами євангельської громади у той час було сорок п'ять родин. Євангельське пробудження у Херсонській губернії, незалежно від пробудження в Основі, Карловці та Лю-

<sup>1</sup> Див.: *Еп. Алексій*. Матеріали для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX-го столетия. — Б.м., б.г. — № 236. — С. 330-331.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Див. История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. 61.

<sup>4</sup> Там само. — С. 68.

бомирці, розпочалось одночасно в Ананіївському повіті на хуторі Миколаївському. Воно пов'язане з ім'ям Адама Войсарівського — дрібного шляхтича. Цікаво, що тут пробудження отримало розвиток не в православному, а переважно в католицькому середовищі, серед представників дрібного дворянства та міщанства, здебільшого польського походження. За свідченням Г.Балабана, пробудження у цій місцевості почалось навіть раніш, ніж в Основі, десь приблизно 1856 р.<sup>1</sup> Цікаво, що при цій громаді діяла спеціальна школа, яку провадив відпускний солдат Лев Попов. Хоча є свідчення про те, що у 1867 році в цьому повіті було вже майже 200 євангельських віруючих,<sup>2</sup> але про подальшу долю цієї групи нічого не відомо.

Перше зафіксоване зіткнення південноукраїнського євангельського руху з державною владою відбулось у березні 1866 р., коли херсонським губернатором було одержано донесення мирового посередника з Одеського повіту про секту «штундистів», що з'явилась у с.Основі. Внаслідок перевірки цього донесення одеський справник у лютому 1867 р. доповідав губернатору, що секта дійсно існує, її характер якої зводиться до розколу, подібного до реформатського (штундизму). В зв'язку з тим, що це було нове явище, а також ще не було повного розриву з православною церквою, даний рух було віднесено до різновидів старообрядницького розколу. Це в свою чергу означало, що до його послідовників повинні були застосовуватись законодавчі норми, які безпосередньо відносились до старообрядців. Як вже зазначалось, у цей час намітилось деяке послаблення утисків розкольників, що привело до того, що потепління в релігійній сфері сприятливо відбилося й на євангельському русі, дозволило йому зміцнитися та організаційно сформуватися в євангельсько-баптистське братство. Говорячи про це, єпископ Алексій з гіркотою відзначає: «На самому початку... світською адміністрацією була зроблена одна велика помилка, яка надовго встановила хибний погляд представників світської адміністрації на цю секту, як таку, яка не може вважатися шкідливою в релігійно-моральному відношенні та небезпечною в політичному. Баптизм світською адміністрацією було

<sup>1</sup> Див.: *История евангельских христиан-баптистов в СССР*. — С. 59; *Жабко-Потапович Л. Христове світло в Україні*. — Чикаго, 1991. — С. 120.

<sup>2</sup> Див.: *Л.Жабко-Потапович. Христове світло в Україні*. — С. 119.

підведено під одну сектантську групу з розколом-старообрядництвом, а тому до послідовників його застосовувались законні заходи, що були встановлені для розкольників-старообрядців.<sup>1</sup>»

У тому ж 1867 р. генерал-губернатором П.Є.Коцебу була отримана від місцевого землевласника Значко-Яворського записка «Про товариство штундистів на півдні Росії», в якій стверджувалось, що дана секта має більш політико-економічний, ніж релігійний характер.

Евангельські віруючі бачили у вищій державній владі свого захисника. Це було викликано більш лояльним ставленням до них саме з боку цієї влади, ніж з боку місцевої. 8 червня 1868 року М.Ратушний, Г.Балабан та І.Осадчий подають прохання на ім'я Новоросійського та Бессарабського генерал-губернатора, в якому просять його захисту від переслідувань з боку місцевого духовенства та світської влади. Також у цьому проханні віруючі заявляли про те, що у випадку відмови генерал-губернатора захистити їх, вони будуть шукати захисту у вищій державної влади, навіть у Государя Імператора. Відомо, що Ратушний та Рябошапка їздили від імені своїх громад до Петербурга, але нічого там не добились. Але ця невдача не збентежила їх, і в подальшому Рябошапка та Балабан подавали до царя прохання дозволити їм проводити молитовні зібрання.

В деяких випадках розпочаті місцевою поліцейською владою справи щодо евангельських віруючих припинялись судовою інстанцією, чому сприяло те, що остаточний розрив цих віруючих з православною церквою ще не відбувся.

Переслідування евангельських віруючих відбувалось переважно на місцевому рівні. Це переслідування відбувалось не лише шляхом законного або ж беззаконного застосування адміністративних заходів по відношенню до віруючих з боку місцевої світської влади різного рівня, не тільки в утисках новонавернених з боку духовної влади, але й в народному самосуді, який часто набував форми найжорстокіших катувань віруючих з боку їх же односельців. Потрібно лише відзначити, що саме поняття «самосуд», тобто самоуправство або свавільна розправа, навряд чи буде доречним у цьому випадку, оскільки більшість цих роз-

<sup>1</sup> *Еп. Алексий (Дородницын)*. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX-го столетия. — Казань, 1909. — С. 468.

прав здійснювалась або при безпосередньому керівництві чи мовчазному схваленні та невтручанні з боку місцевої світської та духовної влади. Багато випадків безчинств натовпу над євангельськими віруючими було наслідком цілеспрямованого підбурювання з боку зацікавлених осіб. Однак слід зазначити й таке, що іноді державна влада рішуче клала край подібним свавільним діям, реагувала на випадки перебільшення влади з боку місцевих посадових осіб у переслідуванні ними віруючих, які відходили від православ'я. Цікаво, що державна влада сама в таких випадках проявляла ініціативу, оскільки євангельські віруючі самі ніколи не подавали скарги до суду, а зверталися лише з проханням про захист на ім'я губернатора. Але при цьому можна зазначити, що подібні рішення вищої державної влади були викликані саме турботою щодо підтримку встановленого порядку, а не турботою про права євангельських віруючих, оскільки державна влада, в силу встановленого порядку, мала захищати інтереси православної церкви. Також слід зазначити, що деякі ревнителі православ'я вважали подібні рішення недопустимими, вбачаючи в них відхід від захисту інтересів православ'я. Так, херсонський губернатор писав міністру внутрішніх справ у 1870 р., що рішення Сенату провести слідство щодо фактів переслідування миролюбивих селян — євангельських віруючих «може мати самий згубний вплив для інтересів православ'я, навіваючи належним до секти переконання, що вища влада надає їм особливе покровительство»<sup>1</sup>. Досить часто селянські сходи приймали рішення про висилку активних членів євангельських громад (у цьому випадку підлегла висилці людина повинна була протягом доби зібрати увесь свій скарб, або залишити його, покласти його на візок, якщо такий був, або просто на себе, та з усією родиною направитися до місця, визначеного в рішенні сходу). Іншим покаранням була віддача віруючих у солдати. Місцева сільська влада за рішенням сільських сходів позбавляла віруючих землі, худоби та сільськогосподарського реманенту, забороняла брати воду, ходити на роботу, на торг, навіть просто ходити тією чи іншою вулицею. Крім того, місцеві чини поліції відмовляли віруючим у видачі їм паспортів, що позбавляло їх можливості залишити межі населеного пункту.

<sup>1</sup> *Еп. Алексій*. Матеріали для історії релігійного руху на юге Росії во второй половине XIX в. — Б.м., б.г. — № 84. — С. 97-99.

Церковна влада також брала активну участь у придушенні нового релігійного руху. Крім чисто церковно-духовних заходів, організовувалося систематичне підбурювання православних селян проти їх односельців, які відійшли від православ'я. Коли цього було недостатньо, щоб зупинити новий релігійний рух, православна церква виступала за необхідність застосування до євангельських віруючих заходів адміністративного примусу та усіяко намагалась активізувати «анти-сектантські дії» світської влади, навіть критикуючи її за недостатню, на погляд православних ієрархів, рішучість у цьому. Проте досить часто звернення православних ієрархів до представників світської влади з вимогами рішучих дій проти євангельських віруючих ігнорувались світською владою, що можна пояснити поширенням у той час серед інтелігенції ліберальних ідей та досить скептичного ставлення до православ'я. Багато представників світської влади вважали, що боротися з новим релігійним рухом слід передусім духовними засобами: піднесенням авторитету православної церкви, розвитком релігійної освіти селян, активізацією проповідницької діяльності священників. Частина владних структур розуміла, що адміністративне переслідування сектантів не тільки не знищить їх, але й приведе до зворотних наслідків, про що свідчить увесь історичний досвід поширення релігійних рухів. Тому Херсонський губернатор у березні 1870 р. докладав Міністру внутрішніх справ, що найкращою формою боротьби з поширенням штунди було б призначення таких священників у місця знаходження осередків штундизму, які б мали вплив на своїх прихожан та могли шляхом переконання укріпити їх в істинній вірі.

У зв'язку з цим необхідно відзначити таку тенденцію: наявність до певної міри протистояння адміністративної влади, схильної до репресивних заходів відносно віруючих, та судової влади, яка послідовно захищала існуючий законопорядок і таким чином захищала права віруючих. Адміністративна влада вживала заходи, спрямовані, якщо не на повне знищення євангельського руху, то принаймні на недопущення його подальшого поширення. Так, у жовтні 1868 р. справник Одеського повіту доповідав Херсонському губернському правлінню, що «в теперішній час внаслідок здійснених мною заходів, зібрань з метою читання та тлумачення Євангелія не буває, а за Ратушним встановлено су-

ворий поліцейський нагляд.<sup>1</sup>» За розпорядженням генерал-губернатора поліцейським чинам наказувалось брати з керівників громад віруючих підписку про непроведення богослужінь під загрозою адміністративного покарання. Зрозуміло, що ніякі підписки та покарання, які погрожували у випадку їх порушення, не могли примусити віруючих відмовитись від молитовних зібрань та від поклоніння Богові так, як вони вважали правильним. Адже йшлося не про навмисне порушення віруючими державного порядку. Проблема полягала в тому (й не тільки у цей період), що сам цей порядок вступав у протиріччя з релігійним сумлінням новонавернених, що й програмувало подібні «порушення», за які віруючі несли відповідальність по всій суворості закону. Підтвердженням тому служить донесення справника Одеського повіту Херсонському губернатору від 11 лютого 1873 р., в якому, зокрема, говориться: «На мою вимогу щодо припинення зібрань, селяни ці (*євангеліські віруючі. Ю.Р.*) відповіли, що вони не можуть виконати цю вимогу, бо вона не згідна з правилами їх братства... Згідно з цими правилами штундисти повинні коритися владі лише у такому випадку, коли її вимоги не суперечать заповідям «Царя Царів», згідно з вченням Якого належить нібито збиратися на моління... Внаслідок моєї заяви цим селянам, що їх чекає за непокору владі покарання, вони відповіли, що вони вже заплатили більш ніж 800 крб. штрафу за зібрання та готові ще заплатити у 10 разів більше, але збиратись все ж таки будуть, не зважаючи ні на які переслідування.<sup>2</sup>»

Правозастосувальна каральна практика великою мірою залежала від ставлення конкретних посадових осіб до євангеліських віруючих. Так, прокурор Одеської судової палати Євреїнов прямо заявляв, що поки він буде прокурором, жодна справа про штундистів не дійде до суду. Незважаючи на те, що генерал-губернатор Новоросійський та Бессарабський Павло Євстафович Коцебу згідно зі своєю посадою повинен був захищати інтереси православної церкви, все ж таки він багато зробив для захисту баптистів та євангеліських віруючих (як німецьких, так й

<sup>1</sup> *Еп.Алексій*. Матеріали для історії..., № 54. — С. 69.

<sup>2</sup> Там само. — № 156. — С. 173-174. Тут ми вже бачимо й основну формулу відношення євангеліських християн-баптистів до державної влади: покора їй настільки, наскільки її вимоги не суперечать заповідям Ісуса Христа, що прямо впливає з Дії. 5.29.



російсько-українських) від незаконних утисків. Така його позиція викликала невдоволення з боку місцевих землевласників, які вбачали в штундизмі не стільки релігійне, скільки політико-економічне вчення. Цей генерал-губернатор навіть звинувачувався ними у приналежності до штундистів. Залишення ним посади викликало деякий смуток серед штундистів, бо в його особі вони мали досить велику підтримку.

Зі свого боку євангельські віруючі у цей період неодноразово здійснювали спроби легалізувати своє становище, отримати від державної влади право на богослужіння і, таким чином, оборонити себе від нападів з боку світської та церковної влади. Так, 1873 р. Ратушний мав намір просити дозволу на спорядження молитовного будинку. Рябошапка 1870 р. звертався до генерал-губернатора з проханням дозволити йому та його послідовникам виселитися кудись до степу, створити там товариство та організувати школу. Внаслідок неодноразових прохань з боку Рябошапки генерал-губернатор мав листування з Кавказським намісником про можливе переселення українських євангельських віруючих на Кавказ. Але намісник не погодився з цим, не бажаючи збільшувати й без того велике число сектантів на Кавказі. Взагалі слід зазначити, що у цей початковий період євангельського руху саме Рябошапка вів широку діяльність з метою легалізації цього руху. У 1872-1873 рр. він виїздив до Петербурга, щоб здійснити цей задум. Православні автори відмічали, що він «завжди брав на себе роль заступника перед урядом, щоб добитися визнання штундизму сектою, дозволеною у Росії.<sup>1</sup>»

Прохання євангельських віруючих, звичайно, не задовольнялися, що вело до того, що вони вимушені були самовільно облаштовувати приміщення для своїх богослужінь, що знов таки вело до їх переслідування з боку влади, до закриття відповідних приміщень та до конфіскації майна, що знаходилось у них. При цьому завзяття поліцейської влади заходило так далеко, що конфісковувалась не лише безпосередньо євангельська література, не тільки книги Св. Писання, але й твори православних авторів. Поліцейська влада вважала за необхідне взагалі заборонити євангельський рух. 1874 р. справник Єлисаветградського повіту пропонував Херсонському губернатору: «Слід бу-

<sup>1</sup> *Недзельницький Йоанн*. Штундизм, причини появления и разбор учения его. — СПб., 1899. — С. 234.

ло б товариства осіб православного сповідання, які створили братство анабаптистів, заборонити заздалегідь опублікованим положенням Комітету Міністрів...<sup>1</sup>»

Становище євангельських віруючих погіршувалось ще й тим, що вони не мали можливості легалізувати сам факт шлюбу, народження своїх дітей та смерті членів своїх громад. Ця проблема була пов'язана з тим, що в силу свого російсько-українського походження вони вважались православними, а запис актів громадського стану православних покладався на православну церкву.<sup>2</sup> Якщо ж вони поривали з цією церквою, то вони втрачали й можливість легалізації вищезгаданих актів. Більше того, про їх шлюби та поховання поліція складала акти, на підставі яких духовна консисторія порушувала справи про їх переслідування. Про шлюби євангельських віруючих православні священники сповіщали у церкві за місцем проживання віруючих, оголошуючи ці шлюби незаконними, а дітей, які народяться від такого шлюбу заздалегідь вважали незаконно народженими. Батьків, які дали згоду на такий шлюб, також відлучали від православної Церкви та від будь-якого спілкування з православними. Крім усього іншого, визнання дітей незаконно народженими позбавляло їх права спадкування у випадку смерті батьків. Проблемою було навіть поховання віруючих, яких місцеві священники не дозволяли ховати на православних цвинтарях. Віруючі довго просили про видачу їм «казенної» книги для запису до неї даних про народження, шлюби та смерть, тобто просили поширити на них правила про метричні книги для розкольників від 19 квітня 1874 року, згідно з якими шлюби розкольників, внесені в ці метричні книги, вважались законними. Однак це прохання залишилось незадоволеним, хоча в деяких місцях після виходу Закону 1874 р. штундистам видавалися бланки для метричних записів разом з копією вказаного акту. Це навіть спонукало віруючих зробити наступний висновок: якщо нам дозволено обряди, значить дозволено й зібрання. Але в цілому Закон 1874 р. стосувався лише безпосередньо розкольників та, як зазначає В.І.Ясевич-Бородаєвська, «до нових течій

<sup>1</sup> *Еп. Алексий. Материали для истории..*, № 182. — С. 211-213.

<sup>2</sup> У звіті обер-прокурора Святейшого Синоду за 1886 рік говорилося: «...віросповідна належність православних визначається за допомогою виписок з православних метричних книг... бо закон російської держави не визнає відпадінь від православ'я.» // *Арсеєв К.К. Свобода совести и веротерпимость.* — СПб., 1905. — С. 19.

у житті... залишився глухим»<sup>2</sup>. Невизнання законними шлюбів сектантів та визнання їх дітей незаконно народженими вело до явища, яке не мало собі аналогів в історії інших країн: п'ятнадцять мільйонів чоловік (мова у цьому випадку йде не тільки про євангельських віруючих, а взагалі про всіх сектантів в Росії) вважались незаконно народженими та такими, що живуть у перелюбі. Іноді віруючі заводили метричні книги самостійно (с.Основа Одеського повіту).

## 4.2. Євангельське пробудження у Київській і Єкатеринославській губерніях

Євангельське пробудження у Київській губернії почалось у 1868-1869 рр. у с.Плоському Таращанського повіту і пов'язане з іменами братів Цибульських та Йосипа Тишкевича. Яків Цибульський деякий час жив в Одесі у купця Карла Шутца, через якого з Румунії до Росії переправлялися брошури духовного змісту. Після його повернення до рідного селища у хаті його брата Павла стали відбуватися євангельські зібрання. Як і у Карловці, віруючі відразу ж заявили про свою відмову від обрядності та установлень православної церкви. Звісна річ, що така заява не могла не призвести до переслідування віруючих, яке навіть на деякий час призупинило проповідь Євангелії у цій місцевості.

Але через два роки у с.Чаплинці того ж Таращанського повіту повертається висланий з Херсонської губернії за проповідь Євангелія на постійне місце проживання Герасим Балабан. Повернувшись додому, він зблизився з волосним писарем Іваном Лясоцьким, який до того ж був другом місцевого священика і активним парафіянином православної церкви. У відповідь на розпочату Балабаном євангельську проповідь у Чаплинці місцевий священик запросив його на співбесіди, на які також почав ходити і Іван Лясоцький. Спостерігаючи, як Балабан відповідає на запитання священика на підставі Біблії, Лясоцький прий-

<sup>1</sup> Ясевич-Бородаевская В.И. Борьба за веру. — СПб., 1912. — С. 29-30.

шов до висновку щодо правильності вчення, яке сповідував Балабан. Поступово у Таращанському повіті виникла євангельська громада. 1872 р. декого з віруючих було заарештовано, причому Яків Білий та Йосип Тишкевич з в'язниці додому не повернулись. Вони стали першими жертвами переслідувань за Слово Боже на Україні. Під час судового процесу над послідовниками нового релігійного вчення знову, як і для віруючих Херсонської губернії, позитивне значення мав факт новизни євангельського руху та відсутність спеціального законодавства відносно його. Це спричиняло деяку невизначеність в діях державних органів. Викликає інтерес оцінка цього судового процесу П.Г.Лебединцевим: «У найвищій мірі цікаво та важливо, як віднісся суд до цього нового явища у народному житті... Рішення суду мало великий вплив на подальшу долю секти, що зароджувалася... Баптистська секта, з послідовниками якої суду доводилось зараз мати справу, не була передбачена ніякими статтями закону; вона з'являлась вперше... Згідно з тими уривчастими та неясними даними, які давались сільським протоколом або судовим слідством, наприклад, читання Євангелія або зібрання для молитви та співу духовних віршів, потрібно було визначити нову ересь, шукати в її виявленні склад злочину... Суд, наскільки можна судити по його рішенню, йшов навпомацки... й в кінці кінців був схильним не надавати новоявленому явищу серйозного значення, як з боку його злочинності або шкоди для церкви та суспільства.<sup>1</sup>» Результатом суду було звільнення переважної частини заарештованих віруючих.

У Херсонській губернії спостерігалась активна участь православної церкви у переслідуванні євангельських віруючих та досить стримана позиція світської влади у цьому питанні. Аналогічна ситуація мала місце й в Київській губернії. Митрополит Київський Арсеній вимагав від світської влади заслання вожаків євангельського руху у віддалені райони імперії, на що йому міністром внутрішніх справ було заявлено, що протидією поширенню ересі може служити лише невсипне пастирське піклування духовних осіб про свою паству, турбота про її освіту словом євангельської істини та повсякчасна готовність роз'яснити релігійні омани. Міністр внутрішніх справ розумів, що заслання актив-

---

<sup>1</sup> П.Л-в. Баптизм или штунда в Киевской губернии // Киевская старина. — 1885. — № 3.— С. 501-502.

них проповідників спричинить тільки поширення євангельського вчення в районах їх заслання, як це і відбулось у випадку з Балабаном, висланим з Херсонської до Київської губернії. Однак, як зазначає О.Д.Ушинський, сільські священики переважно не були готові до того, щоб обміркувати зі своїми прихожанами нове вчення та довести його невідповідність Слову Божому<sup>1</sup>. Ушинський також зазначає те, що поліцейські заходи, яких вимагали священики від світської влади по відношенню до різновірців у силу своєї неспроможності боротися з ересями духовним шляхом, не тільки не досягали своєї мети, але й призводили до ще більшої недовіри та ворожнечі до священиків з боку різновірців. Це було логічним наслідком панівного в той час ставлення православної церкви в особі її ієрархів до інакше мислячих. Сам митрополит Арсеній наполягав поселити усіх сектантів в одному місці, щоб вони не мали права виїжджати, а також спілкуватися з православними, торгувати та таке інше. Митрополит Арсеній вважав необхідним помістити усіх керівників сектантів навечно у монастирі, а також забронити сектантам купувати або орендувати землю, лісні ділянки, володіти млинами, заводами та заїжджими дворами, бо ці місця могли служити розсадниками секти.

Дійсно, на перших порах у Київській губернії активних проповідників Євангелія засилали до монастирів. Однак самі монастирі вважали поселення у них сектантів непосильним тягарем, бо знаходження сектантів у монастирі спричинялось до того, що не монастирська братія наvertsала їх до православ'я, на що розраховували ініціатори цього заходу, а навпаки — євангельські проповідники активно проповідували своє вчення ченцям. Тому деякі монастирі просто відмовлялись брати до себе сектантів на «перевиховання», побоюючись перевиховання самої братії.

Місцева ж адміністративна влада досить часто йшла на поведУ церковної влади. Саме на цьому рівні яскраво проявилася уся неприваблива картина зрощування церковної та світської влади у Російській імперії.

Все ж таки слід зазначити, що у цей період віруючі користувались відносно свободою (порівняно з іншими періодами). Так, І.Лясоцький

<sup>1</sup> Ушинский А.Д. О причинах появления рационалистических учений штунды. — К., 1884. — С. 63.

згадує, що «зібрання було вільне та відкрите посеред дня. Ніхто не переслідував, тільки був відряджений один городовий для присутності на зібранні, бо духовенство зараховувало нас перед урядом до соціалістів.<sup>1</sup>»

У деяких випадках віруючі самі провокували владу до прийняття проти них репресивних дій. Це було пов'язано з занадто емоційними демонстративними діями, які виражали їх розрив з минулою релігійною приналежністю: ображенням православної церкви та священників, виношенням ікон з хат, а іноді навіть глумлінням над ними та їх знищенням. Це відбувалося 70-х рр. XIX ст., а після того про подібне не було чути. Гадаємо, що у цьому зіграла роль емоційність нашого народу, його рівень виховання та освіти, а також притаманні усім новим рухам, в тому числі й релігійним, екзальтація та експресивність.

Характеризуючи положення справ на 1878 рік, Г.Ємельянов відзначає: «... у теперішній час штундисти збираються та звершують свої обряди вільно, принаймні без заборони з боку вищої влади, хоча занадто ревні пропагандисти штундистського вчення... не перестають зазнавати законного переслідування.<sup>2</sup>» Але хочемо також тут навести й іншу цитату, яка розвиває ілюзію благоденства: «А втім відносно придушення її (секти), через саму новину справи, не було ще придумано визначених та рішучих заходів. Зносини влади тільки ще починались.<sup>3</sup>»

1875 р. євангельський рух започаткувався у Єкатеринославській губернії, а саме у селищах Криничеватій та Олександрo-Софіївці. Пробудження у цій губернії почалось з навернення молодого батрака з с.Софіївка Петра Лисенка, який працював у менонітському селищі Фріденсфельд. Його спостереження за життям менонітів, які вже практично були баптистами, змусили його задуматися, придбати Євангелію та читати її. 1870 р. він пережив навернення. Він звернувся до менонітів з проханням про хрещення, але вони відмовили йому у цьому на тій підставі, що не мають права хрестити православних. Тільки через п'ять років бажання Лисенка було реалізовано. Після цього його вигнав з хати рідний батько, але меноніти допомогли йому побудувати нову хату там

<sup>1</sup> Столетие евангельских христиан-баптистов 1867-1967. — Ашфорд, 1967. Из записок ссыльного. — С. 3.

<sup>2</sup> Емельянов Г. Рационализм на юге России // Отечественные Записки. — 1878. — № 5. — С. 228.

<sup>3</sup> П.Л-в. Баптизм или штунда в Киевской губернии. — С. 494.

же у Софіївці. Там він почав проповідувати, а потім відвідувати з проповіддю й сусіднє селище Криничевату. 1876 р. відбулось перше хрещення віруючих, що навернулись через проповідь Лисенка. Того ж року Лисенко, Гошко та Бажанов були засуджені на один рік позбавлення волі за «зведення в секту». Але після повернення вони продовжували проповідувати. Серед перших українських баптистів Єкатеринославської губернії треба назвати Андрія та Івана Хомутенків, Є.Шевченка, П.Перепяткіна, який мешкав у с.Вознесеновці (на території нинішнього Запоріжжя), а також Митрофана Дупленка, який пізніше став пресвітером російсько-української баптистської громади с.Кічкас. Діаконом цієї громади був Андрій Чорний з м.Олександрівська. Невдовзі проповідь Євангелії охопила усю губернію. Нові громади час від часу відвідували М.Радушний та І.Рябошاپка, а також деякі інші відомі проповідники (наприклад, А.Стоялов з Нововасилівці). Звідси проповідь почала поширюватися й у Донецькому басейні.

## 4. 3. Євангельське пробудження у Таврійській губернії

Особливістю євангельського пробудження у Таврійській губернії було те, що воно тут відбувалося не серед православних, як у Херсонській, Київській та Єкатеринославській губерніях, а серед молокан. Треба відзначити роль книгоноші Британського та закордонного біблійного товариства Якова Делякова у підготовці цього пробудження. Яков Деляков походив з Персії, був пресвітеріанином, сповідував відродження через покаєння, виправдання через віру, але був прибічником хрещення дітей. У 1865-1866 рр. він проповідував серед молокан першого донського толку (саламатинців) у селищах Нововасилівці та Астраханці Бердянського повіту Таврійської губернії. Внаслідок цієї проповіді навернення пережили брати Захарови, один з яких, Зіновій Захаров, став у 1867 році керівником новомолочан-євангельських християн або «захаровців», яких також називають молоканами другого донського толку. Віровчення їх було подібним до віровчення баптистів з тією лише

різницею, що захаровці вважали за можливе хрещення не тільки дорослих, але й дітей віруючих батьків, а також сповідували обмивання ніг.

З другої половини 70-х років тут починають проповідувати російські баптистські проповідники з Закавказзя. Так, 1877 р. тут проповідує Олександр Сторожев. Цього ж року навернення пережив син пресвітера молокан Нововасилівки Олексій Стоялов, а 1878 р. до баптистів приєднався й сам пресвітер — Андрій Стоялов, який і став пресвітером місцевої баптистської громади. Ось як він сам пояснював причину свого переходу до баптистів: «Оскільки я займав посаду пресвітера громади молокан донського толку, мені неодноразово доводилося причащати дітей, які несвідомо вивергали з рота дари, що були їм піднесені. Ця обставина змусила мене взяти під сумнів доцільність причастя дітей. І, нарешті, слова апостола Павла: «Нехай же людина випробує себе, і так нехай хліб їсть і з чаші хай п'є» остаточно укріпили мене в переконанні, що такі установлення Господні, як святе хрещення, так і свята Вечеря, призначені не для несвідомих немовлят, але для свідомих віруючих, як вчать баптисти».<sup>1</sup>

Розуміючи необхідність об'єднання для спільної проповіді Євангелії, баптисти та захаровці намагались шляхом дискусій усунути існуючі між ними розбіжності. Так, 1882 р. така дискусія відбулася в с.Нововасилівці. Позицію баптистів представляв Андрій Стоялов, а захаровців — сам З.Д.Захаров. Дискусія продовжувалась з ранку до 3-ї години ночі, але сторони так й не прийшли до згоди. З часом все ж таки майже всі євангельські християни-захаровці приєдналися до баптистів.

Слід зазначити, що у Таврійській губернії були й навернені «штундистського» типу. Переважно це були селяни, які працювали у сусідніх німецьких колоніях. Подібна група віруючих виникла 1862 р. в с.Острікові Бердянського повіту. Серед цих віруючих слід відзначити Дем'яна Васецького, Федора Васецького, Тимофія Акименко та інших. Вони проповідували не тільки у своїму селі, але й у сусідніх. Зв'язок з цією групою підтримував новоменоніт Гергард Вілер. 1863 р. Вілер хрестив у Дніпрі селянина Матвія Сербушенка, який працював серед новоменонітів, а 1864 р. Андрія Педасенка, міщанина з Харкова, який працював в Олександрівську у шевця-новоменоніта.

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. 71-72.



Цей історичний екскурс хочеться закінчити словами єпископа Олексія: «Якщо південноросійська штунда явище самобутнє, яке походить з глибин народного духу, і є продуктом самостійної його творчості, то боротьба з нею здається справою у вищій мірі серйозною та важкою. Якщо ж це явище випадкове, що привнесене в народ ззовні, то й боротьба з ним значно полегшується, бо повинна зосередитися на усуненні тих зовнішніх елементів, які мають шкідливий вплив на релігійно-моральне життя російського народу».<sup>1</sup>

#### 4.4. Перехід до баптизму

1867 р. у Карловці та Любомирці вже були російсько-українські громади баптистського напрямку, хоча ніхто з віруючих ще не був похрещений по вірі. Самотійно дійшовши до баптистських поглядів, українські віруючі почали обмірковувати, як і через кого їм прийняти хрещення. У сусідню колонію Старий Данциг час від часу для звершення хрещення німецьких віруючих приїжджав керівник громади «братських менонітів» з Хортиці Абрам Унгер. В один з його приїздів 11 червня 1869 р. ним був похрещений Юхим Цимбал. Поодинокі хрещення українських віруючих дійсно мали місце до 1869 року (Матвій Сербушенко (1863 р.), Андрій Педасенко (1864 р.), Яков Сарана (1865 р.) та інші, але вони не мали якогось послідовного наслідування. Хоча це були визначні події, все ж таки вони практично не мали якогось впливу на формування баптистського братства в Україні. Але саме хрещення Цимбала поклало початок баптистському братству, тому що воно мало своє продовження, свою спадкоємність у хрещенні інших віруючих. Саме від нього ми можемо прослідкувати розвиток українського баптизму у точному значенні цього слова.

Влітку 1869 р. на березі річки Сугаклеї, що тече на півдні України, недалеко від німецької колонії Старий Данциг було помітне якесь незвичайне пожвавлення. На березі можна було побачити досить велику юрбу людей, серед якої виділялися декілька десятків у білих одежах. Було чути спів пісень німецькією мовою. Над цією юрбою відчувалася якась особли-

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. 94.

ва духовна присутність. Що ж то було за диво? У цей день німецькі баптисти з колонії Старий Данциг проводили хрещення своїх нових членів, що таким чином приєднувалися до Церкви Христової. Але раптом до того, хто готувався звершати хрещення, стрімко підійшов якийсь рішучий чоловік, який виділявся від інших своїм явно українським походженням. Він щось запитав у керівника. Було помітно, що їх бесіда проходила не досить спокійно. По всьому було видно, що керівник у чомусь відмовляв йому, але той рішуче наполягав. Можна було почути навіть його слова: «Якщо ви не погодитесь, ви будете відповідати перед Богом, а мені Бог покаже іншого!» Потім керівник погодився, цей чоловік відійшов від нього і пішов до купи людей у білих одежах. Через деякий час його можна було побачити вже у воді, приймаючим хрещення. Так 11 червня 1869 р. Юхим Цимбал прийняв святе водне хрещення, поклавши початок українському баптистському братству.

Цікаво, що коли Цимбал підійшов до А. Унгера з проханням охрестити його, той відмовив йому в цьому, посилаючись на заборону «зводити православних». Потім Цимбал хрестив у Карловці інших віруючих. У квітні 1870 році він звершує хрещення у Любомирці. У липні 1870 р. у Карловці та Любомирці було вже 70 охрещених євангельських віруючих. Того ж року у цих громадах було обрано пресвітерів, якими стали відповідно Трифон Хлистун та Іван Рябошапка. Юхим Цимбал звершував служіння проповідника в навколишніх селах.

Можна сказати, що на сьогодні в євангельсько-баптистському братстві вже чітко сформувалися дві історичні школи щодо дати народження баптистського руху в Україні: «східна», яка базується на вивченні вітчизняних архівів і відстоює 1869 рік, та «західна» або «діаспорна», що говорить про 1852 рік. Існує точка зору, що у 1852 р. було охрещено Івана Онищенка. Але ця дата та ця подія є досить сумнівними, практично не підтвердженими історичними свідоцтвами.

Одним із відомих прихильників цієї версії є Л. Жабко-Потапович. Відносячи навернення Івана Онищенка приблизно до 1845 року, він у своїй книзі «Христове світло в Україні» робить одне дуже цікаве зауваження: «Ніколи і нікому в своєму житті він (*Онищенко. Ю.Р.*) нічого не оповідав про тих людей, що його до Господа навернули та йому Святе Слово відкрили, хоч про інші пригоди життєві він розповідав досить

охоче й докладно»<sup>1</sup>. Далі Жабко-Потапович говорить про хрещення Онищенка: «Прийняв Онищенко хрищення не пізніше, як восени 1852 року й навесні 1853 року охрестив деяких своїх однодумців, – і знову ж таки, – імен яких нам на жаль, не передано.»<sup>2</sup> Недостатність інформації щодо Онищенка Л.Жабко-Потапович пояснює, по-перше, природною скромністю піонера євангельського пробудження, по-друге, рішенням братів приховувати й берегти його від представників влади. Але головним чинником, на думку автора вищезгаданої книги, є особливість того часу: «Найцікавіші для нас роки життя Івана Онищенка, від 1847 до 1861, припадають на ту добу, що була найменш сприятливою для висвітлення його боротьби за визволення його душі та душ його послідовників з-під духовного ярма... Кріпацька неволя пригнічувала кожного селянина. ... Кожен кріпак за віру в Слово Боже та в Христа міг бути знищений як за «відступництво» від православної церкви не тільки духівництвом її та світською державною владою, але й самим поміщиком, що був володарем і майна й життя свого невільника.»<sup>3</sup>

Л.Жабко-Потапович визнає, що «одиноким, знаним до цього часу документом, що стверджує факт хрещення Онищенка, є вістка, подана нам Ф.Щербиною: «Охрещений восени, Онищенко навесні (1853 року) хрестив інших».<sup>4</sup> Але тут виникає декілька проблем. По-перше, незважаючи на всю конспіративність духовних зборів євангельських віруючих, духовна та світська влада того часу ретельно відслідковувала усі процеси, в тому числі й релігійні, що відбувалися серед простого народу. Це буде показано пізніше на прикладі переполоху, що піднявся після хрещення Ю.Цимбала. По-друге, усі три роботи Щербини написані через досить великий час після 1852 року, і тому, на наш погляд, мають меншу силу порівняно з відповідними архівними документами і не можуть вважатися оперативною інформацією у відношенні до згаданої дати.

Взагалі з працями Щербини як основою для того, щоб вважати 1852 рік початком українського баптистського руху, існує дуже сер-

<sup>1</sup> Л.Жабко-Потапович. Христове світло в Україні. — Чикаго, 1991. — С. 105.

<sup>2</sup> Там само. — С. 106.

<sup>3</sup> Там само. — С. 107.

<sup>4</sup> Щербина Ф.А. О штундистах. Письмо из южной России // Неделя. — СПб, 1885. — № 45. — Стаття VII. — С. 1586; Його ж. Ново-штундисты // Неделя. — 1885. — № 26. — С. 941; Його ж. Малорусская штунда // Неделя. — СПб, 1877.

йозна проблема. Автори «Історії євангельських християн-баптистів СРСР» говорять про ці роботи, аналізуючи точку зору щодо 1852 року, таке: «На підставі вивчення цих та інших першоджерел потрібно з усією визначеністю сказати, що ні в першій, ні в другій, ні в інших статтях Ф.А.Щербина не говорить ані слова про Ф.Онищенка. Більше того, на сторінці 23-й автор «Малоруської штунди» називає першим штундистом з українців мешканця селища Пасекової Херсонської губернії М.Ратушного».<sup>1</sup>

Розуміючи те, що на підставі лише однієї згадки неможливо робити серйозні історичні висновки, Жабко-Потапович далі продовжує: «Усі інші важливі та вірогідні джерела, не тільки друковані, але й рукописні, відкриті нами під час дослідів у книгозбірнях Західної Європи, підтвердили цю вістку Щербини з найрішучішою становчістю.»<sup>2</sup> І знову ж таки тут є проблема, яка полягає в тому, що кожного разу, коли мова йде про 1852 рік як дату хрещення Онищенка, на підтвердження наводяться дані західних архівів, але жодного разу хоча б одного з цих документів не було опубліковано. Досить цікаво, що в кінці своєї розповіді про Онищенка Л.Жабко-Потапович признає той факт, що усі питання з його, Онищенка, хрещенням ще не вирішені.<sup>3</sup>

Також є деякі дані, які відносять навернення Онищенка до 1858 року. Якщо це так, то прийняти хрещення по вірі 1852 р. він не міг.

З хрещенням 1852 року є ще одна проблема. Дуже дивно, що хоча Онищенко прийняв хрещення 1852 р. і хрестив інших, М.Ратушний, його найближчий учень, послідовник та помічник, приймає хрещення лише 1871 р. і саме у «цимбалівській лінії» (Ю.Цимбал — І.Рябошапка — М.Ратушний. Про хрещення Ратушного буде говоритись далі, що визнає і Жабко-Потапович).<sup>4</sup>

До речі, не має остаточної ясності навіть з ім'ям Онищенка. Різні дослідники говорять про Івана чи про Федора. При чому ті, хто відстоює 1852 рік, говорять про Івана, а їх опоненти — про Федора. Ім'я Івана Онищенка не згадується в жодному відомому нам архівно-

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989. — С.57.

<sup>2</sup> Л.Жабко-Потапович. Христове світло в Україні. — С. 108.

<sup>3</sup> Там само. — С. 109.

<sup>4</sup> Там само. — С. 111.

му документі.<sup>1</sup> Л.Жабко-Потапович досить часто посилається на роботу А.Рождественського «Южнорусский штундизм», але цікаво, що сам Рождественський, пишучи про Онищенка, жодного разу не навів його ім'я, хоча він згадує імена інших штундистів. Що ж стосується Федора Онищенка, то він згадується у багатьох документах, присвячених діяльності євангельської громади в Основі. Йде мова про одну людину чи про двох? Якщо про двох, то хто є вони: батько та син, брати, чи може просто однофамільці? Це є окреме питання, яке також потребує свого вирішення, але воно принципово небагато дає для розв'язання вказаної проблеми.

В той же час існує низка документів, що свідчать про хрещення Ю.Цимбала 1869 р. та про той переполох, що піднявся в зв'язку з цим.<sup>2</sup> Ці документи також демонструють нам, як ретельно світська та релігійна влади відслідковували події та процеси, що відбувались у народному середовищі. Тобто, можна вважати, що така видатна подія, як масовий відхід від православ'я, а тим більше масове хрещення, про яке кажуть прихильники 1852 року, не залишилось би без уваги, а отже і без документального підтвердження. Хрещення Ю.Цимбала, підтвержене документально, є органічним етапом євангельського пробудження на Україні у другій половині XIX ст. Тому саме 11 червня 1869 року з повним правом можна вважати днем народження українського баптистського братства.

8 червня 1871 р. І.Рябошапка хрестив 50 жителів селищ Основи та Ігнатівки, в тому числі й Михайла Ратушного. В тому ж році Ратушний подав заяву архієпископу Херсонському та Одеському високопреосвященному Димітрію, в якій повідомляв про прийняте ним та його послідовниками хрещення та про вихід їх з православної церкви у зв'язку з різними утисками з боку духовної та світської влади. Цікаво, що ще на початку

<sup>1</sup> А.Рождественський пояснює відсутність документальних згадок про Онищенка його відокремленням від інших штундистів: «В офіційних паперах не зустрічалось про цю людину ніяких звісток. Це пояснюється тим, що Онищенко держить себе окремо від штундистів: він не бере участі в їх моліннях.» Хоча далі А.Рождественський все ж таки говорить про зв'язок між Онищенком та іншими штундистами. Див.: *А.Рождественский. Южнорусский штундизм.* — СПб., 1889. — С. 52. Пер. автора.

<sup>2</sup> Див.: *Алексий.* Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX-го столетия. — Б.м., б.г. — № 58. — С. 71-72; № 63. — С. 74-75.

1870 р. Димітрій висловлював бажання скористатися «релігійним напрямком Ратушного... і намагатись не тільки повернути його до православ'я, але й приєднати його до православного духовенства».<sup>1</sup> У цій же заяві Ратушний просив архієпископа Димітрія захистити їх від поліції. Слід зазначити, що Герасим Балабан не приймав хрещення разом з Ратушним, тому що 1870 р. був висланий до с. Чаплинки Таращанського повіту Київської губернії. Також слід підкреслити, що хоча баптистські проповідники Йоган Онкен та Карл Ондра відвідували Україну (відповідно у 1869 та у 1870 роках), вони відвідували виключно німецькі колонії та не на вернули до баптизму жодного православного.

1875 р. виникає російсько-українське баптистське братство в Одесі. Першим баптистом тут став Іван Васильович Лисицин, який 1875 р. в с. Основі отримує хрещення від М. Ратушного. І. В. Лисицин навернувся до Бога ще у 1873 році. Він був власником пекарні, яка й стала місцем перших зібрань віруючих в Одесі. До 1884 р. ця група остаточно сформувалась як церква. Серед керівників громади слід відзначити братів Вільховського, Кравченка та Назаренка.

Перехід до баптизму призвів до першого розділення в українському євангельському русі. Особливо гостро цей процес проходив у Київській губернії. Ще у в'язниці між Балабаном та Лясоцьким почалися суперечки відносно необхідності водного хрещення та ламання хліба. Балабан був звільнений 1873 р., а І. Лясоцький ще знаходився в Київській в'язниці. Повернувшись додому, Балабан став поширювати у Чаплинці та Косяківці Таращанського повіту вчення про непотрібність водного хрещення та ламання хліба. Також цього ж 1873 р. Балабан відвідує Ігнатівку Одеського повіту і створює там громаду штундистів на чолі з Антоном Стригуном. Тому, коли І. Лясоцький вийшов з в'язниці, він зіткнувся з тим, що багато віруючих не сприйняли вчення про необхідність хрещення та ламання і навіть глузували з цих священнодій. 1876 р. Іван та Гаврило Лясоцькі приймають хрещення в с. Основі від М. Ратушного. Повернувшись до Косяківки, І. Лясоцький охрещує десять своїх послідовників. Тільки з часом віруючі почали приєднуватись до братів Лясоцьких. Тобто з цього часу український євангельський рух

<sup>1</sup> *Рождественский А. Южнорусский штундизм.* — СПб., 1889. — С. 112-113.

(староштундизм) розділяється на баптизм (тобто тих, хто сповідує необхідність водного хрещення та ламання хліба) та младоштундизм або духовний штундизм (тобто тих, хто сприймає ці установлення духовно). Керівником штундистської громади у Чаплинці став Яків Коваль. 1882 р. ця громада складалась з 1086 віруючих. Баптистська ж громада в Косяківці нараховувала в тому ж році 590 членів.

1881 р. у Херсонській губернії було 3363 штундисти (як тих, хто прийняв хрещення, тобто баптистів, так і саме штундистів, які не прийняли хрещення). А 1882 р. у Херсонській, Єкатеринославській та Київській губерніях було вже близько тисячі баптистів.

На початку 90-х років XIX ст. в Київській губернії виникає ще одна досить екзотична релігійна течія, коріння якої також виходять зі штундизму. Ця течія отримала назву мальованства згідно з прізвиськом свого основоположника. Кіндрат Мальований походив з м.Тараці. 1884 р. він порвав з православною церквою та став штундистом. Через деякий час він почав критикувати баптизм за його «формалізм та холодність». 1891 р. він почав проповідувати нове вчення, згідно з яким Ісус Христос — не Бог, але й не просто людина, а деякий символ, що вказує на Божий план спасіння. Цей план повинен здійснитися у найближчий час через Кіндрата Мальованого, в особі якого Бог послав людству спасителя світу. Зростання кількості послідовників цього вчення у 1892 р. набуло таких нечуваних розмірів, що отримало назву «психологічної епідемії», для боротьби з якою уряд направив провідних психіатрів того часу, наприклад, професора Сикорського. Мальованого було заарештовано та направлено до Казанської психіатричної лікарні. З лікарні він продовжував надсилати своїм послідовникам «соборні послання», головними темами яких були хрещення Духом, дари Духа, перебування Духа у людині. Для послідовників цього вчення була характерна відмова від ієрархії, якогось встановленого культу, символу віри, релігійних свят. Їх обрядовість складалась з розбору листів Мальованого та Біблії, пісень та молитов. Практикувались екстатичні танці, вигуки, стрибки та безладні голосіння на «інших мовах». Також характерною рисою для послідовників даного віровчення було марнотратство. Хоча сам Мальований помер у 1913 р., 1917 р. в Україні ще було біля двох тисяч мальованців.

## Розділ V

# ПРАВОВИЙ СТАН ЄВАНГЕЛЬСЬКО- БАПТИСТСЬКОГО РУХУ НАПРИКІНЦІ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ ст.ст.

### 5.1. Думка Державної Ради 1879 р. про духовні справи баптистів та її вплив на становище українських баптистів

Здавалось, що для російсько-українських баптистів розпочалась нова ера, коли 1879 р. вийшла Думка Державної Ради про духовні справи баптистів та відповідний циркуляр Міністерства внутрішніх справ, які надали баптистам право безперешкодно сповідувати своє віровчення, включаючи й виконання релігійно-обрядової практики. Хоча безпосередньої заслуги баптистів південних губерній Російської імперії (навіть німців-баптистів) у появі цього акта й не було, його дія все ж таки поширювалась й на них. Поява цього акта була наслідком спроб регламентувати становище усіх баптистів у Російській імперії, а деяким повшточом служило листування генерал-губернатора Київського, Подільського та Волинського з міністерством внутрішніх справ з приводу появи баптистів серед німецьких колоністів у Волинській губернії. Відомо, що ще 1864 р. міністр внутрішніх справ вносив у Комітет Міністрів пропозицію про видання особливих тимчасових правил для баптистів, які з'явились у Курляндській губернії. Однак Комітет через нечисленність баптистів у цій губернії визнав недоцільним видання таких правил, обмежившись лише виданням правил про ведення метричних записів



шлюбів, народження та смерті баптистів Курляндської губернії, які й були видані Міністерством внутрішніх справ.

1865 р. Київський, Подільський та Волинський генерал-губернатор повідомляв Міністерство внутрішніх справ, що ці Правила можуть бути застосовані й до баптистів Волинської губернії. Також генерал-губернатор Прибалтійських губерній вважав необхідним усунути невизначеність у становищі баптистів шляхом видання загальних правил відносно них. Про це ж клопотала й Євангелічно-Лютеранська консисторія у зв'язку з частими зіткненнями баптистів з лютеранським духовенством. Питання про урегулювання становища баптистів піднімалося й головним начальником Власної Його Імператорської Величності канцелярії у справах Царства Польського. Тому Міністерством внутрішніх справ у 1866 р. було зроблено проект таких правил, який й був 1867 р. поданий на розгляд Комітету Міністрів для подальшого Височайшого затвердження. Проте видання загальних правил стосовно секти баптистів затягнулось ще на деякий час. 1872 р. Департамент духовних справ підготував подання до Державної Ради про видання правил для баптистів. Наприкінці 1873 р. з аналогічним проханням до Міністерства внутрішніх справ звертався генерал-губернатор Новоросійський та Бессарабський П.Є.Коцебу у зв'язку з появою баптистів в Херсонській губернії. Тому Міністерство внутрішніх справ знову внесло проект закону про баптистів до Державної Ради. Після доопрацювання Департаментом законів проекту МВС наприкінці 1878 — на початку 1879 років 27 березня 1879 р. вийшла Височайше затверджена Думка Державної Ради про духовні справи баптистів. Міністерству внутрішніх справ було наказано виробити правила про ведення метричних записів баптистів. 15 серпня того ж року був затверджений та 12 вересня оприлюднений відповідний циркуляр, який згідно з прізвиськом Міністра внутрішніх справ Макова отримав назву «маковського». Даний циркуляр констатував:

1) баптисти безперешкодно сповідують своє віровчення та виконують обряди віри згідно з існуючими у них звичаями. Суспільне богослужіння вони відправляють в обладнаних або відведених ними для цього, з дозволу губернатора, будинках;

2) обрані баптистами духовні наставники можуть звершувати об-

ряди та проповідувати після затвердження їх у цьому званні губернатором;

3) метричні записи шлюбів, народжень та смерті баптистів здійснюються місцевою цивільною владою.

Далі в Циркулярі викладались правила про форму метричних записів щодо шлюбів, народжень та смерті баптистів.

Зрозуміло, що російсько-українські баптисти поспішили скористатись правами, які їм надавав цей нормативний акт. 19 лютого 1880 р. губернським правлінням Єкатеринославської губернії було дозволено українським «баптистам, що проживають в с.Ейнлагу Хортицької волості Єкатеринославського повіту, на землі Кущевих Олександрівського повіту вільно відправляти богослужіння та виконувати обряд віри згідно з їх віровченням в обладнаних ними для цього будинках»<sup>1</sup>. Відразу ж після цього баптистською громадою обрано пресвітером Митрофана Дупленка. Але його не було затверджено губернською владою, бо на зібранні громади було присутніх менше половини її членів. Громадою побудовано молитовний будинок, а дані про віруючих були занесені до «казеної книги». Віруючі ще раз звертались до губернатора та міністра внутрішніх справ про затвердження М.Дупленка пресвітером та О.Чорного дияконом, але їх прохання залишено без відповіді.

У зв'язку з наступною коронацією Олександра III у 1881 р. було відзначено посилення активності віруючих з метою легалізації свого становища та діяльності.

1882 р. вийшло роз'яснення Міністерства внутрішніх справ, згідно з яким Закон 1879 р. стосувався баптистів з числа іноземців, що проживали у Росії; тих, які перейшли до російського підданства, будучи баптистами; баптистів, які на вернулися до цієї секти з іншого неправославного сповідання. Але в цьому й полягала проблема, бо, як уже згадувалось, росіяни та українці, згідно з фактом свого народження, вважались православними і, таким чином, знаходились поза сферою дії цього Закону. Після такого роз'яснення, що відбулося через два роки після виходу самого Закону, коли євангельські віруючі з відома влади користувались пільгами, які надавав цей Закон, почалась смуга репресій по

<sup>1</sup> Ясевич-Бородаєвская В.И. Борьба за веру. — СПб., 1912. — С. 285-287.

відношенню до них, з метою відновлення status quo, який існував до видання цього акта. Прохання громад щодо легалізації їх діяльності не задовольнялися, молитовні будинки зачинялись, вже узаконені записом до метричних книг шлюби та народжені діти не визнавались законними, виконання обрядів віри та проповідь вважались злочином, який тяг за собою кримінальну відповідальність. Злочином вважалось виховання дітей згідно з переконаннями батьків-баптистів. Діти баптистів вважались православними, тому їх неправославне виховання практично вважалося «відверненням від православ'я». Батьки підлягали карі, а діти повинні були відбиратися у них та направлятися для виховання до православних родин. Як і раніше, проблемою стало й поховання віруючих. Треба визнати, що це становище поліпшилося у Таращанському повіті Київської губернії після того, як місцевий пристав не тільки дозволив українським баптистам поховання без участі православного священника, але й роз'яснив місцевому священнику, що закон не примушує тих, хто відступив від православ'я, запрошувати священника для здійснення поховання: «Запрошувати його залежить від доброї волі, й нема права примушувати».<sup>1</sup>

Період з 1879 по 1883 рр. для євангельських віруючих був неоднозначним, характеризувався й відносно вільною діяльністю євангельсько-баптистського братства згідно з пільгами, які були даровані Законом 1879 р., й продовження переслідувань. Розмірковуючи про значення Закону 1879 року для українських євангельських віруючих, можна навести цитату з роботи В.І.Ясевич-Бородаєвської: «Що ж дав у результаті циркуляр від 27 березня 1879 року? Для керівних осіб визначилась досить ясно група українців, які відпали від пануючої церкви, і, вже не ховаючись, у силу фіктивного права, виступила, як готова окрема громада, прохаючи для себе законних прав; що ж стосується обдурених у своїх сподіваннях баптистів, то у них залишилось лише жагуче почуття розчарування за несправедливості та образи»<sup>2</sup>.

1882 р. розпочалась євангельська праця в Києві. Перші зібрання проходили на квартирі Вітнова. Серед перших навернених був слюсар Київського залізничного депо Даниїл Тимошенко, який став ревним

<sup>1</sup> Ясевич-Бородаєвская В.И. Борьба за веру. — С. 128-129.

<sup>2</sup> Там само. — С. 289-290.

проповідником Євангелії. Через переслідування віруючі збирались таємно у підвалах будинків, по хатах на околиці, на березі Дніпра, по ярах та кладовищах, де вони могли сховатись за деревами від очей сторонніх. Віруючі збирались вночі, читаючи Євангеліє при світлі свічок. На ці зібрання збирались спочатку 10-12 осіб, а з часом більше. Серед провідних київських баптистів слід назвати Якова Сибріна, який проповідував навіть стоячи просто на базарній площі, та Шиманського, який навернувся внаслідок проповіді Сибріна. Шиманський почав проповідувати людям, які приходили до його кузні. 1886 р. київські віруючі створили церкву, першим пресвітером якої було обрано Д.М.Тимошенка.

У цей же час розпочинається євангельське пробудження серед українського населення на Волині, яке зразу ж набуло форми баптизму. У 1876 р. наvertsаються мешканці Пекарщини Семен Овдейчук та Степан Павловчук зі своєю родиною. Довідавшись про це, баптисти з півдня посилають на Волинь у 1877 р. Івана Рябошапку. У зв'язку з гонінням на віруючих Рябошапка проповідував серед місцевого населення лише вночі. Ним охрещено чотирнадцять мешканців Пекарщини, Горошок та Дашенки. Внаслідок діяльності Рябошапки після його від'їзду починається масове навернення до баптистів. Реакцією на нього з боку місцевої влади було гоніння на віруючих. Як завжди, гоніння відбувалось не тільки на офіційному, але й на місцевому рівні. 1881 р. Волинь відвідує Іван Лясоцький з Косяківки. Але через рік його та навернених внаслідок його проповіді було заарештовано. Після півроку знущань місцевих баптистів звільнено з суворою заборонаю проповідувати Євангеліє. Це призвело до того, що на деякий час проповідь Євангелії на Волині припинилась.

## 5.2. Закон 1883 р. про дарування розкольникам усіх віросповідань права богослужіння

Як вже відзначалося, протягом перших двох десятиріч свого існування російсько-українські євангельські віруючі неодноразово звертались до вищих державних органів, з проханням про надання їм прав, передбачених, з одного боку, для розкольників, згідно з Законом 1874 року, з іншого — для баптистів, згідно з Законом 1879 року. Незалежно від цих звернень само законодавство продовжувало рухатись по шляху розширення прав розкольників та сектантів. На початку 80-х років XIX ст. знову постало питання про віротерпимість та свободу совісті в Російській імперії. Результатом дії відповідної сенаторської комісії доповненням до Закону 1874 року стала Височайше затверджена 3 травня 1883 року Думка Державної Ради про дарування розкольникам деяких прав цивільних та по відправленню духовних треб. Дія цього закону поширювалася на розкольників усіх сект, за винятком скопців, тобто євангельські християни-баптисти нарешті отримували рівні права з іншими розкольниками. Їм дозволялось «творити суспільну молитву», тобто вони отримували право на молитовні зібрання, вони також мали право здійснювати духовні треби та звершувати богослужіння згідно зі своїми обрядами, як у приватних будинках, так і в спеціально призначених для цього приміщеннях. Умовою було лише непорушення «загальних правил благочиння та громадського порядку». При відсутності молитовних будинків розкольникам надавалось право, за дозволом міністра внутрішніх справ, використовувати для проведення богослужіння існуючі приміщення. При цьому Закон виходив з положення, що немає й не може бути такого віровчення (за вищевказаним винятком), послідовники якого могли б бути позбавлені права збиратись для молитви в приватному будинку.

Водночас Закон передбачав відповідальність наставників та інших осіб, які звершують духовні треби у розкольників, за поширення своїх поглядів серед православних та за інші «злочинні дії». Така невизначеність щодо «злочинних дій» та відповідальності за них відкривала широкий простір для адміністративного свавілля і переслідування віруючих.

Отримавши право на молитовні зібрання, віруючі почали реалізовувати його на практиці. Однак місцева влада зовсім не схильна була змінювати вже сформоване у неї ставлення до євангельських віруючих та свої дії. Права віруючих на місцевому рівні практично ігнорувались. Замість цього до них застосовувались різні адміністративні заходи: заслання, яке, крім роз'єднання родин, вело й до підриву добробуту віруючих, конфіскації їх майна, а іноді навіть й відбирання дітей. На початку 90-х років у Київській губернії свавілля та насильство над віруючими досягли неймовірних розмірів. Віруючі баптисти притягались до відповідальності за будь-яку «провину». Більше того, до сектантів застосовувались заходи, які навіть не можна назвати адміністративними, так як вони хоча й проводились посадовими особами, — становими, урядниками, старшинами, соцькими та десяцькими, але носили характер тортур та знущань. Те ж саме мало місце і в інших губерніях.

Відзначимо тільки, заради справедливості, що, як і раніше, вища влада іноді звертала на це увагу не стільки заради сектантів, скільки заради підтримки загального порядку, та притягала винних до відповідальності. Крім того, віруючим також загрожувала народна розправа, яка організовувалася підбурюванням з боку місцевих посадових осіб та православних священиків.

З 1884 р. місцеві сходи все частіше починають приймати рішення про висилку віруючих. Але треба відзначити позицію єпископа Херсонського та Одеського Никанора, який не схвалював подібних дій та вважав, що слід замість цього поліпшувати пастирську роботу з населенням. Висилати ж він вважав можливим лише головних пропагандистів. З іншого боку, часто вирокі сільських громад про висилку віруючих були наслідком цілеспрямованої діяльності місцевих священиків. Так, на початку 90-х років приходський священик с.Васильковки Павлоградського повіту Єкатеринославської губернії отримав наказ Єкатери-

нославської консисторії, в якому йому передбачалось схилити Васильковську громаду до написання вироку про висилку баптиста Д.Маляренка. 1889 р. І.Лясоцькому було наказано залишити разом з родиною Київську губернію, а наступного року його було заслано до с.Гірюси (Закавказзя), занедбаного гірського селища, через яке доля провела багатьох українських та російських баптистів (наприклад, Сазонт Капустинський, який до заслання трудився благовісником у Київській губернії, втратив там внаслідок епідемії дружину, багатьом віруючим довелося розіслати своїх дітей по інших родинях). Туди ж до Гірюсів заслано 1891 р. й Т.Хлистуна. Усього через Гірюси пройшло біля тридцяти баптистів.

Не було рідкістю й судове переслідування віруючих. При цьому їх становище погіршувалось й тим, що, згідно з законодавством, при розгляді справ щодо злочинів проти православної віри в якості присяжних засідателів могли брати участь лише особи православного віросповідання. 1887 р. було вислано на п'ять років пресвітера Нововасилівської громади А.А.Стоялова.

Як тільки віруючі отримали деякі права, відразу ж тривогу забила православна церква. У звітах обер-прокурора Святійшого Синоду К.П.Победоносцева говорилось про необхідність рішучих дій влади з метою припинення діяльності євангельських християн-баптистів. 1885 р. він запропонував піддати адміністративному засланню у віддалені райони імперії одинадцять осіб, в тому числі М.Ратушного, І.Рябошапку, Г.Балабана та інших. Обер-прокурор Синоду звернувся до Міністерства внутрішніх справ з проханням про сприяння духовенству з боку цивільної влади у діяльності для послаблення штундизму. Внаслідок цього міністром було запропоновано губернаторам надавати всіма можливими засобами повне сприяння та можливу допомогу православному духовенству з метою послаблення та припинення діяльності баптистського вчення.

Новим засобом боротьби з євангельськими віруючими у цей час були публічні співбесіди з ними православних священиків. Ці співбесіди, на думку їх організаторів, повинні були показати істинність православ'я та оману баптизму. Але реально відбувалось все навпаки (цікаво, що вже у радянські часи аналогічні засоби і прийоми використовувала партко-

муніципальна влада, але з тим ж результатом). Ці співбесіди важко назвати спокійним обговорюванням своїх позицій з богословських питань, бо вони проходили при активній участі місцевої світської влади, а відстоювання віруючими своїх поглядів розцінювалось як злочин.

Обговорюючи заходи боротьби з євангельським рухом, православний місіонерський з'їзду 1891 р. визнавав за необхідне заборону найбільш активним віруючим відлучатися з місця постійного проживання без особливого дозволу губернатора, заборону віруючим купувати та орендувати землю, недопущення євангельських віруючих до органів селянського самоврядування. Цей православний місіонерський з'їзд вимагав заборонити баптистам мати молитовні будинки та проводити богослужіння, а також при необхідності відбирати дітей у батьків-сектантів. Отже, йшлося на цьому з'їзді про повернення порядку, який діяв до видання Закону 1883 р. (обмеження свободи пересування та заборона на право бути обраним на громадські посади). Цікаво, що коли віруючі баптисти отримали право бути обраними до органів селянського самоврядування, декого з них дійсно було обрано на відповідні посади. Так, Одеський справник 1883 р. доносив, що сільськими громадами з числа штундистів брано багато о сільських старост, соцьких та десятицьких. В цьому можна вбачати визнання з боку односельців авторитету євангельських віруючих, їх сумлінності та працьовитості. Деякі ж православні священники вимагали звільнення євангельських віруючих з обраних посад у селянському самоврядуванні, на тій підставі, що вони навіть не допускали думки про наявність сумління у неправославних.

Крім переслідування самих євангельських віруючих, їх діти практично позбавлялися права на освіту. Так, у деяких народних училищах Одеського навчального округу навчались діти євангельських віруючих, але утримувалися від вивчення православного предмету «Закон Божий» та виконання православних обрядів та відповідних релігійних обов'язків. Але від них це вимагалось, згідно з рішенням як Міністерства народної освіти, так і Святейшого Синоду, під страхом негайного виключення з навчального закладу. Для захисту права своїх дітей на освіту євангельськими віруючими Херсонської та Київської губерній разом було направлено п'ять тождних за змістом прохань: на ім'я Імператора Олександра III, на ім'я Государині Марії Федорівни, на ім'я



Наслідника Миколи Олександровича, на ім'я міністра внутрішніх справ та в комісію прохань на Височайше ім'я. В цьому проханні, зокрема, говорилось: «Всякий підданий Вашої Імператорської Величності має можливість при посередництві того чи іншого навчального закладу розвинути свої розумові здібності... А між тим, Великий Государ,... наші діти не приймаються ні в які школи та, таким чином, залишаються без бажаної освіти розуму»<sup>1</sup>.

Не зважаючи на всі труднощі, віруючі у цей період продовжували добиватися легалізації свого громадського становища. Так, К.П.Победоносцев відзначав, що в деяких громадах були заведені метричні свідоцтва та видавались метричні свідчення, які оплачувались згідно з встановленим гербовим збором. Закон 1883 року дозволяв віруючим поховання своїх членів, причому навіть з молитвою та співом (хоча сектантський спів на вулицях та площах заборонявся).

20-22 травня 1882 р. у німецькій колонії Рюкенау Таврійської губернії з ініціативи братських менонітів І.Вілера та П.Фрізена була проведена спільна братська конференція. Хоча братські меноніти проводили подібні конференції вже впродовж десяти років, ця, на якій були присутні представники українсько-російського братства, була першою. Всього на ній були присутні п'ятдесят делегатів від новоменонітських та баптистських громад, у тому числі 19 від російсько-українських. Від імені віруючих з Петербурга В.Пашков прислав лист. Головним питанням цієї конференції було питання благовіщення. Були обрані благовісники на повне утримання терміном на два та чотири місяці, в тому числі І.Рябошапка, М.Ратушний, Г.Кушнеренко. В.Павлова. Пресвітера баптистської церкви у Тифлісі (Тбілісі), який пройшов курс навчання у Гамбурзькій баптистській семінарії, обрано благовісником на цілий рік. Півроку він повинен був працювати у Закавказзі, а півроку — у Таврійській губернії. Для більш ефективної організації праці благовісників обрано Комітет для проведення місії, який очолив І.Вілер. Конференція розглянула питання про участь у Вечері Господній осіб, що мають тільки хрещення, яке вони отримали у дитинстві. Це питання поставив у своєму листі В.О.Пашков. Але конференція залишила це питання відкритим.

<sup>1</sup> Кальнев М.А. Немцы и штундобаптизм. — Одесса, 1911. — С. 7-8.

Другою спробою об'єднання різноманітних євангельських груп став з'їзд у Петербурзі, що відбувався з 1-го квітня 1884 р. з ініціативи В.О.Пашкова. На з'їзд прибуло більше ніж 70 делегатів, які представляли пашковців, штундистів, баптистів, братських менонітів та захаровців. У перший день роботи з'їзду була проведена Вечеря Господня, яка відразу ж виявила суттєві суперечності між учасниками з'їзду, оскільки баптисти відмовились брати участь у Вечері спільно з «дітохрещенцями» і проводили свою Вечерю окремо. Проте з'їзд продовжив свою роботу. Питання про дійсність дітохрещення знову було залишено відкритим, оскільки учасники з'їзду розуміли, що кожне рішення з цього питання спричинить розкол у ще не зміцнілому євангельському русі. Було поставлено питання про благовістя та служіння сестер. Вирішено, що «проповідників належить матеріально підтримувати», а також, що «належить допускати до проповіді обдарованих сестер»<sup>1</sup>. Але на шостий день роботи з'їзду його учасники були заарештовані та вислані з Петербурга.

Того ж року з 30 квітня по 1 травня в Нововасилівці Бердянського повіту Таврійської губернії відбувся перший самостійний з'їзд російсько-українських баптистів. На цьому з'їзді були присутні 33 делегати з 12 громад, а також шість гостей, у тому числі й захаровці. Серед делегатів були присутні І.Г.Рябошапка, М.Т.Ратушний, Т.О.Хлистун, Ф.П.Баліхін та інші. Від віруючих Петербурга на з'їзд прибув брат І.В.Каргель. Російські баптисти з Кавказу не брали участі у з'їзді, але направили на його адресу лист. Головою з'їзду обрано І.Вілера. Головним внеском цього з'їзду до історії російсько-українського баптизму було створення на ньому Союзу баптистів Південної Росії та Кавказу. Головою новоствореного союзу обрано І.Вілера. Також розглядалось питання благовістя і для цього обрано відповідний комітет під керівництвом також І.Вілера. Були визначені райони благовістя та обрані відповідні благовісники. М.Т.Ратушний був направлений благовісником у рідну Херсонську губернію, а І.Г.Рябошапка — у Київську губернію. Цікаво, що місіонерські спрямування українських віруючих були направлені не лише на

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — М., 1989. — С. 100.

Південь Росії, а на усю її територію, включаючи Східний Сибір.<sup>1</sup> Зроблено особливий заклик щодо пожертвувань на проповідь Євангелія. Питання спільної участі у Вечері Господній знову ж таки було залишено відкритим. Також були розглянуті питання єдності, шлюбу (було вирішено відмовляти у повторному шлюбі тим, хто був залишений своїм чоловіком або дружиною), про ставлення до віруючих, які скоїли гріх, про висвячення пресвітерів та про поховання (усього порядок денний включав розгляд 24 питань). Вирішено, що пресвітер не має права нічого робити без відома або без згоди церкви. Учасники з'їзду дійшли до згоди, що рішення, прийняті з'їздом, є обов'язковими для усіх церков.

Діяльність євангельських віруючих в Україні у цей період проходила на фоні постійних переслідувань, утисків та мордувань як з боку світської та духовної влади, так і односельців. Частими були рішення сільських сходів про вислання віруючих у віддалені райони Росії. Часто односельці руйнували хати віруючих, вирубували їх сади та витопували городи. Нерідкими були й випадки фізичних знущань з віруючих, їх побиття, а іноді траплялись і вбивства. І хоча державна влада іноді застосовувала засоби покарання винних у випадках самосудів, все ж таки це не змінювало загальної картини. На захист винних у вчиненні насильств над віруючими ставало православне духовенство, мотивуючи їх поведінку ревністю до православної церкви. Випадки насильства над віруючими не можна кваліфікувати як виключно селянський самосуд, оскільки вони часто організовувалися місцевою духовною та світською владою. З 1889 по 1891 роки на адміністративне заслання до Закавказзя строком на п'ять років відправлено Лясоцького, Капустинського, Хлистуна та багато інших активних баптистів. Але, незважаючи на це, український баптизм продовжував поширюватися. З 1884 по 1893 рр. кількість віруючих зросла з 2006 до 4670.

<sup>1</sup> Див. История евангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и документы. Сост. Головащенко С.И. — Одесса, 1998. — С. 126, 128.

## 5.3. Положення Комітету Міністрів 1894 р.

Як вже зазначалось, упродовж тридцяти років існування російсько-українського євангельського руху боротьба з ним велася переважно на місцевому рівні. Цей період також показав усю недостатність заходів, що застосовувалися для придушення цього руху. Тому зацікавленими особами, крім безпосередньої боротьби з євангельсько-баптистським братством упродовж усього цього періоду, вживались цілеспрямовані дії, які були спрямовані на формування у російського законодавця негативного ставлення до євангельських віруючих та на посилення репресивної політики до них з боку держави. Ще у березні 1878 р. Святіший Синод на прохання Херсонського єпархіального начальства зарахував штундизм до сект «найбільш шкідливих», про що було повідомлено міністра внутрішніх справ. Однак цьому рішенням Св.Синоду не було дано руху, можливо через підготовку у той час акта про цивільні права розкольників, який побачив світ 1883 р. Але заклики щодо рішучих дій відносно сектантів продовжували звучати. Наслідком цих дій став «всерозтращуючий» закон про штундистів 1894 року.

Цей закон був вироблений на основі активних дій генерал-губернатора Південно-Західного краю графа Ігнат'єва за викоренення баптизму. Тут на початку 90-х років стосовно віруючих широко застосовувалось адміністративне заслання за порушення заборони на проведення молитовних зібрань, хоча ця заборона суперечила Закону 1883 року. При цьому до євангельських віруючих стали широко застосовувати назву «штундисти». Така репресивна практика викликала навіть відповідне роз'яснення Правлячого Сенату щодо її незаконності. Однак це підштовхнуло зацікавлених в тому осіб до пошуку інших шляхів для притягнення євангельських віруючих до відповідальності.

На початку 90-х років XIX ст. неодноразово ставились питання, чи не належить встановити відносно «штундистів», як «секти особливо

шкідливої», ряд винятків з існуючого законодавства. 1891 р. в пресі була обнародована відповідна програма необхідних заходів, складена єпископом Уманським, вікарієм Київської єпархії. Одним з пунктів цієї програми була заборона зібрань штундистів. Через деякий час у газетах з'явилося повідомлення про законопроект, складений Міністерством внутрішніх справ. Рішуче визнаючи штундизм антидержавною та антирелігійною сектою, законопроект передбачав за навмисне зведення до неї православних суворі каральні заходи, аж до заслання у віддалені місця Сибіру та каторжні роботи. Особи, звинувачені у приналежності до штундизму, позбавлялись права бути обраними на громадські посади селянського самоврядування (тобто, передбачалось повернення до порядку, який існував до 1883 року). Місця найбільшого зосередження штундистів повинні були підлягати постійному нагляду з боку місцевої адміністрації та поліцейської влади. Однак подальшого ходу цей законопроект також не отримав. Замість нього Комітет Міністрів, розглянувши поставлене Київським, Подільським та Волинським генерал-губернатором питання про засоби боротьби зі штундизмом, видав нормативний акт, який повинен був поставити боротьбу з цією сектою на законодавчий рівень. Виданню цього законодавчого акта сприяло те, що 1893 р. до Комітету Міністрів по Височайшому повелінню був внесений звіт Київського, Подільського та Волинського генерал-губернатора з Височайшими нотатками з приводу повідомлень звіту про становище штундизму у цьому краї.

4 липня 1894 р. було Височайше затверджено відповідне Положення Комітету Міністрів, на підставі якого 3 вересня того ж року вийшов Циркуляр Міністерства внутрішніх справ про признання штунди особливо шкідливою сектою та про заборону зібрань штунди. Секта «штундистів» вже у законодавчому порядку спеціальним законоположенням була проголошена особливо шкідливою, тому її зібрання тягли за собою кримінальну відповідальність. Тобто віруючі позбавлялись прав, наданих усім розкольникам Законом 1883 року. Циркуляр, розвиваючи Положення, визнавав штунду «однією з найбільш небезпечних та шкідливих у церковному та державному відношенні». Циркуляр перераховував ознаки, які кваліфікували штундизм: «... послідовники секти штунд, заперечують усі церковні обряди та таїнства, не тільки не визна-

ють ніякої влади та постають проти присяги та військової служби..., але й проповідують соціалістичні принципи, як, наприклад, загальну рівність, розподіл майна й т.п., ... вчення їх підриває у корені основні положення православної віри та російської народності...»

Фактично, це був перший нормативний акт, присвячений безпосередньо російсько-українському баптизму, який мав відкрито каральний характер. Мабуть єдиними, хто безумовно, вітав його появу, були ієрархи панівної державної церкви та співчуваючі їм особи.

Характеризуючи цей Закон, звернемо увагу на наступне: по-перше, з'явившись 1894 р., він, по суті, був своєрідним підсумком боротьби з новим релігійним рухом, яка продовжувалась з моменту його виникнення; по-друге, він фактично демонстрував неспроможність офіційної церкви та державної влади обмежити поширення євангельсько-баптистського вчення ненасильницькими заходами; по-третє, його поява була ініційована як державними органами (Міністерство внутрішніх справ), так й вищою духовною владою (Святіший Синод).

Ознаки штундизму, перераховані у Циркулярі, зіграли у подальшому з ініціаторами появи цього нормативного акту злий жарт, бо вони зобов'язували суд виявляти наявність «ознак злочину» у звинувачених. Це призвело до того, що, починаючи з 1897 р., суди, спочатку в поодиноких випадках, а потім все частіше, починають виносити виправдувальні вироки штундистам, які йменували себе «баптистами». Такі вироки можна пояснити тим, що у більшості випадків неможливо було довести приналежність звинувачених до секти «штундистів», тобто виявити в їх ученні усі «ознаки штундизму», перераховані в офіційному акті. Цьому сприяли й касаційні рішення Правлячого Сенату, який, визнаючи існування російського баптизму, вказав, що даний Закон переслідує саме штунду, а не баптизм, та що російський баптизм не може бути ототожнений зі штундизмом. Така позиція Сенату, вищої судової влади в Росії, прямо суперечила погляду міністерств внутрішніх справ та юстиції, які у своїх циркулярах роз'яснювали, що російських баптистів не потрібно змішувати з німецькими баптистами, що на російських баптистів, яких слід іменувати «штундистами», не поширюються права на відправлення духовних треб, надані Законом 1879 року. Російсько-українські віруючі у більшості випадків іменували себе бап-

тистами, а не штундистами. Саме це викликало обвинувачення з боку зацікавлених осіб, які намагалися довести, що таким чином послідовники нової віри намагаються обійти Закон 1894 року. Однак, звертаючись до міністра внутрішніх справ з проханням захистити їх від переслідувань за молитовні зібрання, російсько-українські віруючі практично не згадували про Закон 1879 року, прохаючи лише про надання їм прав, передбачених для усіх розкольників Законом 1883 року.

Як вже зазначалось, при застосуванні Закону 1894 року суд зустрівся з проблемою кваліфікації віросповідної приналежності обвинувачених. Допомогти йому у розв'язанні цієї проблеми була покликана сектознавча експертиза, яка почала діяти з 1899 року. Переважно як експерти з даного питання у судовому процесі виступали православні священники-місіонери, тобто особи, явно зацікавлені в цій справі. Це призводило до того, що хоча обвинувачені, говорячи про свою віроналежність, називали себе баптистами, послідовниками евангельської секти, християнами евангельського віросповідання, експерти наполегливо йменували їх штундистами, заявляючи при цьому, що вони іменують себе баптистами навмисно, щоб скористатися правами та пільгами, дарованими баптистам Законом 1879 р., який гарантував послідовникам цієї секти свободу у відправленні їх богослужіння.

Зазначимо, що питання про назву евангельсько-баптистського братства є досить цікавим. Навіть серед православних сектознавців не було однастайності у цьому питанні. Багато з них зараховували російсько-український евангельський рух саме до баптизму. Див., наприклад, «Баптизм або штунда в Київській губернії», де написано: «Виходячи з поданих матеріалів... усякий неупереджений читач може... переконатися в тому, що так звана у нас штунда є ніщо інше, як німецький баптизм» (с. 490).<sup>1</sup>

Касаційні рішення Сенату, по суті, показували, що справи про притягнення евангельських християн-баптистів під іменем «штунда» до кримінальної відповідальності повинні бути взагалі усунені з судової практики. Навіть такий прихильник кримінального переслідування

---

<sup>1</sup> Можливо, слід врахувати те, що ця робота була написана у 1884-1885 роках, тобто до видання Закону 1894 року, та, отже, є вільною від чисто кон'юнктурних цілей, які стояли перед сектознавчою експертизою у пізніший час.

сектантів, як В.М.Скворцов (редактор «Миссионерского обозрения»), який часто виступав експертом у цих справах, визнавав, що «точно визначення догми позитивного вчення штундової секти здається... вельми важким, так як штундизм у тому виді, в якому він міститься у масі послідовників, не становить собою якої-небудь визначеної богословської системи або віросповідної доктрини»<sup>1</sup>. Це, практично робило неможливим точну кваліфікацію віруючих як «штундистів» та притягнення їх до відповідальності.

Але, незважаючи на все це, кількість необґрунтованих судових процесів над сектантами неухильно зростала, бо ніякі загрози не могли примусити віруючих відмовитись від проведення своїх богослужінь. Замість того, щоб кваліфікувати віруючих як «штундистів» у точній відповідності з ознаками, перерахованими в Законі 1894 року, експерти часто обґрунтовували свій висновок щодо «ознак штундизму» такими звинуваченнями: зберігання в хаті у великій кількості книг Святого Письма; фарисейське утримання від злих вчинків; приховування або маскуванню «у глибині духу» соціально-політичних тенденцій; покора уряду та законам не з сумління, а заради страху та інші. Навіть у випадку подальшого виправдання сам факт переслідування завдавав віруючим великі моральні, а іноді й матеріальні збитки. Процеси переважно виникали на підставі свавілля поліції, яка вторгалась у приватні будинки та розганяла молитовні зібрання віруючих. 1894 р. І.Г.Рябошапку було заслано на п'ять років до Єревану. Пресвітер Київської церкви Д.М.Тимошенко був висланий до Польщі. Посилились утиски віруючих, які вже знаходились у засланні. Багатьом з них було продовжено термін заслання, інших переведено у більш глухі місця. Так, І.Лясоцького було переведено з Гірюсів до Джебраїла. С.Капустинського, який на той час вже втратив дружину і вимушений був віддати своїх дітей до інших віруючих, оскільки був тяжко хворим внаслідок перенесених випробувань, відправлено до Тертеру. Деяким віруючим було запропоновано назавжди залишити межі Російської імперії (І.Рябошапка).

Іноді захисники, не бажаючи потрапити до немилості єпархіального керівництва, практично не намагались вивести своїх підзахисних з-під

<sup>1</sup> Мельгунов С. Церковь и государство в России. К вопросу о свободе совести. — М., 1907. — С. 65-66.



обвинувачення у штундизмі. Тому далеко не на всі вироки подавались скарги до Правлячого Сенату, внаслідок чого практично незаконні рішення набирали сили. Також не всякий віруючий міг звернутись до Сенату, бо подача скарги коштувала десять карбованців, що на той час було великими грошима.

Для допомоги обвинуваченню у розв'язанні проблеми визначення віросповідної приналежності обвинувачених законним шляхом, 3 квітня 1900 р. видано циркулярне роз'яснення міністра юстиції, в якому говорилося про відповідальність учасників молитовного зібрання, яке супроводжується притаманними штундизму молитвами та обрядами. Такими молитвами та обрядами (згідно з висновками Духовного відомства) вважались: загальний спів з співників «Голос віри», «Духовні вірші», «Приношення Християнам» та інших; проповідь кого-небудь з присутніх, пов'язана з тлумаченням прочитаного тексту Святого Писання у дусі секти, проголошення імпровізованих молитов без звершення хресного знамення. Після видання цього роз'яснення практично усіх, хто відпав від православ'я (крім старообрядців), можна було вважати штундистами.

Свангельські християни-баптисти знайшли досить цікавий спосіб для того, щоб обійти цей циркуляр. 1902 р. у Петербурзі з дозволу цензури у типографії Міністерства внутрішніх справ І.С.Прохановим був надрукований збірник «Гуслі». Крім доповнення вже існуючих співників, його видавництво мало ще й іншу мету: так як з 571 вірша, що знаходились у ньому, 530 було запозичено з інших збірників, дійсною метою його видання як раз й було бажання обійти вищезгаданий циркуляр, оскільки в ньому не перераховувався збірник «Гуслі».

У цей період, як і у минулому, до віруючих застосовувались, крім судового переслідування, різні репресивні адміністративні заходи, які межували з беззаконням, зокрема відбирання дітей. Іноді віруючі, рятуючись від переслідувань, самі залишали рідні місця та виїжджали на окраїни імперії — до Сибіру, Кавказу та Середньої Азії. Багато церков у цих місцях були започатковані саме віруючими з України, вивезеними туди на заслання,

Виправдувальні вироки надавали віруючим упевненості в тому, що їх віра дозволена законом. Незважаючи на утиски, зростала кількість гро-

мад. Зібрання у приватних будинках не могли вже умістити усіх бажаючих. Так, наприклад, у Києві поліція неодноразово розганяла віруючих, що знаходились на вулиці біля будинку, в якому проходило зібрання.

Вибухи шаленства юрби по відношенню до віруючих часто були викликані підбурюванням та пропагандою релігійної нетерпимості з боку православних священиків. Так, архієпископ Харківський Амвросій надрукував та розповсюджував брошуру «Проклятий штундист», закликаючи до побиття сектантів. У тій же Харківській губернії були випадки, коли православних нацьковували на сектантів, обіцяючи таким «ревнителям православ'я» передати землі сектантів. До віруючих, щоб змусити їх зректись своєї віри, застосовувались середньовічні тортури. Жахливою подією було вбивство у 1904 році Іллі Селянкіна, селянина м.Вязовки Черкаського повіту Київської губернії.<sup>1</sup>

1897 р. в Казані відбувся Третій Всеросійський місіонерський з'їзд. Уся робота цього з'їзду була присвячена боротьбі з сектантством. У центрі місіонерського з'їзду стояло питання: штундисти навмисне називають себе баптистами, щоб обійти Закон 1894 року. Місіонери намагалися під дію цього законодавчого акта підвести не лише штундистів, а й баптистів. Заходи по боротьбі з сектантством, обговорювані на з'їзді православних місіонерів, були настільки безглузді і жорстокі, що були піддані критиці офіційною православною пресою<sup>2</sup>. Учасники з'їзду пропонували вивезти усіх сектантів до сибірської тундри, відбирати дітей сектантів та віддавати їх до притулків, конфіскувати майно сектантів, позбавляти їх громадянства, зрештою, заборонити їм спільні богослужіння. Говорячи про необхідність заслання сектантів до Сибіру, з'їзд пропонував надати це право безпосередньо селянським громадам, які діяли б поза судовими органами. У випадку небажання сектантів приходити на співбесіду з православним місіонером, останньому було рекомендовано звертатися до державної влади за допомогою, тобто до поліції з проханням про примусове приведення сектантів. Слід зазначити, що ці пропозиції місіонерів викликали обурення практично у всієї російської преси, як ліберальної, так і консервативної. Навіть сам Победоносцев

<sup>1</sup> Див.: История евангельско-баптистского движения в Украине. — С. 185,187.

<sup>2</sup> Див.: Мельгунов С. Церковь и государство в России в переходное время. — М., 1909. — С. 136.

був обурений такими ідеями, відмовився від розгляду постанов з'їзду та заявив, що за свого життя не допустить проведення місіонерського з'їзду. Наступний, четвертий місіонерський з'їзд відбувся лише 1908 р., тобто після смерті К.П.Победоносцева. Рекомендація з'їзду щодо примусового приведення сектантів на співбесіду з православними місіонерами здійснювалась на практиці. Небажання віруючих брати участь у таких співбесідах пояснюється тим, що для євангельських віруючих ці співбесіди часто закінчувалися відвертою провокацією з боку православних місіонерів: віруючим просто не давали можливості відстоювати свої переконання, у випадку ж заперечень складався протокол, і віруючий притягувався до кримінальної відповідальності.

1896 р. вийшов указ, згідно з яким місцева поліція, священники та місіонери повинні були використовувати усі заходи для повернення євангельських віруючих до православної церкви. На підставі цього указу проводилось примусове охрещення дітей євангельських віруючих. Насильство та беззаконня на місцевому рівні по відношенню до євангельських віруючих зайшло так далеко, що навіть викликало декілька розпоряджень генерал-губернатора Південно-Західного краю М.І.Драгомирова, які були направлені на захист віруючих від беззаконного насильства. Але вони мали досить незначні наслідки. Як зазначає В.І.Ясевич-Бородаєвська, якщо раніше побої та знущання над віруючими здійснювались відкрито, то після цих розпоряджень, вони продовжувались, «але вже не в хаті при свідках, ... а в темних сінцях.<sup>1</sup>» У відповідь на заяву віруючих про губернаторське розпорядження, нападники цинічно вимагали показати його: «Покажи циркуляр, тоді й бити не будемо».

У цей період перед обличчям жорстоких переслідувань євангельські християни-баптисти активно боролись за свої права шляхом подачі різного роду скарг, заяв та прохань, а також методами активного захисту під час судових розглядів. Заявляючи на суді, що вони не штундисти, а баптисти, євангельські віруючі досить часто подавали у якості доказу паспорти, видані їм державними органами влади, де у графі «віросповідання» позначалося «баптист» або «віросповідання євангелично-баптистського». Тому у циркулярі Міністерства внутрішніх справ

<sup>1</sup> Ясевич-Бородаєвская В.И. Борьба за веру. — С. 75-76.

1900 р. зазначалось, що баптистами можуть бути лише німці. Практично введено заборону видавати особам російського походження паспорти з позначкою про те, що вони належать до баптистів. У паспортах активних проповідників ставилась позначка «штундист», що перешкоджало їм у працевлаштуванні та пошуку місця проживання.

Залишалась проблемою й легалізація шлюбів віруючих. 1899 р. вийшло циркулярне роз'яснення міністра внутрішніх справ, яким дозволялося записувати відомості про шлюб євангельських віруючих до метричних книг розкольників, але за умови, що євангельські віруючі від часу свого народження знаходяться у розколі, та над ними не було звершено ніяких обрядів православної церкви. Таке положення позбавляло практично усіх євангельських віруючих надії на законне визнання їх родинного життя.

Як і раніше, православний характер навчання у початковій та середній школі значно перешкоджав євангельським християнам-баптистам в отриманні освіти. Батьки-віруючі намагались забрати своїх дітей із загальних шкіл відразу ж після навчання грамоті. Згідно з розпорядженням міністра народної освіти, дітей віруючих заборонялось приймати до світських шкіл. Фактично таким способом намагались примусити євангельських віруючих віддавати своїх дітей до церковно-приходських шкіл, але на практиці це вело лише до того, що діти євангельських християн-баптистів залишались без освіти.

Великі сподівання покладали євангельські віруючі на амністію у зв'язку з коронацією Миколи II у 1894 р. через два місяці після виходу Циркуляру. Але цим сподіванням не дано було здійснитися, оскільки дія амністії була розповсюджена лише на кримінальних злочинців.

Слід зазначити, що практично відразу ж після того, як євангельські християни-баптисти на правовому, законодавчому полі зіткнулися з російською державною владою, і остання розпочала їх переслідування, на сторінках ліберальної преси почали роздаватися голоси на захист віруючих, за припинення їх переслідувань та за свободу віросповідань. Голоси на захист євангельських віруючих посилились після Закону 1894 року. Критикуючи діюче російське законодавство, що регулювало релігійну сферу життя російського суспільства, деякі представники

інтелігенції, наприклад, відомий російський юрист К.К.Арсеньєв, не зупинялись на цьому. Вони вносили конкретні пропозиції покращення законодавства. На захист свободи совісті та віросповідань виступав і колишній товариш обер-прокурора Правлячого Сенату О.М.Бобрищев-Пушкін. Неможливо не згадати у зв'язку з цим й видатного українського громадського діяча М.П. Драгоманова. При цьому він вбачав гарантію релігійної свободи у проголошенні в Росії свободи політичної. Драгоманов помістив ряд співчутливих статей про штундизм у галицькому часописі «Хлібороб».

Деякими представниками української інтелігенції євангельсько-баптистське братство на Україні розглядалось як можлива частина загальнонаціонального українського руху. Готуючи до друку роботу передчасно померлого Т.Зиньківського, присвячену історії євангельського руху в Україні, один з його друзів закінчив її закликком до національної інтелігенції: «Українська інтелігенція, яка вважає себе заступником народним, не може бути байдужою до такого видатного факту української історії, як штунда.» Він попереджував, що якщо інтелігенція не виявить до цього явища належної уваги, то вона залишиться тоді «без ґрунту, без основ: народ зовсім зневажав би її, як чужу, тому що вона не прийшла підсобити йому у тяжкі часи, коли він боровся за свободу совісті»<sup>1</sup>. Однак треба зазначити, що українська інтелігенція практично не відгукнулася на цей заклик. Це, зокрема, можна пояснити її власним безправним становищем у Російській імперії.

Неодноразово на захист свободи совісті виступали соціал-демократи, ставлячи цю свободу у загальний ряд своїх політичних вимог. При цьому вони різко критикували державну владу й православну церкву за їх переслідування різновірців.

Звичайно, що й самі євангельські віруючі не могли залишитись осторонь від цієї боротьби. Вище вже неодноразово говорилося про різні прохання та клопотання, які євангельські християни-баптисти подавали до різних урядових інстанцій, в яких відстоювали своє право на вільну реалізацію своїх релігійних переконань. Ще 1873 р. у проханні О.Капустяна та М.Ратушного на ім'я Херсонського губернатора єван-

<sup>1</sup> Грушевський М.С. Духовна Україна. — К., 1994. — С. 135.

гельські віруючі порушували важливе питання: «Невже у нашій батьківщині не можна вірувати у Євангеліє та молитися Богу? Невже ми цим зробились шкідливими громадянському начальству, або зробились шкідливими людьми для нашого Всемилоствого Государя?»<sup>1</sup>

1895 р. на ім'я імператора було подано прохання від групи родин євангельських християн-баптистів Кавказу, центральних губерній Росії та півдня України, у складанні та поданні якого брав активну участь член Київської громади баптистів, адвокат Іван Петрович Кушнеров, який захищав віруючих на судових процесах. У цьому проханні мова йшла про скасування Закону 1894 року та про визнання вчення баптистів нешкідливим. Ще 1886 р. на з'їзді російсько-українських баптистів, який відбувався у Кубанській області, було прийнято рішення про залучення адвокатів для захисту несправедливо звинувачених віруючих. Через недостачу професійних адвокатів серед євангельських віруючих вважалось допустимим залучення захисників, не зважаючи на їх віросповідання.

Правова боротьба євангельських віруючих знаходила своє відображення й на сторінках їх преси. Велику роль у цьому відіграв часопис «Беседа», який видавався за ініціативою І.С.Проханова. У цьому часопису подавалася інформація про становище російсько-українських євангельських віруючих і дії закордонних віруючих, спрямовані на захист своїх російсько-українських братів.

Євангельська праця продовжувалась навіть в ці суворі роки. Так, 1896 р. через навернення механіка з Сум Ф.Ф.Супруна почалось євангельське пробудження у Сумах. У цьому місті невдовзі виникла громада з восьми віруючих. У цей період саме міські церкви починають відігравати провідну роль у подальшому розвитку баптистського братства, тобто центр баптистської життєдіяльності з сільських церков переміщається до міст. А це призводить й до деяких змін у соціальному складі баптистських громад, які раніше поповнювалися лише з різних верств селянства. Ряди євангельських віруючих поповнюються представниками різних станів: ремісниками, заводськими робітниками, торговцями, навіть особами з вищих верств суспільства, хоча селяни продовжують переважати чисельно.

---

<sup>1</sup> *Еп.Алексий*. Материали для истории религиозного движения на юге России во второй половине XIX в. — № 167. — С. 193.

## 5.4. Соціально-політичні погляди євангельських віруючих

Визначення соціально-політичних поглядів євангельських віруючих потребує попередніх зауважень. Проблема полягає у тому, щоб з необхідністю відокремити переконання тогочасного російсько-українського віруючого як представника євангельсько-баптистського братства від його переконань як представника окремої соціальної групи у соціально-економічній структурі суспільства. Коли євангельський рух в Україні ще не сформувався в організацію, у свідомості віруючих відбувалося взаємопереплетіння вказаних переконань, та іноді навіть їх переконання як представників своєї соціальної групи, мали формувальний вплив на їх переконання саме як віруючих. Особливо це виявлялося у трактуванні питань соціально-економічної та соціально-політичної сфери. З цього приводу О.Ушинський зазначав: «... складається у нас ця секта з сільського пролетаріату, завжди сприйнятливого до комуністичного вчення.»<sup>1</sup> Ця проблема поглиблюється ще й відсутністю у цей початковий період загального для російсько-українських євангельських віруючих сповідання віри, що породжувало суб'єктивізм у судженнях і висловлюваннях віруючих. Цей суб'єктивізм видзначити православні автори. Так, І.Недзельницький, відзначаючи відсутність системи у віровченні південноукраїнського штундизму, під яким він розумів й євангельських християн-баптистів, та різноманітність підходів у розумінні різними віруючими тих чи інших питань, писав: «...скільки голів, стільки розумів, кожен штундист створює собі релігію, виводячи різні положення з особистого вільного, нічим не обмеженого, тлумачення св.Писання...»<sup>2</sup> Інша проблема пов'язана з необхідністю відокремити позицію з даних питань са-

<sup>1</sup> Ушинский А.Д. О причинах появления рационалистических учений штунды. — К., 1884. — С.40.

<sup>2</sup> Недзельницький Иоанн. Штундизм, причины появления и разбор учения его. — СПб., 1899. — С. 40.

ме євангельських християн-баптистів від відповідної позиції безпосередньо штундистів ( тобто младоштундистів або духовних штундистів, про що зазначалось раніше). Це тим більше має суттєве значення, оскільки зацікавлені у переслідуванні віруючих особи такого відокремлення не проводили.

Перше зіткнення євангельських християн-баптистів з російською державною владою з цих питань відбулось у другій половині 60-х років XIX ст. Одним з перших документів, в якому характеризувалась поява нової релігійної групи, була записка херсонського поміщика Значко-Яворського, яку він подав на ім'я Новоросійського та Бессарабського генерал-губернатора у 1867 р. У ній знаходилося обвинувачення євангельських віруючих у зловорожих для режиму соціально-економічних тенденціях, що нібито містились у їх вчення. На думку Значко-Яворського, це вчення було комуністичним. Причому саме комунізм та фаталізм, зазначав автор записки, були характерними рисами нового руху. «Комунізм, — писав він, — є та вудочка, на яку штундові ловлять неофітів. Ось тут ряд висновків, за якими штундові пояснюють комунізм. Ісус Христос, кажуть вони, постраждав за увесь рід людський, а отже і його любов до всіх рівна; якщо ж любов Ісуса Христа до всіх людей однакова, то й блага цього світу повинні бути поділені між усіма людьми...»<sup>1</sup>. Комунізм послідовників нового релігійного руху, яким вони нібито привертати багатьох до себе, полягав саме в бажанні рівного розподілу усіх благ, і в першу чергу землі. Поміщик, як автор записки, свої міркування обґрунтовував тим, що будучи незадоволеними розмірами земельних наділів, які селяни отримали внаслідок реформи 1861 року, віруючі селяни «мали ту задню думку, що якщо в загальний розподіл увійдуть землі держави та поміщиків, то їм припаде трішки більше». Підводячи підсумок, Значко-Яворський писав: «Взагалі, на мій погляд, штундова секта має більш політико-економічне, ніж релігійне значення.»<sup>2</sup>

Отже, варто зазначити, що незадоволення результатами реформи 1861 року ніяким чином не було пов'язане з тим, був селянин православним чи він перейшов у штундизм чи баптизм. Водночас і мрія про

<sup>1</sup> *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России. — М., 1965. — С.211-212; *Еп. Алексий.* Материалы для истории. — № 47. — С. 63-64.

<sup>2</sup> *Еп. Алексий.* Материалы для истории. — № 47. — С. 63-64.



достатній для життя земельний наділ була віковою мрією російсько-українського хлібороба незалежно від його віросповідання. У зв'язку з цим становлять інтерес події у м.Любомирці, одному з майбутніх осередків євангельського пробудження в Україні, які відбулися після оголошення Маніфесту 1861 року. Незадоволення умовами звільнення набуло тут гострого характеру, селяни підняли бунт, для приборкання якого була потрібна військова сила. Через рік протест повторився, причому знову потрібна була сила для приборкання селян. Після придушення бунту «народ, видимо, стих та підкорився вимогам влади, та не стихла ворожнеча, не стихло хвилювання умів, розпалених хибними чутками про волю-волюшку.»<sup>1</sup>

Отримавши записку поміщика Значко-Яворського, генерал-губернатор повідомляв Херсонського губернатора: «Мною одержана записка «Про товариство штундових на півдні Росії», в якій про штунду говориться, що вона має більш політико-економічне, ніж релігійне значення, а саме: в ній переважають комуністичні елементи. Прошу розпорядитися про ретельне вивчення міри справедливості цих відомостей і, якщо знайдете це необхідним, вжити заходів»<sup>2</sup>. Через півроку справник Ананьївського повіту повідомляв губернатора про результати дізнання: «Відомості про штунду... справедливі, крім «комуністичних ідей»... секта штундерів, як і усякий розкол, крім свого релігійного характеру ніяких задніх думок не має...»<sup>3</sup>

На записці Значко-Яворського та наслідках по її перевірці треба було зупинитися так докладно тому, що це був перший випадок звинувачення євангельсько-баптистського братства в соціально-економічній і політичній спрямованості його вчення. Багато з наступних звинувачень ґрунтувались на цій записці, забуваючи про результати перевірки її справедливості поліцейською владою.

Тенденція до звинувачення євангельських віруючих у нелояльності до існуючої влади і соціально-економічному характері їх вчення виявилась досить живучою. 1873 р. справник Одеського повіту доносив Херсонському губернатору, що, за відомостями, одержаним від місцевих

<sup>1</sup> Цит. за: *Недзельницький Йоанн. Штундизм...* — С. 30.

<sup>2</sup> *Еп. Алексій. Матеріали для історії...* — С. 64.

<sup>3</sup> Там само. — № 51. — С. 66-67.

землевласників, М.Ратушний проповідує між віруючими соціальні ідеї<sup>1</sup>. Г.Ємельянов наводить висловлювання одного священика, яке той зробив у 1876 р. Відзначаючи те, що у релігійних переконаннях євангельських віруючих відсутні політичні і соціальні тенденції, священик, проте, додає: «... але не потрібно забувати, що це є початок негативного напрямку у народних масах. А хто знає, чи не знайдуться люди, спроможні ловити рибу у каламутній воді, які на підготовленому ґрунті заперечення посіють насіння, яке з часом дасть свої плоди. Прагнення штундистів можуть піти далі у негативному напрямку...»<sup>2</sup> В звіті Київського губернатора про стан справ у губернії за 1881 рік вже говориться про те, що «штунда» вчить, що усі природні багатства, включаючи землю, є загальним добром, і заперечує податі, повинності і послух начальству. 1882 р. обер-прокурор Св. Синоду направив Олександрю III повідомлення про стан духовних справ у тій самій губернії, в якому говорилося про зв'язок штундистів з соціалістами.

Звинувачення євангельських християн-баптистів зустрічаються впродовж усієї їх історії. Ці обвинувачення ставали все більш грізними, як все більш ясно ставала неспроможність пануючої церкви зупинити поширення нового релігійного руху ненасильницькими засобами. Нагнітання подібних звинувачень, на думку їх авторів, повинно було спонукати державну владу до більш активних дій відносно віруючих. 1884 р. єпископ Херсонський та Одеський Никанор, який спочатку ставився до репресій як ефективного засобу нейтралізації баптизму і надавав перевагу пасторському переконанню, писав Херсонському губернатору: «Штунда у самому принципі свого вчення підкопується під саме коріння не тільки церкви, але всього ладу, як суспільного, так і державного, — і далі закликав державу до використання репресивних заходів щодо віруючих, заявляючи, що у випадку зволікання з цими заходами неминуче поваленням самої влади. — Думається, що краще зараз від Бога поставлена влада повинна спасати сама себе. Звичайно, можна сказати, що навіть Франція, посягнувши на свою віру та церкву, продовжує ще жити. Але питання:

<sup>1</sup> *Еп. Алексій*. Матеріали для історії... — № 57. — С. 176.

<sup>2</sup> *Ємельянов Г.* Рационализм на юге России. // Отечественные Записки. — 1878. — № 3. — С. 212; *Горжалчинский А.* Штунды и штундизм. // Прибавление к Херсонским Епархиальным Ведомостям. — 1876. — С.186-187.

життя то чи тільки агонія? Вівтарі поки ще залишаються, а престולי усяких династій вже повалені. Чи корисно і нашій владі йти туди ж?»<sup>1</sup>

У листопаді 1890 р. Єлисаветградський справник у донесенні Херсонському губернатору повідомляв про соціально-політичний характер штундизму, який базується на «намаганні штундистів-ватажків... виводити з релігійних принципів... хибні соціально-політичні висновки, які підривають в основі суспільний та державний лад.» Як приклад він вказує на те, що з «їх віровчення випливає, що земля повинна бути роздана порівну, що вести війну та вбивати ворога суперечить вченню Євангелія, у зв'язку з чим потрібно старатися уникати вступу до військової служби, що влада у своїх інтересах забрала більшу частину землі та багатств у збиток простому люду...»<sup>2</sup> А у звіті обер-прокурора Св.Синоду за 1894-1895 рр. можна знайти повідомлення про те, що у Павловках Харківської губернії 45 віруючих відмовились приймати присягу на вірнопідданство Государю Імператору, «твердячи одне: «присягати не повинно»...»<sup>3</sup>

Ще одне обвинувачення, яке постійно висловлювалося на адресу євангельських християн-баптистів у цей період, було звинувачення у відсутності патріотизму, у пронимецьких настроях та у сприянні німцям у завоюванні півдня Росії. Це пов'язувалось з нібито відмовою віруючих сплачувати податі.<sup>4</sup>

З другого боку, бажання бачити у новому русі переважання соціально-економічних положень над релігійними вело до симпатії до цього руху з боку ліберальної інтелігенції.<sup>5</sup> Причому ця інтелігенція, виступаючи за припинення утисків віруючих, вбачала в останніх не ворогів, але кращих друзів суспільного порядку.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. — С. 209.

<sup>2</sup> Еп. Алексей. Религиозно-рационалистическое движение на юге России во второй половине XIX-го столетия. — С. 418. Неважно помітити, що більшість цих висновків належить до тих настроїв, які були характерні для усього селянства тієї доби незалежно від віросповідання.

<sup>3</sup> Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К.Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1894 и 1895 годы. — СПб., 1898. — С. 221.

<sup>4</sup> Див., наприклад, Кальнев М.А. Немцы и штундобаптизм; Маргаритов С. История русских мистических и рационалистических сект. — Кишинев, 1894. — С. 176.

<sup>5</sup> Див. Харламов И.Н. Штундисты // Русская мысль. — 1885. — № 10. — С. 143.

<sup>6</sup> Див.: Абрамов Я. К вопросу о веротерпимости // Отечественные Записки. — 1882. — № 2. — С. 168.

Викликає інтерес і відношення до євангельських християн-баптистів з боку радикальної частини російської інтелігенції. Народники у 70-х роках ХІХ ст., залишивши позаду період ідеалізації старообрядництва, включили євангельських віруючих до сфери своєї активної пропаганди. Але матеріали, що є у нашому розпорядженні, свідчать про обережне та неприхильне ставлення віруючих до цієї пропаганди.<sup>1</sup> Потім на євангельських віруючих звернули свою увагу соціал-демократи, які зіткнулися з ними у другій половині 90-х років на заводах південних міст. В.І.Ленін у своїй книзі «Що робити?» декілька разів вказував на те, що сектантами не тільки не потрібно нехтувати, але «при широкій постановці справи соціал-демократичної пропаганди необхідно буде скористатися їх настроями та фактами їх переслідування».<sup>2</sup>

З кінця дев'яностих років ХІХ століття на євангельський рух почало справляти вплив і толстовство, яке також було прив'язане до соціально-економічних ідей.

Треба відзначити, що уся ця пропаганда все ж таки мала деякий вплив на певну частину євангельсько-баптистського братства. Більше схильним до такого впливу виявився саме младоштундизм. Появу у ньому соціально-економічних тенденцій було відзначено у 1900 р. у Єкатеринославській губернії.<sup>3</sup>

Але навіть доповіді місцевої адміністративної влади спростовують як обвинувачення євангельських віруючих у політичній неблагонадійності, так і бажання бачити в їх вченні соціально-економічну спрямованість. У донесенні Одеського справника від 14 травня 1883 р. читаємо: «... Не виявлено, щоб поміж штундистів з'являлись ідеї соціалізму. ...Вони... виконують усі розпорядження як усіх урядових осіб та установ, так і місцевої поліцейської та сільської влади; виконують сумлінно та акуратно усі суспільні повинності.., і навіть між ними є багато вибраних громадами з штундистів сільських старост, соцьких та десяцьких.»<sup>4</sup> Про це ж говориться і в донесенні Єлисаветградського справника за той самий рік.<sup>5</sup> Коментуючи відміну Закону 1894 року, що

<sup>1</sup> Див.: *Еп. Алексей*. Материалы для истории... — № 222. — С. 298-303.

<sup>2</sup> *Бонч-Бруевич В.Д.* Избранные атеистические произведения. — М., 1973. — С. 202.

<sup>3</sup> Див. *Маргаритов С.* История русских... сект. — С. 201.

<sup>4</sup> *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России. — С. 210.

<sup>5</sup> Там само.

був виданий на хвилі звинувачення штундистів у антидержавних настроях, С.Маргаритов зазначав, що «до більшості штундистів такий висновок не може бути застосований.»<sup>1</sup>

Це підтверджується відповідними розділами Віровчень, наприклад, Гамбургського Сповідання віри, яке вже цитувалось раніше. Така ж лояльна до уряду і влади позиція знаходиться й в інших віровченнях євангельських християн-баптистів, наприклад, у віровченні М.Ратушного, яке було знайдено у нього у 1873 р. І.Рябошапки, складеного ним на початку 80-х років минулого століття, та у віровченні «християн євангельського сповідання, які приймають водне хрещення по вірі, так званих баптистів», яке у 1903 р. було подане суду І.Кушнеровим.

Досить показово, що критикуючи практично усі розділи віровчень євангельських християн-баптистів, православні автори звичайно залишали поза критикою саме розділ, присвячений ставленню баптистів до державної влади.

Характерним для усіх віровчень євангельських християн-баптистів є, з одного боку, декларування своєї покори державній владі, як боговстановленому інституту, а з другого, чітке визначення межі цієї покори — настільки, наскільки вимоги державної влади не суперечать Божим повелінням.

Будь-які висловлювання євангельських християн-баптистів, що стосуються їх ставлення до державної влади і громадських обов'язків, співжиття в суспільстві, спростовують політичні вигадки і плітки про них з будь-якого боку. Так, у своєму проханні на ім'я Херсонського губернатора російсько-українські баптисти с.Інгул писали у 1886 р.: «... Ми кожен святковий день збираємося у молитовному будинку молити Всевишнього за благодіяння нашого отця та покровителя великого монарха Олександра III. ... Ми не належимо ні до яких зломислячих корпорацій...»<sup>2</sup>

Реально оцінюючи усю небезпеку, яка походила від соціал-демократичної пропаганди у середовищі євангельсько-баптистського братства,

<sup>1</sup> Маргаритов С. История русских... сект. — С. 175-176. Разом з тим він зауважує: «Проте повинен сказати, що й зараз у штундизмі лунають голоси проти присяги, проти війни, як злочину, та військової служби».

<sup>2</sup> Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. — С. 211.

його представники на своєму з'їзді 1903 року, що проходив у м.Царичині, прийняли рішення про недопустимість розповсюдження антидержавних матеріалів серед братства. Винних у цьому належало негайно виключати з громад. Звісна річ, що ця резолюція викликала гостру негативну реакцію з боку керівництва більшовиків, яке звинуватило віруючих у заграванні з царизмом.

Представники євангельсько-баптистського братства бачили своє покликання саме в проповіді своєму народу Благої Вісті Ісуса Христа, а не в участі у політичній боротьбі, що, однак, не перешкоджало кожному окремому віруючому мати будь-які свої особисті політичні погляди, які формувались внаслідок багатьох чинників. Показовим є той факт, що хоча селянські заворушення у Харківській та Полтавській губерніях у 1901-1902 рр. вилились у масове селянське повстання, свідчення, що ми маємо, дають можливість заперечувати безпосередню участь у ньому селян-баптистів.

Хоча звинувачення баптистів у політичній неблагонадійності були необґрунтованими, штундисти своїм ставленням до окремих суспільних питань давали привід для таких звинувачень. Можливо, саме це мало певне значення для характеристики «ознак штундизму» у Циркулярі 1894 року. В.Д.Бонч-Бруєвич у своїх творах наводить цитату з одного листа, написаного штундистом, в якому автор каже про те, що Христос проповідував революцію, або, принаймні, пророчив її. З цього автор робив висновок, що перед приходом Царства Божого повинна звершитися революція, та заявляв, що віруючі з нетерпінням чекають її.<sup>1</sup> Але все ж таки вважається за доцільне визнати, що, говорячи про «революційність» російсько-українського сектантства, в тому числі й штундизму, зацікавлені в цьому особи, як видно, видавали бажане за дійсне. Це відзначала й незалежна преса того часу.<sup>2</sup> Також слід зазначити, що В.І.Ленін, говорячи про революційні елементи у селянстві та захищаючи до них й сектантів, також не перебільшував їх революційність.<sup>3</sup> Про перебільшення з боку зацікавлених осіб рево-

<sup>1</sup> *Бонч-Бруєвич В.Д.* Избранные атеистические произведения. — С. 165-166.

<sup>2</sup> Див., наприклад: Свободное слово. — 1902, сентябрь; *Бонч-Бруєвич В.Д.* Избранные атеистические произведения. — С.153.

<sup>3</sup> *В.И.Ленин.* Полн. собр. соч. — Т. 4. — С. 228-229. Див. також: *Клибанов А.И.* История религиозного сектантства в России. — С. 5.

люційних елементів у переконаннях штундистів можна судити на підставі так званого «Чаплинського віровчення», яке виражає погляди одного з визнаних лідерів штундизму Я.Ковалю: «Про почитання влади. Ми шануємо царя, як помазаника Божого та встановлену від нього владу, як написано: немає влади не від Бога; існуюча ж влада від Бога встановлена. Так віддавай усякому належне: кому податок — податок; кому мито — мито; кому страх — страх; кому честь — честь (Рим. 13: 1,7)».<sup>1</sup>

Те, що вже було сказано про використання О.Ушинським віровчення баптистів, тим більше справедливо по відношенню О.Ушинського до віровчення штундистів, оскільки воно, очевидно, було оформлене у письмовому вигляді самим О.Ушинським. Останній, говорячи про належність даного віровчення Я.Ковалю, відзначає, що чаплинська громада не мала письмового викладу свого віровчення та задовільнялась лише усними тлумаченнями своїх наставників.

На початку євангельського пробудження у Росії у другій половині XIX ст. віруючі мало думали про назву своїх громад і тому мали самі різні назви: охрещені християни-баптисти, християни-баптисти російської національності, російські баптисти, дорослохрещені християни, віруючі євангельської віри або навіть просто віруючі. Першою громадою, члени якої прийняли назву «євангельські християни», була Севастопольська громада, створена 1898 р. За змістом віровчення це була звичайна баптистська громада, мова йшла лише про назву. Ця громада поклала початок ще двом громадам у Криму: Сімферопольській (1898 р.) та Ялтинській (1900 р.), які також сприйняли цю назву — євангельські християни. Внаслідок переслідування діяльність Союзу російських баптистів у 1890-1898 рр. була майже повністю паралізована. Нові громади, що виникали у цей час, існували роз'єднано, майже не маючи зв'язку між собою. Пізніше, з пожвавленням діяльності Союзу баптистів, частина віруючих приєдналась до баптистів, а частина увійшла до складу Союзу євангельських християн, який був створений 1909 р.

Один з новонавернених Севастопольської громади матрос О.М.Бондаренко у 1899 р. був засланий. Повернувшись 1903 р. з заслання, він осе-

<sup>1</sup> Цит. за: Ушинский А. Вероучение малорусских штундистов. — С. 255.

лився у Єкатеринославі, де невдовзі заснував громаду, яка також прийняла назву «громада євангельських християн». 1906 р. у с.Томаковці Єкатеринославської губернії виникла велика сільська громада, яка постійно поповнювалася новими членами. Так, 1910 р. хрещення у цій громаді відбувалось тричі. Усього за цей рік хрещення прийняло 170 осіб.

## 5.5. Державні акти про віротерпимість (1903-1906 рр.).

### Утворення Союзу євангельських християн.

Як вже зазначалось вище, поява Постанови 1894 р. активізувала й боротьбу за свободу віри та совісті як з боку безпосередньо євангельських віруючих, так і з боку прогресивної громадськості. Ця боротьба мала свої позитивні наслідки. 26 лютого 1903 р. виходить Маніфест, у якому йдеться про необхідність укріпити безумовне виконання державною владою принципів віротерпимості, які були закладені в основних законах Російської імперії. Положення цього Маніфесту були розвинуті в Іменному указі Сенату від 12 грудня 1904 року. В цьому Указі наголошується на необхідності перегляду законодавства щодо різновірців, а також про усунення «усякого прямо в законі не встановленого утиску».<sup>1</sup> 17 квітня 1905 року вийшов Іменний указ «Про зміцнення принципів віротерпимості». У тому ж році І.С.Прохановим до МВС була подана Коротка записка щодо виникнення, розвитку та сучасного положення євангельського руху в Росії і про потреби євангельських християн, а також пропозиції щодо зміни відповідних законів. 17 жовтня того ж року вийшов Маніфест «Про дарування населенню непорушних основ громадянської свободи на засадах дійсної недоторканності особи, свободи совісті, слова, зібрань та союзів». Наступного року, також 17 жовтня, вийшов Іменний Височайший Указ, який встановлював порядок створення та діяльності громад різновірців, права та обов'язки їх послідовників. Для легалізації громади потрібно було 50 засновників, з

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. 132.



віковим цензом понад 25 років. Пресвітер повинен був затверджуватися у цій посаді губернською владою. На пресвітерів покладалось ведення метричних книг. Деякі громади, переважно столичні, скористались цими положеннями та легалізували свою діяльність. Так, наприклад, реєстрацію отримала Київська громада. Але водночас з тим питання реєстрації викликало різне ставлення до неї з боку окремих віруючих. Деякі авторитетні брати вважали реєстрацію тенетами для громад. Тим більше, що на місцях продовжувалось порушення свободи совісті, бували й випадки відмови у реєстрації громад з боку державної влади. Ці порушення викликали у деяких віруючих думки щодо неможливості позитивних змін в їх становищі в Росії, що викликало еміграцію євангельських віруючих.

Але все ж таки то був час небувалого розмаху євангелізаційної роботи. Лише Ф.П.Баліхіним у різних містах було проведено більше сорока публічних зібрань баптистів у театральних та інших громадських залах, деякі з яких він отримував у користування навіть безкоштовно.

У ці ж роки поширюється видавнича діяльність євангельських віруючих. З 1907 року починає виходити часопис «Баптист», орган Союзу російських баптистів. У різні роки його редагували Д.І.Мазаєв, В.Г.Павлов, В.В.Іванов. У 1913-1914 рр. М.Д.Тимошенко друкує часопис «Слово істини».

Також у цей період розпочинається нова хвиля пробудження на Волині. 1903 р. сюди з Риги приїжджає В.О.Осипов, який проводить зібрання та того ж року хрестить дев'ять віруючих. Через деякий час на Волині було вже 33 українських баптисти. 1906 р. за допомогою І.П.Кушнерова створюється баптистська громада, яка налічує вже сто членів. Пресвітером обирається Микита Єрофейович Бондар, який на вернувся завдяки проповіді І.Лясоцького у 1881 р. Громада отримала назву Пекарсько-Дашинської. В 1909 році ця громада направляє свого місіонера до Житомира, який розпочинає там євангелізаційну роботу серед російсько-українського населення. У 1910 та 1911 рр. брат Бондар звершував там хрещення, а наприкінці 1912 р. в Житомирі створюється церква як філія Пекарсько-Дашинської громади.

1905 р. делегація російських баптистів у складі Д.І.Мазаєва, В.В.Іванова та В.Г.Павлова брала участь у Першому всесвітньому конгресі баптистів,

що проходив у Лондоні. На цьому конгресі було створено Всесвітній союз баптистів, до складу якого ввійшов і Союз російських баптистів.

Як вже зазначалося, наприкінці XIX — на початку XX ст.ст. на півдні України виникають громади, які мають назву євангельських християн. 1903 р. такі громади вже існували у Севастополі, Сімферополі, Ялті, Єкатеринославі, Конотопі та Києві. 1906 р. громада євангельських християн виникає в Мелітополі, пізніше — в Одесі, Олександрівську, Харкові, Маріуполі та Миколаєві, та інших містах України. Громади євангельських християн виникають у Росії, хоча слід зазначити, що спочатку українські та російські євангельські християни мали спільну назву. Однак українські євангельські християни були звичайними баптистами, тільки з іншою назвою, в той час як російські мали свої специфічні особливості.

Об'єднанню євангельських християн сприяли районні з'їзди представників їх церков. 1908 р. такий районний з'їзд відбувся в Одесі. В його роботі брали участь чотирнадцять представників від дев'яти громад: Одеської, Голтянської, Маріупольської, Харківської, Київської, Єкатеринославської, Сімферопольської, Севастопольської та Ялтинської. На порядку денному цього з'їзду, в першу чергу, стояли питання віровчення євангельських християн. Наступного року аналогічний з'їзд відбувся в Єкатеринославі. На ньому були присутні п'ятнадцять представників від десяти громад, у тому числі від Петербургської та Московської. На цьому з'їзді було остаточно вирішено питання про скликання того ж року всеросійського з'їзду євангельських християн.

Перший всеросійський з'їзд євангельських християн відбувся у Петербурзі 14-19 вересня 1909 р. В роботі його брали участь 24 делегати з вісімнадцяти церков, а також більше тридцяти гостей. Головою з'їзду було обрано І.С.Проханова. На цьому з'їзді розглянуто декілька питань щодо подальшої діяльності громад євангельських християн. Делегати з'їзду направили листи з питань єдності баптистам та менонітам. Другий всеросійський з'їзд євангельських християн проходив також у Петербурзі з 28 грудня 1910 р. по 4 січня 1911 р. В його роботі брали участь 47 делегатів від п'ятнадцяти громад. Головою знову обрано І.С.Проханова. Зачитано вітальний лист від союзу баптистів. Прийнято Статут Союзу громад євангельських християн, який був складений Прохановим та Віровчення євангельських християн, яке було раніше розглянуто у громадах. Обрано Раду союзу під

голюванням І.С.Проханова. Таким чином було створено Союз євангельських християн та оформлено розкол у російсько-українському баптистському братстві, розкол, який існував майже три з половиною десятиліття.

Між Союзом євангельських християн і Союзом баптистів існували специфічні відносини і були певні догматичні розбіжності. Якщо брати поверхово, то особливих розбіжностей між ними нібито й не було, різниця виявилася лише в деяких організаційних справах. Так, якщо баптисти мали висвячених пресвітерів, то у євангельських християн їх не було, а їх громади очолювались невисвяченими керуючими. Інша різниця стосувалася процедури хрещення: якщо у баптистів після хрещення молитву над новохрещеними звершував пресвітер з покладанням рук, то у євангельських християн молитву звершувала уся громада, піднявши руки догори. Але ці видимі розбіжності все ж таки мали своїм підґрунтям розбіжності у догматиці, хоча ці розбіжності й не були добре видимими та знайомими пересічним віруючим. Якщо російські баптисти при своєму організаційному та віровчительному оформленні були під впливом німецьких баптистів, то на погляди євангельських християн суттєво вплинуло те, що їх петербурзьке ядро успадкувало погляди лорда Редстока, дарбіста за своїм віровченням, а також те, що Іван Степанович Проханов 1895 р. пройшов річний курс богослов'я у баптистському коледжі в англійському м.Бристолі. Практично, різницею між баптистами та євангельськими християнами у догматичному плані була різниця між частковими (партикулярними) та загальними (генеральними) баптистами, яка в свою чергу сягає різниці між кальвінізмом та армініанством. Це відзначали і тогочасні спостерігачі. Так, православний місіонер Д.І.Богомоллов (Боголюбов) у 1912 р. писав: «Наші баптисти — це баптисти партикулярні... Нинішні пашковці майже усі старанням І.С.Проханова здвинуті у розряд загальних, або генеральних... баптистів».<sup>1</sup> Це пояснює і те, чого І.С.Проханов упродовж чотирнадцяти років був віце-президентом Всесвітнього союзу баптистів, бо на світовому рівні євангельські християни сприймалися не як від баптистів, а як звичайні загальні баптисти.

Євангельські християни займались широкою видавничою діяльністю. З 1905 року виходить часопис «Християнин», з 1909 р. —

<sup>1</sup> Цит. за: Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность. — СПб., 1997. — С. 232.

газета «Утренняя звезда». Також з 1908 р. виходить часопис «Сеятель». Редактором та видавцем усіх трьох видань був І.С.Проханов.

1908 р. в Києві відбувся черговий всеросійський з'їзд баптистів, на якому обговорювалося питання про направлення молодих баптистів до Богословської семінарії російських німців-баптистів у польському м.Лодзь. Для їх утримання було оголошено збір коштів у громадах. Також стояло питання про збір коштів для будівництва баптистської семінарії у Росії. На наступному з'їзді, що відбувся 1909 р. в Ростові-на-Дону, обрано делегацію для висловлення подяки уряду за дарування закону про віротерпимість, а також для підготовки доповіді міністру внутрішніх справ про становища віруючих. На цьому ж з'їзді було вирішено клопотати про створення Російського баптистського шкільного товариства з правом мати початкові та середні навчальні заклади.

1910 р. Міністерство внутрішніх справ оприлюднило правила, які суттєво звужували функціонування актів 1905-1906 р. 1912 та 1913 рр. виходять два циркуляри, присвячені необхідності суворо спостерігати за точним виконанням баптистами правил 1910 року. Починаючи з цього моменту, знову посилюються утиски євангельських віруючих, зокрема закриття громад та молитовних будинків, знову звучать добре знайомі обвинувачення у зведенні православних. Посилюються обвинувачення віруючих у пронімецьких настроях та у нелояльності до російської держави.

1911 р. на Всеросійському з'їзді баптистів, що відбувся у Москві, було вирішене питання про об'єднання церков по районах та про призначення для їх обслуговування старших пресвітерів. На цьому з'їзді порушувалось питання про відносини з Союзом євангельських християн. Пропозиція євангельських християн щодо створення об'єданого (об'єднуючого) комітету була відхилена, але у резолюції з'їзду мова йшла про необхідність підтримувати добрі відносини та братерське спілкування з громадами євангельських християн та їх членами.

У серпні 1914 р. почалась Перша світова війна. Віруючі, як баптисти, так і євангельські християни, брали активну й безпосередню участь у ній. Багато баптистів були на фронті, хто зі зброєю в руках, а хто у медичних та тилових частинах. Інші віруючі збирали пожертвування для поранених воїнів, організовували лазарети. Але все це не заважало деяким представникам православної церкви та державної влади звинувачувати

чувати віруючих у антидержавних настроях. Результатом цього було масове закриття громад у прифронтовій смузі, якою практично була уся Україна. Це закриття супроводжувалось конфіскацією молитовних будинків та засланням керівників громад. Навіть участь у створенні лазаретів для поранених пояснювалась недоброзичливцями бажанням вести антиправославну агітацію серед поранених, а тому звучала вимога не допускати баптистів або євангельських християн до лазаретів, навіть якщо останні були відкриті саме віруючими.

Тому зрозуміло, чому євангельські віруючі з ентузіазмом зустріли Лютневу революцію 1917 р., тим більше, що одним з перших декретів Тимчасового уряду була амністія усім позбавленим волі по політичних та релігійні мотиви. Політика Тимчасового уряду на демократизацію сприяла активізації баптистської діяльності. Крім поновлення діяльності раніш закритих громад, ця діяльність вилилась у широку проповідь Євангелія, про що раніше віруючі могли лише мріяти. Відкрито відбувалися багатолюдні призивні збори. Розпочали свою роботу наметові місії. У Києві, діяла наметова місія Кириченка. Виникають християнські гуртки солдат та студентів, які проповідують Євангеліє саме серед цих груп.

Тимчасовий уряд, вирішуючи релігійні питання у державі, намагався врахувати й побажання євангельських віруючих. У квітні 1917 р. Павло Васильович Павлов та Михайло Данилович Тимошенко виклали «Політичні вимоги баптистів», які включали пункти про відділення церкви від держави, свободи зібрань, союзів, слова та друку; державної реєстрації шлюбів; рівноправності громадян, незалежно від їх ставлення до релігії; свободи богослужінь та проповіді для усіх релігій; права юридичної особи для релігійних громад та союзів церков. У серпні того ж року І.С.Проханова було запрошено на Державну нараду у Москві (зібрання ведучих політичних діячів та представників основних політичних партій). У своєму слові на цій нараді він висловив думку, що оздоровлення нації можливе лише за умови відокремлення церкви від держави та рівноправності перед законом усіх релігій. Тимчасовий уряд, маючи намір врахувати ці побажання, направив баптистам та євангельським християнам на розгляд проект закону, який мав регулювати релігійну сферу життя суспільства. Але прийняти цей документ після його обговорення Тимчасовий уряд не встиг у зв'язку з більшовицьким жовтневим переворотом.

## Розділ VI

# ЄВАНГЕЛЬСЬКІ ХРИСТИЯНИ-БАПТИСТИ У РАДЯНСЬКИЙ ПЕРІОД

### 6.1. Український баптистський рух

#### у першому десятилітті радянської влади

З першого по восьме жовтня 1918 р. в Києві відбувся перший всеукраїнський з'їзд баптистів. На з'їзд приїхало 110 делегатів. Головував на ньому авторитетний служитель, пресвітер церкви у с. Астраханці Таврійської губернії Федір Прохорович Баліхін. На цьому з'їзді були прийняті Устав церков та проект віросповідного закону, тобто основоположні документи життя та діяльності українських баптистських громад. Прийнято рішення почати видрук журналу «Український баптист».

Того ж 1918 р. благовісник по Єкатеринославській губернії Ісай Єфремович Ісайченко створює Єкатеринославський губернський союз євангельських християн. Він обирається головою цього Союзу і займає цю посаду до 1921 р.

Починаючи з 1917 року, на Україні діяли наметові місії, а саме місії Кириченка, Діка (братського меноніта), Салова-Астахова та Михайлова. Не завжди умови громадянської війни були сприятливими для проповіді Євангелія. Так, Дік та його група з 6 чоловік восени 1919 р. стали жертвою махновців, які стратили їх за те, що вони нібито підривали військовий дух. У тому була якась доля істини, тому що, дійсно, багато хто з вояків внаслідок проповіді покидав лави махновського війська.

1921 р. у Єлисаветграді відбувся Другий всеукраїнський з'їзд баптистів, на який з'їхалось 120 представників громад. На цьому з'їзді було проголошено створення Всеукраїнського союзу баптистів з центром у місті Києві. Головою союзу обрано Д.А.Правоверова, багаторічного

керівника київської громади. На третьому з'їзді, який відбувся у Києві 1922 р. вирішено приєднати Всеукраїнський союз до Всеросійського союзу баптистів. Якщо пригадати, що 1922 рік був роком створення СРСР, то рішення Третього всеукраїнського з'їзду про приєднання ще раз стверджує думку про те, що віруючі не можуть бути вільними від тих процесів, які відбуваються в усьому суспільстві.

Поширенню євангелізаційної роботи сприяло також й те, що після війни до Росії та України повернулось з полону біля двох тисяч новонавернених. Їх навернення було результатом діяльності Євангельського комітету для роботи серед російських полонених у Європі, який був створений у 1916 р. висланим з Росії Вільгельмом Фетлером. У цій роботі йому допомагали й віруючі з числа самих полонених. Така праця призвела до того, що до євангельсько-баптистського руху повернулось декілька тисяч полонених, переважна частина з яких повернулась додому. Багато нових громад в Україні у цей час виникло саме внаслідок діяльності віруючих, що повернулись з полону (наприклад, громада у с.Великому Карабчію Хмельницької області, яка потім стала матір'ю для багатьох інших громад, виникла саме внаслідок проповіді Федора Дзядзя, який повернувся з угорського полону). У Західній Україні багато громад виникає внаслідок проповіді тих, хто ще до Першої світової війни виїхав на роботу до Америки, там увірував, а після війни повернувся додому, але вже як проповідник Євангелія. Це такі брати, як: Олександр Ковалик (с.Северини Хмельницької області), Андрій Штаблавий, який багато працював у Ново-Ушицькому районі тієї ж області, та інші. Після Першої світової війни євангельська звістка була занесена з Росії й у Львівську область.

1920 р. у Москві водночас відбувалися з'їзди євангельських християн та баптистів. Деякі їх засідання проходили спільно. Від двох союзів на цих засіданнях брало участь 60 делегатів, у тому числі І.С.Проханов, Я.І.Жидков, А.Л.Андрієв, М.О.Орлов, В.Г.Павлов, П.В.Павлов, М.Д.Тимошенко та інші. На одному з таких спільних засідань було прийнято рішення про об'єднання союзів в один Всеросійський союз євангельських християн та баптистів при збереженні за громадами права самим обирати свою назву. У питанні посвячення служителів за основу бралися погляди баптистів. Але коли

вирішувалось питання про склад керуючого органу та його місцезнаходження, сторони не дійшли до згоди, тому у практичному плані об'єднання так й не відбулось.

1923 р. вийшла інструкція НКВС про порядок створення релігійних товариств та їх реєстрацію. Для реєстрації громада повинна була подати заяву, перелік своїх п'ятдесяти засновників, статут, повні дані на служителів та розписку пресвітера, що він зобов'язується не вести контрреволюційної роботи. Практично усі громади, що подавали документи на реєстрацію, закладали у своєму статуті пункт, що громада є юридичною особою (з усього видно, що громади користувались типовим статутом), але цей пункт при реєстрації викреслювався.

Український союз два рази — 1924 р. та 1928 р. — видавав збірник духовних пісень «Арфа», який містив гімни на українській мові. Цей збірник був складений братом І.А.Кметою-Єфимовичем, який добре потрудився у справі перекладу відомих духовних пісень на українську мову, а також сам написав деякі українські духовні пісні.

Перебування у складі Всеросійського союзу мало для українських баптистів не тільки позитивні наслідки, але й негативні, пов'язані з неможливістю оперативного керівництва українськими громадами з московського центру. Тому українські баптисти знову повернулись до ідеї свого власного союзу зі своїм центром, що дозволило б більш оперативно реагувати на ті процеси, що відбувались у житті громад, та ефективно коректувати їх діяльність. Це питання було вирішено на Четвертому всеукраїнському з'їзді баптистів, який відбувся 12-17 травня 1925 року у Харкові (Харків на той час був столицею України) за узгодженням з Пленумом Ради Всеросійського союзу баптистів. На з'їзд з'їхалось 333 делегати. Було вирішено заснувати Всеукраїнський союз об'єднань баптистів, зберігаючи при цьому «повну єдність духу в союзі миру» зі всім братством баптистів Радянського Союзу. Тобто, мова не йшла про сепаратистські тенденції, але поява українського союзу була відгуком на потреби громад в ефективній взаємодопомозі. Було обрано Правління, яке очолив Андрій Прокофович Костюков (1889-1937), відомий пресвітер Єлисаветградської громади. Місцем знаходження Правління став Харків. При Правлінні функціонувало шість відділів: благовістя, видавництва, підготовки благовісників та регентів, фінансовий, юридич-



ний та організаційно-статистичний. На пленумі, який відбувся після з'їзду було обрано дванадцять старших пресвітерів, на яких покладалось керівництво районними об'єднаннями громад. Також старші пресвітери повинні були проводити у відповідних областях дво-трижизневі духовно-повчальні біблійні зібрання для пресвітерів місцевих громад та проповідників, тобто відповідати за їх підготовку. У лютому 1926 р. вийшов з друку перший примірник журналу «Баптист України», редактором якого спочатку був О.Г.Альохін, потім П.Я.Дацко, а пізніше І.Кмета-Єфимович. 1926 р. в Україні налічувалось біля 1000 баптистських церков та груп, більше ніж 400 рукопокладених служителів, 46 постійних благовісників (на утриманні Союзу). Того ж року Всеукраїнський союз став складовою частиною Федеративного союзу баптистів СРСР.

1927 р. у Харкові було видано збірник з 216 пісень «Євангельські пісні», який містив пісні, вибрані з інших збірників. Цей збірник було видано десятитисячним тиражем. Того ж року також у Харкові під редакцією І.С.Захарчука надруковано новий збірник «Рідні наспіви» з російським та українським розділами. Цього ж року в Києві було видано Біблію.

1928 р. у Харкові відбувся П'ятий всеукраїнський з'їзд баптистів, на якому було 476 делегатів (з них 390 з правом ухвального голосу). А.П.Костюкова знову було обрано головою Всеукраїнського союзу, його заступниками стали А.М.Букреев та В.Г.Косолапов. На з'їзді прийнято рішення про будівництво молитовних будинків. Вирішено будувати їх планомірно, своїми силами, не обтяжуючи інші громади проханнями щодо допомоги. Також була прийнята резолюція з мовного питання. Молоді проповідники повинні були вивчати українську мову та проповідувати нею там, де в цьому є необхідність. При цьому також було вирішено, що «по громадах, що на місцях, проповідникам не слід утруднювати один одного з приводу національних питань, але в єдності проповідувати та співати російською, українською та іншими мовами, хто якою володіє, та в якій є потреба».<sup>1</sup> Наступний з'їзд було заплановано провести через три роки, але з'їзд не відбувся.

<sup>1</sup> Див.: Євангельська нива. — 1998. — № 1. — С. 46.

У 20-ті рр. віруючі досягли значних успіхів не тільки у справі евангелізації, але й в господарюванні. Розгорнувся рух господарської «комунізації», тобто створення господарчих комун або кооперативів, які об'єднували евангельських віруючих різних течій (баптисти, евангельські християни, братські меноніти). Знаними були комуни баптистів «Сонце правди» у с.Черепові Проскурівського району та «Об'єднання праці» (спільно з братськими менонітами) у с.Богданівці Держнянського району, комуна евангельських християн «Царство світла» у Юр'ївському районі Дніпропетровської області. На тлі перших радянських колгоспів ці господарства вигідно вирізнялися дисциплінованістю, організованістю, результатами праці. Ці господарства проіснували до 1929 року, коли, з одного боку, будь-яка нерелігійна діяльність громад була заборонена, а з другого, було проголошено боротьбу з куркульством, під яку підпадали усі більш-менш заможні селяни, в тому числі й евангельські християни-баптисти.

Цікаво, що якщо баптисти пішли шляхом створення самостійного українського союзу, то евангельські християни в той же час зберегли централізовану структуру в рамках усієї колишньої імперії. Можливо, це пов'язано з більш демократичним управлінням у союзі баптистів та з великим авторитетом І.С.Проханова серед евангельських християн. Громади евангельських християн об'єднувалися в округи (обласні об'єднання), межі яких не збігались з республіканськими та обласними межами. З 1926 по 1931 рр. Союз евангельських християн в Україні очолював Іван Іудович Моторін. Він народився 1895 р. в Одесі. Ще в молодості став членом Одеської церкви евангельських християн. 1920 р. він, за дорученням І.С.Проханова, створює Одеський обласний відділ ВСЕХ, головою якого його й було обрано. У 1924 р. він виїжджає до Берліна як представник російського евангельського братства. Після повернення з-за кордону він разом зі своєю родиною оселяється у Харкові, де працює у місцевій церкві та очолює Союз евангельських християн в Україні. Він розгортає велику видавничу роботу. Під його керівництвом у 1927-1928 рр. виходить щомісячний часопис «Євангелист». У 1931 р. він переїжджає до Московської області.

Поряд з всеросійськими, а потім всесоюзними з'їздами евангельсь-

ких християн проходили й їх окружні з'їзди. Так, на окружному з'їзді 1920 р. в Києві зібралося 103 делегати. На цьому з'їзді стояло питання про створення двомісячних курсів проповідників, а також утворення при церквах початкових шкіл з ліквідації неписьменності. Слід зазначити, що велика увага до освітньої діяльності була характерна саме для євангельських християн, а не для баптистів (хоча це не говорить про те, що баптисти не приділяли уваги цьому питанню). Було обрано дев'ять благовісників, четверо з яких побажали працювати безоплатно. Також було підтверджено положення про безумовну покору державній владі у громадських справах. Головою Ради обласного союзу обрано В.Є.Єгорова, керівника київської церкви євангельських християн. Його заступниками стали С.І.Сударев та Л.Л.Шендеровський. 1926 р. в Києві відбувся перший з'їзд сестер, який організував Союз євангельських християн. 1927 р. І.С.Проханов відвідав Київську та Харківську церкви.

## 6.2. Євангельський рух в Західній Україні

Євангельське пробудження на теренах Західної України почалось пізніше, ніж на Півдні та Сході. Воно мало деякі особливості, пов'язані з тим, що ці території не входили (хоча б після Першої світової війни) до складу Російської або Радянської імперії.

Про початок українського баптистського руху на Волині вже було сказано. З 1908 р. починається євангельське пробудження в м.Ковелі. Першим проповідником тут був прибулий з Києва Сила Колесников. Через рік, внаслідок його проповіді, а також діяльності місіонерів Союзу євангельських християн Й.Горського, Й.Насипайка та Н.Рудзької, у 1909 р. у Ковелі виникає перша місцева громада євангельських християн. Через декілька років громади євангельських християн існували вже в багатьох інших місцях. Поширення євангельського вчення особливо активізувалось у 1915-1918 рр. Ковельська громада була зареєстрована як філія Петербурзької громади євангельських християн. Першим її пресвітером був Франц Венцкевич, поляк за національністю.

Він завідував й сирітським будинком (1944 р. він виїхав до Польщі). В довоєнний період проповідниками тут були О.Нечипорук, М.Нечипорук, П.Рудзький, А.Жуц та інші. 1923 р. цю громаду відвідав В.Ф.Марцинковський, а у 1928 та 1933 рр. — І.С.Проханов. 1935 р. в Ковелі відбувся помісний з'їзд євангельських християн.

1920 р. створено Союз слов'янських зборів євангельських християн у Польщі, до складу якого увійшли євангельські християни багатьох національностей, які проживали в Західній Україні: українці, росіяни, поляки, чехи. Очолили Союз О.Нечипорук та Л.Шендеровський. Союз у 1933 р. налічував 66 громад, які об'єднували понад 12 тисяч віруючих. Союз видавав журнал «Євангельський християнин» українською мовою.

З 1921 р. на Тернопільщині розпочинає місійну працю Іван Семеніна, який навернувся у США, куди він емігрував у пошуках кращої долі. Після свого навернення він закінчив Російський біблійний інститут В.Фетлера.

Поширення українського баптизму в Галичині припадає на 1920-1925 рр. Місійна праця активізується тут з 1923 р. Цього ж року до навчання у Духовній семінарії у Лодзі приступають Микола Лютий та Симон Білинський. 1924 р. І.Петраш проводить у с.Забір'ї Рава-Руського повіту двотижневі курси для молодих братів. З того ж року у багатьох сільських громадах починають працювати недільні школи. На 1925 р. у Рава-Руському повіті було вже сім громад українських баптистів. У 1925 р. у с. Забір'ї відбувається перший з'їзд українських баптистів Галичини, на якому було 25 представників з Львівщини, Підкарпаття, Тернопільщини та інших місць. Було створено Об'єднання, головою якого обрано І.Петраша.

У вересні 1926 р. в селі Забір'ї Рава-Руського повіту відбувся другий з'їзд баптистів Галичини. На ньому був присутній Василь Перетятко, який прибув з Америки для допомоги у місійній праці. Його було обрано головою Об'єднання замість І.Петраша. На цьому з'їзді вирішено видавати часопис українською мовою. Внаслідок цього з 1927 р. виходить «Післанець Правди», який видається і до сьогодні. Першим редактором став Симон Білинський, який закінчив трирічний курс Духовної семінарії у Лодзі. У тій же семінарії з 1927 р. навчається Г.Домашовець,

а через рік починає своє навчання й інший брат з Галичини — І.Кубрин. Скінчивши 1930 р. семінарію, Г.Домашовець почав трудитися проповідником у Східній Галичині, а І.Кубрин на Підкарпатті. У 1936-1939 рр. у тій же семінарії від галицьких українських віруючих навчався І.Мазан. У 1931-1932 рр. було надруковано два пісенники: «Голос Сіона» та «Арфа Сіону», а також збірку духовних віршів «Молодий християнин». 1932 р. галицьке братство видає пісенник з нотами «Християнський співаник».

Водночас на теренах Західної України та Західної Білорусії діяв ще один осередок евангельсько-християнського напрямку — Союз церков Христових з центром у Кобрині Поліському. Очолювали цей Союз К.Ярошевич та І.Букович. Цей Союз об'єднував 42 громади, мав молодіжну спілку, жіноче товариство, регентські курси та будинок для сиріт. Союз друкував російською мовою журнал «Християнський союз». Він підтримував тісні зв'язки з українським баптистським союзом, що кінець кінцем завершилось входженням цих громад до складу Союзу евангельських християн-баптистів (після Другої світової війни).

Пробудження у Закарпатті почалось 1900 р. Воно пов'язане з ім'ям Штумпфа — першого баптистського проповідника у даній місцевості. Спочатку евангелізаційна робота велась серед угорців, але перед Першою світовою війною вона почала проводитися й серед русинів. Поширення евангельської звістки у Закарпатті також пов'язане з ім'ям Івана Васильовича Француха, якого як співробітника високо цінував І.С.Проханов. Він повернувся до Закарпаття з Франції 1930 р. Через деякий час він охрестив до 300 віруючих.

У 1926 р. на вернувся до Бога двадцятирічний Михайло Олександрович Мочарко з с.Макар'єва Мукачевського району, який мав досить серйозні релігійні пошуки та навіть думав вступати до монастиря. Через рік він прийняв хрещення та почав проповідувати по всій Закарпатській області. Незважаючи на значні перешкоди, у 1933 р. в Закарпатті виникає евангельський рух, який має назву «Єдність подкарпатських братів». Цей рух діяв у тісній єдності зі словенськими братами Словакії та Союзом чеських братів з центром у Празі. Головою руху обрано Мочарка. У 1934-1935 рр. він прослухав у Празі біблійні курси на чеській мові, що потім допомогло йому у боротьбі з різними ересья-

ми, що заносились до Закарпаття з Америки. 1940 р. він прослухав біблійні курси в Угорщині та наступного року був висвячений на пресвітерське служіння братами з Союзу баптистів Угорщини. Під його опікою знаходилося й декілька румунських баптистських громад. 1935 р. в Ужгороді було надруковано збірник «Пісні правди». Після Другої світової війни пресвітером Мукачевської громади баптистів був Штумпф-молодший, який наприкінці 20-х рр. закінчив баптистські семінарії у Будапешті та у Празі.

З 1916 р. починається євангельське пробудження на Буковині. Першим, хто навернувся тут, був Грижинка Тодор.

Завдання уніфікації нормативного матеріалу стосовно діяльності релігійних організацій в Україні було вирішено 1927 р. прийняттям Адміністративного кодексу УРСР. У десятому розділі цього кодексу було відтворено зміст ленінського декрету «Про відділення церкви від держави та школи від церкви», урегульовані питання стосовно правового становища релігійних організацій, порядку їх створення, діяльності та зняття з реєстрації. У 1932 р. у розвиток основних положень цього розділу Секретаріатом Президії Всеукраїнського Центрального Виконавчого Комітету була прийнята інструкція «Про порядок створення, діяльності, звітності та ліквідації релігійних товариств та системи обліку адміністративними органами складу релігійних товариств та служителів культу». Згідно з цією Інструкцією пресвітери, диякони, благовісники та постійні проповідники мали право приступати до виконання своїх обов'язків лише після реєстрації у відповідному райвиконкомі або міській раді. Район діяльності служителів обмежувався місцем проживання членів їх релігійного об'єднання та місцем знаходження відповідного молитовного будинку.

Ці документи були основоположними нормативними актами республіканського законодавства про свободу совісті впродовж наступних років.

20-ті рр. були сприятливими й для розвитку біблійної освіти. Цікаво, що в цей час підготовка служителів проводилась навіть у деяких великих церквах та районних об'єднаннях. Біблійні курси знаходились не у великих містах, а на периферії. Так, у 1920 р. І.В.Каргель провів півторамісячні курси в селі Миколаївка (Сумська обл.). 1923 р.

він там же провів двомісячні курси. Ці курси прослухало 55 чоловік. 1922 р. випускник Лодзінської семінарії З.Г. Гавриленко організував курси на хуторі Петроострів Єлисаветградського повіту Херсонської губернії. У середині 20-х років діяли регентські курси у селищі Помашній Новоукраїнського району сучасної Кіровоградської області. На цих курсах викладав Павло Пилипович Терлига. У самому Кіровограді регентів навчав брат Б.М.Басистий. Також у 1920 р. і в Одесі функціонували курси євангельського студентського гуртка. У 1925 р. у Ленінграді були відкриті регулярні річні курси Союзу євангельських християн. Курси були доступні не лише для євангельських християн, але й для баптистів. Ці курси існували до 1929 р. Остання група навчалась по скороченій програмі у зв'язку з закриттям курсів. За час існування їх прослухало біля 400 чоловік, у тому числі й з України. Але практично усім їм судилося загинути під час репресій 30-40-х років. На 90-ті роки ХХ ст. з числа колишніх курсантів у живих були лише брати Пушкіни та О.Д.Беспалов. У Москві, починаючи з 1 грудня 1927 р., діяли стаціонарні курси союзу баптистів, які були розраховані на три роки. На них навчалось п'ятдесят курсантів, у тому числі дванадцять з України.

Досить цікавим явищем у цей час були диспути між атеїстами та віруючими. Диспути проходили з ініціативи влади й мали на меті продемонструвати пересічним громадянам переваги матеріалістичного світогляду. Але досить часто ці диспути закінчувались перемогою віруючих. Слід зазначити, що у диспутах брали участь не лише євангельські віруючі, але й представники православної церкви. Багато людей, присутніх на диспутах, навернулось до Бога, спостерігаючи перемогу віруючих над безбожниками. Але це йшло всупереч намірів атеїстичної влади, і тому диспути для активних представників віруючих мали продовження в місцях позбавлення волі.

У 20-ті рр. в Україні серед євангельських віруючих починає поширюватися п'ятидесятницький рух. Його поява в Україні, яка відбулась на півдні, в Одесі, пов'язана з ім'ям Івана Юхимовича Воронаєва. Воронаєв народився 1886 р. Після свого навернення у 1908 р. він був проповідником спочатку в Іркутську, а потім у Красноярську. 1911 р. він емігрував до Сполучених Штатів Америки. Деякий час він був пресвіте-

ром російської баптистської церкви у Сан-Франциску, а потім пресвітером російської баптистської церкви у Сіетлі. Ця церква проводила свої служіння у приміщенні п'ятидесятницької громади, де І.Ю.Воронаєв й познайомився з п'ятидесятницьким вченням. Через деякий час він вийшов з баптистської громади та заснував свою власну п'ятидесятницьку церкву. Перше зібрання цієї церкви, яка об'єднувала двадцять віруючих, відбулось 1 липня 1919 р. 1922 р. він, приїхав до Одеси, де почав активну проповідь серед баптистів та євангельських віруючих, пояснюючи їм недостатність віри без отримання внаслідок хрещення Святим Духом дарів Святого Духа. Його впевнена та полум'яна проповідь привертала увагу віруючих, і 1922 р. в Одесі виникає перша п'ятидесятницька громада. Через деякий час в його церкві була майже тисяча віруючих, більша частина з яких раніше належала до баптистів або євангельських християн. Він надавав великого значення містичному досвіду, а також був прихильником необхідності буквального омовіння ніг. Ці погляди стали домінуючими для більшості українських п'ятидесятників воронаєвського напрямку. У 1923-1924 рр. перші громади п'ятидесятників — християн євангельської віри з'явилися й у Єкатеринославській області. Діяльність Воронаєва зустріла сильний опір з боку баптистського та євангельського союзу насамперед тому, що Воронаєв та його послідовники переважно проповідували свої погляди не невірющим, а у церквах баптистів та євангельських християн. Тому поява п'ятидесятництва спричинила розкол у громадах, багато громад внаслідок цього практично перестали існувати. У 1924-1926 рр. в Одесі було створено Союз християн євангельської віри. 1928 р. в друкованому органі Союзу, часописі «Євангелист», повідомлялось, що до цього Союзу входять 350 громад з кількістю віруючих біля 17 тисяч. До 1944 р. в Україні було вже біля 20 тисяч п'ятидесятників.

Інша гілка українського п'ятидесятництва — так звані «шмідтовці» — йде з Західної України та Білорусії, де вона сформувалась ще за часів, коли ці території були під владою Польщі. 1939 р. вони увійшли до складу СРСР, де вже були п'ятидесятницькі громади. Тут започатковується ще одна п'ятидесятницька течія — християни віри євангельської. Її виникнення пов'язане з діяльністю Російської та Східноєвропейської місії Асамблеї Божої (п'ятидесятницького об'єднання світового



масштабу з центром у США), яку очолював Густав Шмідт. Ця місія організовувала місійні поїздки американських та європейських п'ятидесятницьких проповідників по теренах Польщі, Західної Білорусії та Західної України. Разом з ними активно починають працювати й п'ятидесятницькі проповідники з числа українців, що на початку 20-х рр. повертаються з США: І.Герис, П.Ільчук, Й.Антонюк та інші. 1929 році у с.Стара Човниця Луцького повіту відбувся Перший з'їзд п'ятидесятників Східної Польщі, Західної Білорусії та Західної України. На ньому було прийнято рішення про створення Союзу зборів християн віри євангельської з центром у Лодзі. Від українських п'ятидесятників до керівництва Союзу увійшли І.Панько, Г.Федишин, П.Ільчук та ще шість осіб. Союз мав аж три видавничі центри, які відповідно друкували релігійну літературу польською, російською та українською мовами. 1937 р. Союз об'єднав 500 громад з 18 197 віруючими, з яких приблизно вісім тисяч проживало на Волині.

Водночас з великими церковними п'ятидесятницькими утвореннями — Союзом зборів ХВС та Союзом ХЄВ — існувала низка менших угруповань, близьких до п'ятидесятників (наприклад, євангельські християни у дусі апостольському).

### **6.3. Переслідування віруючих у 30-ті роки.**

#### **Поновлення діяльності українських баптистів під час Великої Вітчизняної війни**

Переслідування євангельських віруючих радянською владою практично почалось ще до їх офіційних утисків, що розпочалися з 1929 р. В Україні у 1927 р. вступило в силу положення про позбавлення служителів культу, під якими розумілись пресвітери, диякони, регенти, проповідники, деяких громадянських прав, в тому числі права обирати та бути обраними до органів влади, тобто вони отримали статус «позбавленців». «Позбавленці» обкладались особливим податком, не мали права бути членами профспілок, а тому не отримували допомогу при захво-

рвованні, мали право лише на низькооплачувану роботу. Це був тяжкий удар для віруючих та їх родин. Дехто з служителів не витримував та писав заяву з проханням не вважати його більше служителем культу.

Багато євангельських віруючих стали жертвами розкуркулювання, під яке підпадали усі більш-менш міцні господарі. А досить багато віруючих у сільській місцевості й були саме такими господарями. Досить часто розкуркулювання було лише формальним приводом для розправи з віруючими саме за їх активну проповідницьку діяльність.

Розпочалося переслідування ведучих працівників союзів. Так, 1928 р. за звинуваченням у шпигунстві заарештовано секретаря Всеукраїнського союзу баптистів А.М.Букреєва. Після тортур його відпустили помирати додому. Така практика доводити людину у катівнях НКВС до стану неминучої смерті, а потім відпускати її додому, де вона могла ще прожити лише декілька місяців, була властива саме цьому періоду.

Наприкінці 1928 р. припинено видавництво журналу «Баптист України».

Але починаючи з 1929 р., переслідування віруючих набуло систематичного та спланованого характеру. Для цього заздалегідь була підготовлена громадська думка. Центральні газети раз за разом зображували віруючих як агентів капіталізму та імперіалізму, як людей, ворожих до радянської дійсності. Тобто звучали вже добре нам знайомі обвинувачення у нелояльності до влади, на цей раз — радянської. 1 березня 1929 року Всесоюзна Центральна Рада Професійних спілок видала циркуляр «Про посилення антирелігійної пропаганди», в якому мова йшла про те, що релігійні організації служать прикриттям для антирадянської роботи куркульських та капіталістичних елементів. В тому ж дусі була прийнята й резолюція Другого всесоюзного з'їзду війовничих безбожників, що відбувся на початку квітня 1929 р. Результатом цієї масової антирелігійної кампанії стало прийняття 8 квітня 1929 р. Постанови ВЦВК РРФСР «Про релігійні об'єднання». І хоча ця постанова безпосередньо торкалась лише Росії, але її зміст суттєво вплинув й на правове положення віруючих й в Україні. Згідно з цими змінами в законодавстві, могли діяти лише зареєстровані громади. Незареєстровані громади оголошувались такими, що знаходяться поза законом, а їх діяльність тягла за собою карну відповідальність. Накладалась заборона на місіонерську роботу та релігійну пропаганду. По суті, дозволяло-

ся лише індивідуальне сповідання релігії, а її пропаганда заборонялася. Заборонялось надавати матеріальну допомогу членам церкви, створювати каси взаємодопомоги. Це був добре спрямований удар по віруючих та їх родин, якщо взяти до уваги той факт, що з 1927 р. в Україні служителям культу набули статусу «позбавленців» з усіма негативними наслідками цього статусу. Таким чином, служителів та їх родини ставили на межу голодної смерті. Віруючим заборонялось створювати кооперативи та виробничі артілі, а також проводити виховну роботу з дітьми, організувати при церкві будь-які гуртки, навіть по вивченню Слова Божого. Тобто, практично дозволялось лише одне богослужіння. Район діяльності служителів культу обмежувався місцем проживання членів їх релігійного об'єднання та місцем знаходження відповідного молитовного будинку.

Але все ж таки і в цей час переслідування торкнулось у першу чергу саме активних служителів на ниві Божій. Так, 1929 р. було заарештовано казначея Всеукраїнського союзу баптистів Косолапова. Довгий час він провів у Харківській в'язниці, після чого його відпустили додому помирати.

1929 р. закривається журнал «Баптист» — орган Федеративного союзу баптистів. У тому ж році у зв'язку з відсутністю працівників та браком коштів припинив свою діяльність Всеукраїнський союз баптистів, інші регіональні союзи, а згодом й Федеративний союз. Остаточ-но Всесоюзний союз баптистів припинив свою діяльність 1935 р., коли були заарештовані останні члени його керівництва. 1930 р. пленум Ради Федеративного Союзу баптистів у Москві під головуванням М.В.Одінцова поновив схвалену Всеросійським з'їздом баптистів 1911 р. систему керівництва об'єднаннями громад шляхом призначення Союзом пресвітерів і надання їм звання уповноважених Союзу.

Щось подібне відбувалось і у євангельських християн. 1928 р. було припинено видавництво журналу «Християнин». 1930 р. діяльність Союзу євангельських християн була тимчасово припинена, але 1931 р. вона була відновлена. Головою союзу обрано Якова Івановича Жидкова. І.С.Проханов, який з 1928 р. перебував за кордоном, залишився почесним головою. Цей пленум євангельських християн також прийняв систему керівництва місцевими об'єднаннями через уповноважених Союзу.

У 1930 р. вийшла Постанова Центрального Виконавчого Комітету та Ради Народних Комісарів СРСР «Про боротьбу з контрреволюційними елементами в керівних органах релігійних об'єднань». Згідно з цією постановою зі складу керівних органів релігійних об'єднань повинні бути виключені куркулі, «позбавленці» та інші ворожі до Радянської влади особи. Якщо вони залишалися керівниками громад, релігійне об'єднання знімалося з реєстрації. Оскільки всі служителі культу автоматично вважалися «позбавленцями», то ця постанова набувала тотального значення. Таким чином Радянська влада намагалася обезголовити керівництво релігійних об'єднань, залишити їх без служителів. Загроза зняття з реєстрації нависла над всіма релігійними об'єднаннями. Зняття з реєстрації означало позбавлення права функціонування релігійної громади. Якщо громада залишалась без служителя, який відмовився від служіння або був заарештований, вона також знімалась з реєстрації. Були випадки, коли одним за одним заарештовували трьох-чотирьох обраних громадою пресвітерів, щоб залишити її без служителя та зняти з реєстрації.

До 1931 р. більшість церков баптистів та євангельських християн припинила свою діяльність. В Україні залишилось менше десяти офіційно діючих церков. Але це не значить, що баптистських церков більш не було. Хоча багато церков дійсно припинило своє існування, деякі просто перейшли на нелегальний стан, продовжуючи проводити богослужіння таємно, по хатах. Проте і у цей вельми складний час продовжували виникати нові церкви. Багато віруючих дійсно втратило свою воцерковленість або навіть залишили баптистські громади, багато хто продовжував ревно працювати, ризикуючи своєю свободою і навіть життям. Так, у Києві 1934 р. виникла Дарницька церква, зібрання якої проходили у приватному будинку до 1937 р. Першим її пресвітером був Іван Петрович Біценко. Навіть у 1938 р, коли усі церкви у Києві були вже офіційно закриті, з молитовної групи, що збиралась на околиці міста на квартирі Добренка, виникла Києво-Святошинська церква.

Там, де церкви баптистів та євангельських християн жили у злагоді або навіть іноді проводили спільні служіння, вони проіснували довше — до 1936-1937 рр., тобто до початку масових репресій. Така ситу-

ація склалась, наприклад, у Вінниці та Дніпропетровську. До 1935 р. існували церкви (офіційно) у Києві та в Одесі.

З 1937 р. розпочалась друга хвиля гонінь. Ця хвиля продовжувалась до початку Великої Вітчизняної війни. Вона була апогеєм сталінських репресій. Кожна радянська людина могла стати жертвою системи. Причому в цей період проводяться масові розстріли звинувачених у ворожому ставленні до радянської влади. Досить часто смертні вироки маскувались під формулою «десять років без права листування». 1937 р. було повторно заарештовано колишнього голову Всеукраїнського союзу баптистів А.П.Костюкова, який після ліквідації Союзу з 1932 р. звершував служіння пресвітера у Київській церкві (вперше його було засуджено на три роки 1933 р.). Його було засуджено на десять років без права листування, й додому він вже не повернувся. Хоча не відома точна дата його загибелі, але сумнозвісна формула «10 років без права листування» дає всі підстави вважати, що того ж року його було знищено. У цей час переслідуються не лише активні служителі, а й усі віруючі. Відомі випадки масових арештів членів помісних церков. Так, у Дніпропетровську 1940 р. за одну ніч було заарештовано двадцять баптистів, а через деякий час, також за одну ніч, приблизно стільки ж євангельських християн. Невдовзі всі вони були розстріляні.

Слід зазначити, що українські євангельські віруючі зазнавали переслідувань не тільки на радянській території, але також й на території Західної України, яка перебувала під контролем Польщі та Румунії. Але все ж таки була деяка різниця між становищем українських баптистів у Галичині та на Буковині. У Галичині віруючі зазнавали утисків, часто дуже жорстоких, подібних до тих, що зазнавали віруючі наприкінці ХІХ ст. у Російській імперії, від місцевих римо- та греко-католицьких священників та керованого ними натовпу, але не на офіційному рівні, бо польське конституційне право забезпечувало свободу совісті. Таке забезпечення прав віруючих на законодавчому рівні призвело до того, що на 1938 рік у Галичині було 115 баптистських громад і більше двох тисяч їх членів. На Буковині ж переслідування мали офіційний характер, бо православна церква була визнана державною у Румунії (цікаво, що у тридцятих роках прем'єр-міністром Румунії був патріарх місцевої православної церкви), а тому вихід із православної

церкви суворо карався державною поліцією. Особливо жорстоких утисків євангельські віруючі у Румунії зазнали, починаючи з 1938 р., коли були прийняті нові адміністративні акти про заборону молитовних зібрань віруючих. Але, незважаючи на це, український баптистський рух ширився і на цих землях.

1941 р. розпочалась Велика Вітчизняна війна. Ця об'єктивно негативна подія принесла деяке полегшення віруючим. Відомо, що у тому ж 1941 р. було закрито Союз воєвничих безбожників та його часопис «Безбожник». Влада тимчасово припинила утиски віруючих, бажаючи таким чином консолідувати всі сили суспільства на боротьбу з ворогом. Євангельські віруючі не залишились осторонь всенародного лиха. В перші ж дні війни Всесоюзна Рада євангельських християн розіслала до всіх громад лист з закликом активно виступити на захист Батьківщини. У травні 1942 р. представники союзів баптистів та євангельських християн підписали лист-звернення до усіх євангельських віруючих. В цьому листі викладено погляд на війну з християнської точки зору: «Небезпека для Євангелія велика... Дорогому для усіх християн імені Христа Німеччина бажає протипоставити ім'я кровавого фюрера. Хай кожен брат і кожна сестра виконує свій обов'язок перед Богом та перед Вітчизною... Будемо ми, віруючі, кращими воїнами на фронті та кращими працівниками у тилу! Любима Батьківщина повинна залишитись вільною...» Цей лист знаменував початок процесу об'єднання між баптистами та євангельськими християнами на рівні керівництва союзів, бо підпис під ним стояв «Ваші брати во Христі — члени тимчасової Всесоюзної ради євангельських християн та баптистів — Я.І.Жидков, Андріїв, Орлов, М.І.Голяєв, О.В.Карєв та інші.»<sup>1</sup> Цікаво, що дехто з тих, хто підписав цей лист, у той час знаходився в містах позбавлення волі, наприклад Я.І.Жидков, якого 1938 р. було засуджено на вісім років. Тимчасова рада євангельських християн та баптистів була створена у травні 1942 р. в Москві. До її складу ввійшли по чотири представники з боку кожного союзу: з боку баптистів — М.І.Голяєв, М.О.Левінданто, П.І.Малін, Ф.Г.Патковський; з боку євангельських християн — М.А.Орлов, Я.І.Жидков, О.В.Карєв,

<sup>1</sup> История євангельських християн-баптистів в СССР. — С. 129-130.

О.Л.Андріїв (І.А.Голяєв входив на початку роботи цього органу до його складу, але він невдовзі, у тому ж 1942 р. помер). Як вже зазначалось, дехто з них знаходився в той час в місця позбавлення волі. Тобто, є всі підстави вважати, що поява цієї ради та початок об'єднання зверху були ініційовані з боку державної влади.

Потрібно усвідомити, що вищезгадані процеси проходили на рівні керівництва союзів, бо на окупованій території об'єднання баптистів та євангельських християн проходило стихійно, незалежно від волі керівництва союзів. Безумовно, що саме це об'єднання було проявом волі пересічних віруючих до спільності. Це викликало й динамічний ріст громад. Переважно громади росли за рахунок віруючих, які відпали у тридцяті роки, а зараз повертались до баптистів, хоча було й масове навернення до Бога невіруючих під час всенародної трагедії. Цьому сприяло й те, що окупаційна влада дивилась на віруючих досить лояльно, що було різким контрастом з передвоєнними утисками з боку радянської влади. Нерідкими були й випадки, коли окупаційна влада надавала віруючим кращі будинки для проведення постійних богослужінь. Так, у Дніпропетровську об'єднаній громаді віруючих, яка налічувала більш восьмисот осіб, надано Будинок культури шкіряників, який знаходився у центрі міста. Ці процеси логічно вели й до організаційного об'єднання союзів. Після диверсійних актів з боку радянської агентури у Києві та реакції на них з боку німецької влади не могло бути й мови про те, щоб провести тут якийсь з'їзд. Він відбувся наприкінці 1942 р. у Дніпропетровську. На нього з'їхались представники громад баптистів та євангельських християн з усієї України. Делегати звітували, що у Східній Україні було 713 баптистських громад, в яких нараховувалося 32 тисячі членів. На цьому з'їзді було створено Дніпропетровське Всеукраїнське об'єднання євангельських християн-баптистів. Рада союзу знаходилась у Дніпропетровську (звідси й назва союзу). Головою цього союзу було обрано Данила Даниловича Шаповалова (1909-1980), який в останні роки свого життя до 1977 року звершував служіння старшого пресвітера по Харківській області та помер у 1980 р. за загадкових обставин. 1941 р. його було обрано, а у 1942 р. посвячено на пресвітерське служіння. У 1942 р. його обрано головою союзу ЄХБ. Секретарем союзу було обрано Олексія Гнатовича Бордовського. Союз почав видавати часопис «Мо-

лодой виноградник». Він виходив у рукописному виді. Його друкування планувалося налагодити в Новомосковську (Дніпропетровська область), але у зв'язку з наближенням лінії фронту цього не сталося. У Новомосковській друкарні розпочався видрук пісенників, але робота над ними також не була закінчена. 1943 р. відкрились курси регентів. Наступний з'їзд 1943 р. у зв'язку з наближенням фронту та масовою евакуацією населення не було можливості провести у Дніпропетровську, тому він відбувся у Кіровограді.<sup>1</sup>

Повернення радянської влади принесло з собою й повернення утисків віруючих. Практично усе керівництво Всеукраїнського союзу було заарештовано. Заарештовувались також й просто активні члени євангельсько-баптистських громад. Це викликало цікавий феномен у свідомості українських віруючих: хоча про німців говориться як про окупантів, проте відзначається, що вони дали віруючим волю; водночас про радянську армію говориться як про «наших», тобто віруючі ідентифікують себе саме з радянською владою, але відзначається, що повернення «наших» принесло з собою нові утиски. «Прийшли німці, дали свободу, прийшли наші, молитовні будинки закрили, братів заарештували», — цю фразу можна часто почути від віруючих старшого покоління. Багато хто з керівництва Всеукраїнського союзу з подякою пригадують невідому сестру з Дніпропетровської громади, яка працювала у місцевій в'язниці секретаркою (або медичним працівником), і якій вдалось зробити так, що більшу частину свого десятирічного строку віруючі відбували саме в цій в'язниці. Звичайно, що умови у в'язниці відрізнялись від умов у сибірських концтаборах, але тут, в Україні, ув'язнені мали з боку місцевих віруючих допомогу, як матеріальну, так й моральну. Нерідко місцева віруюча молодь збиралась під стінами в'язниці та співала для своїх заарештованих братів.

Повернення Радянської влади принесло з собою й мобілізацію до лав радянської армії. Дехто з віруючих притримувався послідовних пацифістських поглядів, нерідкими були розстріли за відмову служити в армії. Багато віруючих, не відмовляючись служити в армії, заявляли

---

<sup>1</sup> Також існує думка, що під час війни відбувся лише один з'їзд у 1943 році у Дніпропетровську. Дет. див.: Домашовець Г. Нарис історії української євангельсько-баптистської церкви. — Ірвінгтон-Торонто, 1967. — С. 222.



про свої релігійні погляди та відмову від зброї. Це закінчувалось направленням їх до складу медсанбатів, частин зв'язку, служб тилу, були й випадки позбавлення їх волі або навіть розстрілу. Але були й віруючі, які проходили службу безпосередньо в діючій армії.

## 6.4. Становище і діяльність союзу євангелістських християн-баптистів у повоєнні роки

Якщо окупація принесла з собою й об'єднання віруючих, то після встановлення радянської влади знов почались розділення у вже об'єднаних громадах. Баптисти переважно звинувачують у цьому емісарів євангелістських християн, які приїжджали з Москви.

Але водночас почалось й об'єднання, санкціоноване з боку влади. Як вже зазначалося, 1942 р. було створено Тимчасову раду євангелістських християн та баптистів. 1944 р. було отримано дозвіл на проведення Все-союзної наради євангелістських християн та баптистів. Ця нарада відбувалась з 25 по 29 жовтня 1944 р. На ній були присутні сорок п'ять делегатів з правом ухвального голосу, серед них такі відомі діячі, як: Орлов М.О., Жидков Я.І., Карев О.В., Голяев М.І., Малін П.І., Моторін І.І., Андрієв А.Л., Патковський Ф.Г., Левінданто М.О. Серед делегатів було й сім жінок. Деякі з делегатів були спеціально звільнені з місць позбавлення волі для участі в цій нараді. Але були й такі віруючі, які відмовились брати у цій нараді участь, вбачаючи в цьому заході компроміс з безбожною владою. Вони вирішили страждати у в'язницях та таборах, ніж піти на компроміс. Безумовно, що проведення цієї наради було принаймні санкціоновано, якщо ні ініційовано, владою. Це можна пояснити тиском на Й.В.Сталіна з боку союзників під час Тегеранської (1943 р.) та Ялтинської (1944 р.) зустрічі, які вимагали полегшення долі радянських віруючих. Але, як би то не було, рішення цієї наради відповідало багаторічному бажанню та мріям пересічних віруючих, як баптистів, так і євангелістських християн, про об'єднання та спільну

працю. Як продовження рішень з'їзду 1920 р. розглядав цю нараду у своїй доповіді з питання об'єднання й Я.І.Жидков.

У резолюції наради було записано: «Віддавши повному забуттю усі суперечності у минулому, з двох союзів — Союзу євангельських християн та Союзу баптистів — створено один Союз євангельських християн та баптистів з керівним органом — Всесоюзною радою євангельських християн та баптистів з перебуванням її в місті Москві»<sup>1</sup>. Головою союзу було обрано Якова Івановича Жидкова, секретарем — Олександра Васильовича Карєва. Обое вони були представниками колишнього Союзу євангельських християн. Взагалі більшу частину керівництва нового союзу складали представники євангельських християн. Тобто лідери євангельських християн, які своєю чисельністю та згуртованістю громад завжди суттєво поступались баптистам, помітно зміцнювали керівні позиції. Це згодом позначилось й на догматиці, яка (якщо не на рівні офіційного віровчення, то принаймні на рівні особистих поглядів, як пересічних віруючих, так і керівництва) стала виражати більше погляди євангельських християн, ніж баптистів. Хоча євангельські християни, зі свого боку, прийняли баптистські погляди щодо пресвітерів та їх висвячення, рукопокладення після хрещення та деякі інші. До складу Президії ВРЄХтаБ увійшли М.А.Орлов, П.І.Малін та М.І.Голяев. Членами Ради також було обрано А.Л.Андрієва, Ф.Г.Патковського та М.О.Левінданто.

На нараді 1944 р. прийнято Положення про Союз євангельських християн та баптистів. З'їзди, згідно з цим положенням, не передбачались. Їх функції, як вищого керівного органу, брала на себе Всесоюзна Рада Євангельських християн та баптистів (ВРЄХтаБ). Це була міна сповільненої дії, яка вибухнула на початку 60-х років. Також була прийнята система уповноважених ВРЄХтаБ (старших пресвітерів) по регіонах (з 1 квітня 1947 року звання «уповноважений ВРЄХБ» було скасоване). Уповноваженим по Україні було призначено А.Л.Андрієва, також вихідця з євангельських християн — пресвітера однієї з московських церков євангельських християн та товариша голови Всесоюзної Ради Євангельських Християн.

---

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР.— С. 232.

У 1945 р. Президією ВРЄХтаБ було прийняте рішення з 1 січня 1946 р. в назві союзу скасувати сполучник «та» й замінити його дефісом (-). Таку ж назву отримали й церкви, які входили до складу союзу, тобто було поновлено назву, яка була прийнята ще 1903 р. Того ж 1945 р. було прийнято рішення про святкування 27 жовтня як Дня єдності в ознаменування об'єднання 1944 р. (з часом дату святкування було перенесено на останню неділю жовтня).

Можна було передбачати, що не всі віруючі погодяться з таким об'єднанням, особливо баптисти, які були менш репрезентовані в керівних органах союзу. Тому з середини 40-х рр. виникає така течія, як «чисті баптисти», тобто баптисти, які не прийняли об'єднання 1944 року. Її послідовники почали вести роботу у громадах Донецької, Луганської, Запорізької, Дніпропетровської та деяких інших областей. «Чисті баптисти» вчили, що брати та сестри з числа євангельських християн повинні обов'язково приймати покладання рук, засуджували прийняття до Союзу п'ятидесятників (про що мова буде далі), а також засуджували керівництво Союзу за досягнення єдності, вважаючи це «нечистою справою». Спочатку вони досягли деяких успіхів, але невдовзі перетворились у досить нечисельні громади, які не мали будь-якого суттєвого впливу на релігійні процеси у церкві. Була спроба їх об'єднання між собою у Донецькій та Харківській областях, але цього не відбулось, а з часу ці громади з різних причин практично загубили зв'язок між собою, перетворившись у маленькі групки сектантського типу, які складаються переважно з віруючих похилого віку. Також виникає вчення про досконалість, яке поширює якийсь Корнієнко переважно серед колишніх громад євангельських християн на Сумщині. Слід зазначити, що у 90-х роках в Росії було поновлено діяльність Союзу євангельських християн, який проголосив себе правонаступником Всесоюзного союзу євангельських християн.

З січня 1945 р. починає виходити часопис об'єданого союзу «Братський вісник» — офіційний орган ВРЄХБ. Згідно з редакторським зверненням цей часопис повинен був стати «доброю новиною, братською новиною для усіх братів та сестер, розсіяних по величезній території... Радянського Союзу, подібно до того, як Євангеліє Господа нашого Ісуса Христа є благою, радісною новиною для усіх людей, в усіх кінцях земної кулі.» Ча-

сопис розглядався як продовження раніше друкованих братських часописів — «Русский рабочий», «Християнин», «Утренняя звезда», «Радостная весть», «Вера», «Слово истины», «Баптист», «Баптист України».<sup>1</sup> У першому числі часопису подавалась інформація про Всесоюзну нараду 1944 року та її результати. Звичайно він виходив шість разів на рік, друкуючи духовно-повчальні статті, поетичні твори, заяви керівництва з різних питань та новини з життя помісних церков. Не потрібно говорити, що то був офіційний часопис з усіма ознаками підконтрольного видання, тим більше, що він знаходився під постійною цензурою з боку влади. З деякими перервами він друкується навіть сьогодні.

У серпні 1945 р. керівники християн віри євангельської (п'ятидесятників) звернулись до ВРЄХтаБ для обговорення можливості та умов входження їх громад до складу союзу євангельських християн та баптистів. Це бажання було вимушеним, бо влада не давала дозволу на діяльність п'ятидесятницьких громад, в той час як громади євангельських християн та баптистів (принаймні ті, які отримали державну реєстрацію) діяли легально. Тобто, мова йшла про входження п'ятидесятницьких громад до Союзу євангельських християн та баптистів. Додаткова трудність була в тому, що українські п'ятидесятники наполягали на омовінні ніг. Після обговорення усіх питань, пов'язаних з проблемами входження п'ятидесятників до союзу, 24 серпня того ж 1945 року представниками ВРЄХтаБ та християн віри євангельської п'ятидесятників — Панько, Пономарчуком, Бідашом та Вашкевичем — була підписана так звана Серпнева угода. У ній визнавалось, що сповнення силою згори може проходити як зі знаменням інших мов, так і без цього знамення, що інші мови є одним з дарів Духу Святого, які даруються не усім, а окремим віруючим (1Кор.12.4-11); що без тлумачення незнайома мова є безплідним даром, а тому необхідно при відсутності тлумача утримуватися від говоріння на незнайомих мовах у громадських зібраннях. Відносно омовіння ніг було рекомендовано вести серед християн віри євангельської виховну роботу для досягнення одного з євангельськими християнами та баптистами розуміння цього питання. Через вісім місяців на Україні з двохсот церков християн віри євангельської 116

---

<sup>1</sup> Братский вестник. — 1945. — № 1. — С. 4.

увійшли до складу союзу. Дмитра Івановича Пономарчука, керівника українського Союзу християн євангельської віри, було обрано до складу ВРЄХБ та призначено старшим пресвітером по Дніпропетровській області, а потім й помічником уповноваженого ВРЄХБ по Україні (з 1913 по 1925 роки він був членом громади євангельських християн, спочатку у Миколаєві, а потім у П'ятихатках Дніпропетровської області). Після того, як його було призначено старшим пресвітером по Молдавії, старшим пресвітером по Дніпропетровській області став Г.Г.Понурко — колишній голова Союзу християн євангельської віри, який займав цю посаду після Воронаєва.

Після поїздки до Закарпаття у лютому 1946 р. О.В.Карєва та А.Л.Андріїва об'єднались з євангельськими християнами-баптистами та увійшли до складу союзу баптисти та вільні християни (дарбисти) Закарпаття. Вільні християни згідно з актом про об'єднання обіцяли проводити хрещення та ламання хліба, а також провести реєстрацію своїх громад згідно з діючим законодавством. Це рішення було прийнято об'єднаною конференцією баптистів та вільних християн, яка проходила 22-24 лютого у м.Мукачеві. Брата Штумпфа Є.Є. було призначено старшим пресвітером по Закарпатській області.

Вільні християни представляли собою другий за кількістю протестантський рух у Закарпатті. Це вчення було завезене до Закарпаття 1920 р. з США Петром Семеновичем, мешканцем с.Ключарки, що біля Мукачева. З цього селища воно поширилось по всій області. Вони виступали проти водного хрещення, ламання хліба, молитовних будинків, платних пресвітерів та проповідників, проти свят та будь-яких зображень, прикрас, музикальних інструментів, а також проти державної реєстрації громад.

1947 р. до складу союзу увійшли євангельські християни у дусі апостолів або єдинобожці (або смородинці за прізвищем їх лідера), які висловили свою згоду з Серпневою угодою. Хрещення по вірі «в ім'я Отця, Сина та Святого Духа» та «в ім'я Ісуса Христа» були визнані як такі, що мають однакову силу, тобто віруючі у дусі апостолів не підлягали перехрещенню. Але на майбутнє було визнано доцільним прийняти одну формулу — «в ім'я Отця, Сина та Святого Духа». У тому ж році до союзу приєднались євангельські християни-тверезенники (схожі з христи-

янами віри євангельської). Також до складу союзу євангельських християн-баптистів увійшло біля 70 церков Союзу церков Христових, що знаходились у Західній Україні та у Західній Білорусії. Слід зазначити, що коли Волинська область тимчасово перебувала під владою Польщі, деякі громади євангельських християн-баптистів увійшли до Союзу церков Христових, потім приєдналися до Союзу євангельських християн-баптистів.

Практично усі ці входження до складу Союзу євангельських християн-баптистів були вимушеними та ініційованими з боку влади, яка перешкоджала діяльності окремих незалежних союзів, намагаючись створити один підконтрольний їй союз. З іншого боку, незважаючи на усі документи, що встановлювали умови входження тих чи інших груп до складу Союзу євангельських християн-баптистів, входження до нього різних груп, різних за своєю догматикою та розумінням деяких важливих богословських питань, що, відрізняло їх від євангельських християн-баптистів, вело до постійних проблем у помісних церквах, чвар між представниками окремих груп. Особливі труднощі в Україні виникали з представниками християн віри євангельської, які незважаючи на Серпневу угоду продовжували практикувати в об'єднаних церквах говоріння на інших мовах, омовіння ніг та пророцтва. Усе це досить несприятливо впливало на внутрішню церковну обстановку. Тому 1946 р. було прийнято рішення виключати з церков тих, хто буде сіяти розбрат. Але це не так просто було зробити, бо чисельність п'ятдесятників в об'єднаних церквах була досить значною, тому пресвітер такої громади знаходився в досить тяжкому становищі: якщо він намагався якось обходити протиріччя між баптистами та п'ятидесятниками, перші звинувачували його в проп'ятидесятницькому настрої, а якщо він забороняв п'ятидесятникам їх специфічні прояви під час зібрань, вони погрожували йому вийти з громади. Тим більше, що багато християн віри євангельської так й не увійшли до союзу, продовжуючи проводити свої богослужіння окремо, практично на нелегальному становищі.

1955 р. ВРЄХБ, підтвердивши своє рішення про виключення з числа членів громад тих п'ятидесятників, які не виконують положень Серпневої угоди, закликала пресвітерів до більш терпимого ставлення до п'ятидесятників у разі виконання ними вимог угоди. Слід зазначити, що

у 1954-1956 рр. велику роботу по досягненню єдності між євангельськими християнами-баптистами та християнами євангельської віри у Дніпропетровській області проводили колишні керівники Союзу християн євангельської віри Г.Г.Понурко та М.С.Бут. У 1955-1956 рр. відбулося об'єднання неприєднаних п'ятидесятників та було поставлено питання про вихід усіх п'ятидесятників зі складу Союзу євангельських християн-баптистів на підставі догматичних розходжень. Але цього не сталося, мабуть, тому, що багато хто з них розумів, що, виходячи зі складу офіційного союзу, вони ставлять себе в опозицію до влади. На нараді ВРЄХБ з керівними робітниками з числа християн віри євангельської, яка відбулась у серпні 1959 р., відзначалось, що за період з 1945 року до союзу євангельських християн-баптистів на території СРСР приєдналось майже 25 тисяч п'ятидесятників, окремо перебувало 14 тисяч, хоча чотири тисячі з них висловлювали своє бажання приєднатися до Союзу. Досить трудно якось говорити про те, чи було б краще, якщо п'ятидесятники все ж таки вийшли зі складу євангельсько-баптистських громад, чи ні. Можна тільки зазначити, що їх знаходження в об'єднаних церквах призводило в багатьох випадках до напруженої обстановки. Особливо це відчувалось на Донбасі, в Одеській області (де у с.Маякі знаходився свого роду духовний центр п'ятидесятників) та на Тернопільщині, де історично п'ятидесятники чисельно завжди переважали баптистів. Тому, коли у часи перебудови християни віри євангельської нарешті змогли створити свій власний союз, усі сприйняли це з радістю. Досить цікаво, що дехто з п'ятидесятників, переважно старшого віку та ті, що сповідували помірковані погляди, залишились в євангельсько-баптистських церквах, бо тут пройшло усе їх життя як віруючих. Питанню єдності з християнами віри євангельської надавалось великої уваги практично на усіх нарадах, пленумах та з'їздах, що їх проводив ВРЄХБ.

Цьому об'єднанню сприяла й легалізація громад євангельських християн-баптистів. В Україні до 1949 р. було зареєстровано 1165 церков, які об'єднували 82 600 віруючих.<sup>1</sup> Але, хоча це дійсно було значне по-

<sup>1</sup> У 1947 році офіційний орган Союзу євангельських християн-баптистів «Братский вестник» відзначав, що «в Україні скупчена найбільша кількість наших церков». Див. Братский вестник. — 1947. — № 2. — С. 32. Цит. за: *Жабко-Потанович Л.* Христове світло в Україні. — Чикаго, 1991. — С.143.

кращення становища віруючих, у той же самий час нерідкими були й випадки арештів віруючих та позбавлення їх волі. Починаючи з 1948 р, утиски посилюються. Була припинена реєстрація нових громад, на діяльність тих, що вже були зареєстровані, були накладені обмеження, почалось зняття громад з реєстрації.

Отримавши 1947 р. запрошення взяти участь у Сьомому всесвітньому конгресі баптистів, ВРЄХБ відмовилась від цієї можливості (швидше за все під тиском з боку влади), вважаючи, що цей конгрес буде мати не стільки духовно-повчальний, скільки політичний характер, бо на ньому повинно було розглядатись питання про комунізм, як перешкоду у справі євангелізації, а також інші питання соціального плану. Про свою відмову ВРЄХБ направила листа до Керівного комітету Конгресу, заявивши у ньому, що «комунізм є життєвим ідеалом усього радянського народу»<sup>1</sup>. У 1955 р. після двадцятирічної перерви (1934-1950) баптистська делегація взяла участь у роботі ювілейного Дев'ятого всесвітнього конгресу баптистів. Я.І.Жидков був обраний одним з віце-президентів Всесвітнього союзу баптистів. Починаючи з цієї дати, делегації баптистів із СРСР стабільно брали участь практично в усіх конгресах та конференціях, які проводив Всесвітній союз баптистів. Також, починаючи з 1958 р., ВРЄХБ брала участь у Європейській баптистській федерації, яка була створена 1950 р. Баптистська делегація була запрошена ще на перший конгрес цієї Федерації, який відбувся 1952 р., але відмовилася брати у ньому участь. Участь наших делегацій у роботі закордонних баптистських форумів мала засвідчити і продемонструвати усьому світові відсутність переслідувань за віру в СРСР. Слід пам'ятати, що беручи участь у закордонних форумах, але практично не знаючи іноземних мов, члени делегації з СРСР залежали від перекладачів, відносно частини яких у них були підозри щодо їх співпраці з державними органами.

1948 р. у Положення про Союз євангельських християн-баптистів були внесені деякі зміни. Повернення у 1953-1954 роках з заслання до своїх громад деяких старих працівників, які не брали участі у роботі по об'єднанню та дотримувались своїх старих поглядів про не-

<sup>1</sup> Братский вестник. — 1947. — № 4. — С. 7.



доцільність спільної роботи баптистів, євангельських християн та християн віри євангельської, надало новий поштовх сепаратистським тенденціям. Активізувались «чисті баптисти», які лише у Донецькій області мали тисячу членів своїх громад (взагалі по Україні цей рух у 1953-1955 роках підтримувало біля двох тисяч віруючих). Була зроблена спроба створення союзу «євангельських християн-досконалістів». «Чисті баптисти» намагались знову створити окремий союз баптистів, критично ставлячись до об'єднання з євангельськими християнами та зовсім негативно до об'єднання з п'ятидесятниками. Але ці спроби не мали будь-якого вагомого результату. А приєднання 1957 р. одного з відомих керівників «чистих баптистів», Михайла Єгоровича Зюбанова, до Союзу євангельських християн-баптистів, спричинило розкол у їх лавах, який призвів до того, що від них залишились лише незначні групи у Донбасі.

1954 р. в ознаменування об'єднання України з Росією, було проведено передачу Кримської області зі складу РРФСР до складу УРСР, що означало й входження до українського баптистського братства чотирнадцяти кримських громад з 1400 членами.

1957 р. після неодноразових прохань з боку ВРЄХБ влада дозволила надрукувати у державній типографії десять тисяч примірників Біблії. Це було дійсне чудо та досить визначна подія, тому що Біблій та Нових Заповітів катастрофічно не вистачало не тільки для пересічних віруючих, але навіть й для проповідників. Цікаво, що на всесоюзному спілкуванні християнської молоді у Дідовську (Підмосков'я) пропонувалось навіть взяти на облік усі Євангелія та Біблії, що знаходились у віруючих похилого віку, з тим, щоб після їх смерті релігійна література переходила до молодих християн.

## 6.5. Розкол у баптизмі у 60-ті роки та його наслідки

Не все у внутрішній обстановці в союзі баптистів було добре. Нерідкими були випадки адміністрування з боку старших пресвітерів. Досить часто пресвітери помісних громад не обиралися самими громадами, а призначалися старшими пресвітерами та центральним керівництвом, що являло собою досить серйозний відхід від євангельсько-баптистського розуміння церковного устрою. До того ж бували випадки, коли старші пресвітери забороняли допомогати заарештованим віруючим та їх родинам. Починаючи з 1947 р., керівництво Союзу на сторінках «Братського вісника» почало розмову про необхідність зменшення кількості хрещень, обґрунтовуючи ці явища тим, що дуже часто до хрещення допускалися «нествержені вірою» молоді люди, не готові до нього. Віруючі закликалися до святкування державних свят, а пресвітерам наказувалось виховувати їх у дусі радянського патріотизму. Багато з пресвітерів, пам'ятаючи переслідування і терор тридцятих років, з усіх сил намагались зберегти рядових віруючих, приймаючи вогонь на себе і підкоряючись деяким вимогам офіційної влади. Дуже часто вони грали «подвійну гру», погоджуючись з частиною вимог, щоб усіма можливими та неможливими засобами зберегти регулярне богослужіння.

Така подвійність призводила до зростання невдоволення діями керівництва, особливо з боку молоді. У 1959-1960 рр. на Україні внаслідок пробудження серед молоді, незалежно від офіційного керівництва баптистського Союзу, було нелегально створено Союз молоді ЄХБ з центром в Одесі. Очолив цей Союз Й.Д.Бондаренко. В межах баптистського Союзу проходила активна євангельська праця. Така активна позиція саме молоді пояснювалася як рисами, характерними для молоді, так й тим, що молоді віруючі не зазнали страшного сталінського терору, а тому не мали того страху, який мали віруючі похилого віку.

Авторитет ВРЄХБ почав падати ще й тому, що її керівництво (Всесоюзна Рада) не відважилося реагувати на масові випадки відмови в реєстрації та її анулювання, що вело до закриття громад.

На сторінках офіційного баптистського органа «Братський вісник» не подавалося інформації про закриття громад, тільки інколи мова йшла про те, що одна громада виявила бажання приєднатися до іншої.<sup>1</sup> Об'єднання громад було єдиним шляхом, яким старші пресвітери в той час намагалися врятувати легальний стан віруючих та можливість більш-менш офіційно збиратися для богослужінь. Поскільки Союз ЄХБ об'єднував лише зареєстровані громади, досить значна частина євангельсько-баптистських церков знаходилась поза союзом і була під жорстоким вогнем репресій.

Але така не дуже стійка позиція керівництва, хоча й допомагала врятувати богослужіння та церковне життя, в той же час призводила й до розділення у самих церквах: частина віруючих, засуджуючи дії керівництва, виходила з громади. Складалась досить небезпечна обстановка, але навіть якось обговорити її та чинники, що призвели до неї, не було можливості, тому що з'їзд, згідно з Положенням, не передбачався. Це привело до того, що склад ВРЄХБ не оновлювався, відбувалось лише дообрання членів замість тих, що вибули з фізичних причин.

Вже наприкінці 50-х р. з'являються групи віруючих, що відокремились за вказаними мотивами від своїх церков. На сторінках «Братського вісника» з'являються статті, в яких засуджувалось це відокремлення і характеризувалось, як дії сатани.<sup>2</sup> Тим, хто бачив гріх у церкві, рекомендувалось тільки умовляти винних, а якщо це не буде прийнято позитивно — терпіти та молитися, але не відділятися від церкви.<sup>3</sup>

Усе це послужило передумовами того розділення в євангельсько-баптистському братстві, яке відбулось на початку 60-х років ХХ ст. Безпосередньою причиною розділення послужило розповсюдження двох документів ВРЄХБ, які повинні були направляти усю діяльність помісних церков євангельських християн-баптистів. Це було нове Положення

<sup>1</sup> Див.: наприклад: Братский вестник. — 1961. — № 5-6. — С. 119.

<sup>2</sup> Див.: Братский вестник. — 1958. — № 5-6. — С. 35-36.

<sup>3</sup> Там само.

про Союз євангельських християн-баптистів та Інструктивний лист старшим пресвітерам ВРЄХБ.

Вони були прийняті на пленумі ВРЄХБ, який відбувся з 25 по 29 грудня 1959 р. На цьому пленумі Я.І.Жидков заявив, що зростання церков викликає незадоволення серед «людей, які належать до іншої ідеології», а тому «Рада з релігійних культур дає зрозуміти, щоб ми увійшли до берегів».<sup>1</sup> Це й було зроблено на пленумі. Згідно з новим Положенням з'їзд також не передбачався. Вимагалось максимально обмежити хрещення віруючих віком з 18 до 30 років. Інструктивний лист взагалі вимагав покінчити з гонитвою за кількістю віруючих. Проповідувати мали право лише пресвітер, члени виконавчого органу та ревізійної комісії. Тобто проповідувати у церкві могли лише декілька осіб (4-5), що також суперечило звичайній практиці, прийнятій в євангельсько-баптистських церквах. Під час богослужінь потрібно було уникати закликів до публічного покаяння, тобто практично вимагалось відступити від ідеї євангелізації, якій баптисти були вірні впродовж усієї своєї історії.

Відповідальність за виконання цих вимог, згідно з Інструктивним листом, покладалась на пресвітера церкви. Згідно з Листом пресвітер, щоб не допускати неблагочинності під час богослужіння, не повинен був допускати концертних хорових виступів, використання оркестру, декламації віршів, тобто усього того, що складало й складає звичайну практику богослужінь у євангельсько-баптистських церквах. Духовні потреби могли задовольнятися лише у приміщенні зареєстрованої церкви. Але пунктом, який викликав найбільше обурення віруючих, була заборона допускати дітей на богослужіння. Лист закінчувався такими словами: «У минулому... в деяких наших громадах відбувалось порушення законодавства про культу: були випадки хрещення осіб молодше 18 років; надавалась матеріальна підтримка з коштів громади; улаштувались біблійні та інші, спеціального характеру, зібрання... та бували інші порушення радянського законодавства про культу. Усе це необхідно тепер зжити в наших громадах».<sup>2</sup> Текст цих документів, безсумнівно, був підготовлений державними органами, а члени ВРЄХБ повинні були тільки його підписати. Ідеї цих документів досить схожі з

<sup>1</sup> История евангельских христиан-баптистов в СССР. — С. 240.

<sup>2</sup> По пути возрождения. — М., 1989. — С. 26-27.

Положенням 1929 року. Якщо тоді влада боролась з віруючими за допомогою законодавства, то зараз було вирішено покінчити з рухом євангельських християн-баптистів зсередини.

Супротивники ВРЄХБ вважають, що її члени просто були змушені зробити це, бо в іншому випадку їх чекав новий арешт, і це, можливо, так і було б. Всесоюзна Рада, очевидно, керувалась бажанням «зберегти тих, кого Христос доручив їй пасти, як членів Його Церкви». Такий мотив відчувається в її тогочасних діях.

Звичайно, що ці документи не могли бути позитивно зустрінуті багатьма віруючими. Більша частина церков, яким були направлені ці документи, або не дала відповіді, або висловила своє обурення. Досить часто, отримавши ці документи, пресвітер скликав церковну раду, яка після їх читання, приймала рішення знищити їх та не доводити до відома церкви. А іноді таке рішення приймав сам пресвітер, не знайомлячи з ними навіть членів церковної ради. Але слід зазначити, що були й ті громади, які почали послідовно проводити положення цих документів у життя. Знаходились навіть такі віруючі, які стояли біля дверей молитовного будинку, щоб не допускати дітей на богослужіння (багато хто з них потім каявся в цьому). Мотивація була така: якщо ми не будемо притримуватись цих положень, то влада закриє взагалі наш молитовний будинок. Так міркувало й керівництво союзу. Наприклад, О.В.Карєв називав Положення та Інструктивний лист двома рейками, «по яких йде наше братство». Далі він заявляв: «Не визнавати цих документів — значить йти проти влади».<sup>1</sup> Тобто, недвозначно визнавалось те, що ці документи служать інтересам не євангельсько-баптистського братства, а державної влади. Слід пам'ятати, що в той час держава взяла курс на будівництво комунізму, в якому віруючим не знаходилося місця, й програма дій М.С.Хрущова була в тому, щоб «показати останнього віруючого по телебаченню у 1980 році».

Цікаво, що керівництво Союзу не опублікувало ці важливі документи на сторінках «Братського вісника», віддаючи досить багато сторінок у ньому інформації про різного роду миротворчі конференції, демонструючи тим самим подвійність свого становища.

<sup>1</sup> По пути возрождения. — М., 1989. — С. 36.

Прийняття цих документів призвело до розділення в баптизмі, бо ті, хто не погодився з їх положеннями, виходили зі складу реєстрованих церков, що підпорядковувались ВРЄХБ. Незгідних з документами просто виключали зі складу членів реєстрованої церкви. Своє обурення висловили й віруючі нереєстрованих церков. Результатом цього була поява у 1960-1961 рр. ініціативної групи, яка ставила своєю метою скликання всесоюзного з'їзду євангельських християн-баптистів. Ядро цієї групи було обрано на членському зібранні нереєстрованої громади м.Узлова (Тульська обл.), де пресвітерське служіння звершував Геннадій Костянтинович Крючков, який й очолив ініціативну групу. До її складу входили й баптисти з України: з самого початку О.Ф.Прокоф'єв, а трохи пізніше — І. Я. Антонов з Кіровограда, М.Т.Шаптала з Ханженково Сталінської (Донецької) області<sup>1</sup> та інші. Перша нарада ініціативної групи відбулась (звісна річ, нелегально) у м.Харкові.

Члени групи у серпні 1961 р. двічі звертались до ВРЄХБ з пропозицією про скликання надзвичайного всесоюзного з'їзду. Спочатку члени ініціативної групи вручили Жидкову та Кареву «Послання президії ВРЄХБ». А через декілька тижнів відбулась ще розмова по телефону між О.В.Каревим та Г.К.Крючковим. Пропозиція про скликання з'їзду не була прийнята. Карев посилався на те, що Рада у справах релігійних культів не дала своєї відповіді. Ще через три місяці, під час розмови Крюčkова та інших членів ініціативної групи з керівництвом ВРЄХБ, О.В.Карев остаточно заявив: «Нам доручено сказати вам, що голова Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР уповноважив нас заявити вам про те, що з'їзд не буде дозволено ні за яких обставин...».<sup>2</sup> Слід зазначити, що члени ініціативної групи не дуже сподівались на позитивну реакцію та реально оцінювали положення ВРЄХБ, яка знаходилась під жорстким контролем з боку державної влади. Так, через 25 років з того часу, члени тодішньої ініціативної групи згадували про ті події: «Повне невір'я офіційних працівників у можливість проведення такого

<sup>1</sup> Незадовго до розділення М.Т.Шапталі дається з боку старшого пресвітера по області І.Я.Татарченко досить виразна характеристика: «відданий ділу Божому пресвітер» // Братський вестник. — 1960. — № 3. — С. 68.

<sup>2</sup> По пути возрождения. — С. 34.

з'їзду — цілком зрозуміле. Знаходячись під абсолютним контролем з боку атеїстичних органів, служителі ВРЄХБ не мали права без їх дозволу навіть пленум скликати, тобто зібратись у кількості п'ять-десять осіб для вирішення будь-яких внутрішньоцерковних питань. Про такий дозвіл вони могли просити цілий рік (!) — й не отримати позитивної відповіді.<sup>1</sup> Сам Карєв у приватній розмові з Крючковим досить ясно аналізував те, що відбувалось: «У свій час ми дали надіти на себе зашморг, а тепер затягуємося з кожним днем все тугіше».<sup>2</sup> Карєв реально розумів умови, в яких євангельським християнам-баптистам приходилось звершувати своє служіння. В одному з листів до оргкомітету він писав: «Труднощі для дітей Божих створюються законами нашої країни. Небувала в історії людства за своїм розмахом та силою боротьба з релігією, яка проводиться в нашій країні.., от що народжувало, народжує та буде народжувати страждання й «дітей» й «батьків».<sup>3</sup> Водночас на сторінках офіційного «Братського вісника» заявлялося діаметрально протилежне: «З проголошенням радянським урядом свободи совісті євангельські християни-баптисти мали можливість безперешкодно продовжувати свою діяльність в області проповіді Євангелія, організації та виховання своїх громад та видавництва духовної літератури та підготовки своїх духовних служителів»<sup>4</sup>.

Тоді Ініціативна група звернулась до помісних церков зі своїми посланнями. В них керівництво ВРЄХБ звинувачувалося у малодушності, відступі від істини, у зв'язках зі світом та проведенні програми атеїзму. У першому посланні говорилось про те, що євангельські християни-баптисти стали на шлях відступу від Господа та лишились Його благословіннь ще у 20-ті рр. Ініціативна група пропонувала братству відділитися від Всесоюзної Ради ЄХБ на підставі вказівок ап. Павла у 2 Кор. 6:14-17 та клопотати перед державною владою про проведення з'їзду. Перші документи ініціативної групи, незважаючи на те, що до її складу входило декілька осіб, були підписані лише двома: Г.К.Крючковим та О.Ф.Прокофьевим. Це робилось для того, щоб

<sup>1</sup> Вестник Истины. — 1986. — № 3-4. — С. 33.

<sup>2</sup> По пути возрождения. — С. 15.

<sup>3</sup> Там само. — С. 17-18.

<sup>4</sup> Братский вестник. — 1970. — № 2. — С. 5-7.

у випадку арешту тих, хто підписав ці документи, а такий арешт можна було програмувати, інші члени ініціативної групи могли б продовжувати свою діяльність.

Але керівництво ініціативної групи у своєму справедливому обуренні зробило декілька помилок. Перша з них була стратегічного характеру.

Представники Ради у справах релігій та органів безпеки, які ініціювали прийняття та розповсюдження Інструктивного листа, були досвідченими та далекозорими політиками. Вони добре розуміли наслідки своїх дії, тому не могли не передбачити розколу в баптистських церквах, маючи великий досвід проведення таких розкольніцьких акцій в середовищі політичних партій та інших релігійних організацій, зокрема досвід боротьби з православною церквою. Вони прогнозували саме такий сценарій дій. Тому, очевидно, з боку влади все робилось для того, щоб спровокувати розкол, а потім мати можливість шляхом найменшого опору боротися з кожним угрупованням, нашттовуючи їх одне на одне.

По суті, так і розгорталися події. Звичайно, з тих подій минуло небагато часу, і зараз ще важко оцінити всі нюанси та політичні, емоційні й інші мотиви, що визначали події 60-х рр. Але певна річ, єдність віруючих була на користь ЄХБ, а розділення на користь їхніх опонентів, тобто атеїстичної держави. Якби члени Ініціативної групи у своїй критиці ВРЄХБ не пішли на розкол, а зберегли єдність, то церкви ЄХБ, можливо, були б значно міцніші, як це демонструє практика тих регіонів, де розколу вдалось уникнути.

Члени ініціативної групи повинні були зробити наступний крок і обґрунтувати свої дії догматично та біблійним авторитетом. І тут їх чекала наступна пастка — догматична помилка. Вони поділяли церкви ЄХБ на «погибаючі» та «спасаючі». Тобто ті церкви, які залишались у складі Всесоюзної Ради ЄХБ, проголошувались «погибаючими», а їх члени — позбавленими спасіння. Церкви ж, що пішли за ініціативною групою, проголошувались «спасаючими». Це була досить серйозна, але неминуха помилка, бо згідно з євангельсько-баптистським віровченням спасає не церква, а лише Ісус Христос. І хоча керівництво ініціативної групи офіційно заперечувало такі погляди, але у заявах, які вміщувались в їхніх часописах, воно послідовно проводило саме та-



ку точку зору.<sup>1</sup> Таку помилку не можна було не зробити, якщо ступити на шлях відокремлення і пошуку особливої святості. Усі сепаратистсько налаштовані групи впродовж всієї історії Церкви роблять таку ж саму догматичну помилку, бо вона неминуче диктується логікою сепаратизму. Так було з новаціанами та іншими групами у другому столітті, з донатистами в четвертому, які прагнули досягти святості шляхом відокремлення від основної маси віруючих.

Оцінюючи заяву Ініціативної групи щодо «відступлення братства від Господа ще у двадцяті роки», можна погодитись з С.П.Фадюхіним, який піддав цей пункт нищівній критиці, заявивши, що «такий висновок можуть зробити лише ті, хто в силу своєї молодості, не встиг познайомитися з історією нашого братства..., або ж ті, які...перекручують... факти, що увійшли в історію церкви нашої країни.<sup>2</sup>»

Деякі дослідники шукають богословську причину розколу у відстоюванні саме баптистських принципів. У перші роки це до деякої міри могло бути справедливим, якщо згадати, що керівництво Всесоюзної Ради ЄХБ переважно складалось з колишніх євангельських християн. А розкол проходив саме у євангельсько-баптистському середовищі. Церкви, що відійшли від Всесоюзної Ради ЄХБ, не мали у своїх лавах п'ятидесятників, тобто були більш монолітні за своїм віровченням, хоча нереєстровані п'ятидесятники кілька разів звертались до керівництва нового руху з пропозиціями про об'єднання. Згодом саме послідовники ініціативної групи опинились на більш армініанських позиціях, ніж ВРЄХБ, хоча ці позиції не знайшли свого прямого відбиття у їх віросповідних документах. Керівники ініціативної групи, особливо Прокоф'єв, категорично висловлювались проти військової присяги.

У середовищі нинішнього українського баптизму, оцінюючи феномен розколу, вказують і на таку причину, як споконвічний конфлікт між батьками та дітьми. Більшу частину прихильників ініціативної групи складала саме молодь. Це викликало й проблеми, бо серед прихильників ініціативної групи у перші роки її існування катастрофічно не вистачало висвячених служителів. Тобто церкви, що створювались з

<sup>1</sup> Див.: Г.К.Крючков. Главное достояние пробуждения, С.Н.Мисирук. Две церкви // Вестник Истины. — 1986. — № 3-4. — С. 7, 8, 11.

<sup>2</sup> Братский вестник. — 1966. — № 6. — С. 64.

числа відлучених з офіційних церков, часто не мали служителів. Це призвело до того, що першочерговим завданням членів ініціативної групи було посвячення служителів з числа молоді для нових громад. У свою чергу це призвело до нових проблем, які виникли після того, як більш старших братів було заарештовано. Проблеми виникли через те, що нове покоління служителів досить часто не мало ні досвіду, ні мудрості, притаманних досвідченим служителям.

Листи помісних церков з клопотанням про дозвіл на проведення всесоюзного з'їзду викликали гоніння відносно як керівників ініціативної групи, так і тих, хто підписував ці листи. Церкви, які відійшли від ВРЄХБ, не отримали реєстрації. Саме їх існування та богослужіння вважалося незаконним. Це призводило до розгону богослужінь, відбирання або руйнування молитовних будинків і арешту керівників та активних членів.

Але незважаючи на досить складні умови, новий рух набирив сили. Здається, державна влада, навіть прогнозуючи розкол, не очікувала таких масштабних наслідків. З 29 листопада по 2 грудня 1961 року відбувся розширений пленум ВРЄХБ, спеціально присвячений питанню щодо дій ініціативної групи, на якому, крім членів ВРЄХБ та Ревізійної комісії, було присутніх ще 19 старших пресвітерів. На цьому пленумі О.В.Карев заявив, що ґрунт для активізації ініціативною групою своєї діяльності є сприятливим. На пленумі звучали голоси з пропозицією про скликання з'їзду. Прихильником скликання з'їзду був старший пресвітер по Україні О.Л.Андріїв. Було проведено порівняння пунктів Положення та Інструктивного листа з віровченням ЄХБ, Статутом, що був запропонований ініціативною групою, та діючою постановою 1929 р. «Про релігійні об'єднання». Виявлено невідповідність пунктів Положення та Інструктивного листа як віровченню, так навіть й діючому законодавству. Після цього було вирішено звернутись до державних органів за дозволом на проведення з'їзду. У 1961-1962 рр. керівництво Всесоюзної Ради ЄХБ тричі зверталось до Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР, подаючи їй прохання про дозвіл на проведення з'їзду та результати порівняння пунктів Положення та Інструктивного листа з чинним законодавством. На з'їзді планувалось прийняти новий Статут Союзу ЄХБ. Але з боку влади не було отримано позитивної відповіді, і це ще раз підтверджує її рішучий намір, спрямований на розкол.

1962 р. на нараді членів ініціативної групи прийнято рішення створити Організаційний комітет по скликанню всесоюзного з'їзду ЄХБ. Цей крок ініціативної групи, як пояснював Крючков, був важливий тим, що ініціативна група виконала своє призначення, закликавши віруючих клопотати про проведення з'їзду. Для організації ж проведення з'їзду потрібен був Оргкомітет. У зверненні Оргкомітету до церков говорилось: «З'їзд потрібен нам не для галасливих промов, а для того, щоб зібралися посланці церков... та й сказали: «Прости нам, Всемилучий Боже, Ти бачиш, як усе погано в нашому служінні, бо багато хто з служителів відступив від святих Твоїх повелінь...».<sup>1</sup> Але неодноразові звернення з боку Оргкомітету та помісних церков, його прихильників, до державної влади за дозволом на проведення з'їзду не мали жодних наслідків, крім посилення утисків.

На засіданні Оргкомітету того ж 1962 р. було повідомлено про відлучення від церкви спочатку 27 членів Всесоюзної Ради ЄХБ, а потім ще 17, в тому числі й з Київської церкви євангельських християн-баптистів. Відлучення проводилось на підставі вищезгаданих звинувачень. Це відлучення було проведено без відома помісних церков, членами яких були відлучені. Якщо взяти до уваги, що згідно з євангельсько-баптистськими принципами тільки помісна церква має право приймати та відлучати з церкви, то слід зазначити, що ці відлучення були проведені з порушенням євангельсько-баптистських принципів. Вони практично не мали ніякого значення, бо «відлучені» й далі залишалися членами своїх церков та звершували своє служіння. Це відлучення можна розцінювати як своєрідну реакцію на те, що брати та сестри не згодні з документами 1959 року в тих церквах, які пішли по шляху проведення цих документів у життя, також відлучались, поповнюючи лави прихильників Ініціативної групи.

1962 р. ВРЄХБ отримала пропозицію від Всесвітньої ради церков (ВЦР), створеної 1948 р., про приєднання до цієї організації та правила Я.І.Жидкова та А.Н.Стояна на засідання Центрального Комітету ВРЦ у Парижі. Наступного року Союз ЄХБ було прийнято до ВРЦ. Це викликало різну реакцію серед євангельських християн-баптистів. Переважна частина була налаштована проти будь-яких екуменічних організацій, а тому засуджувала цей крок керівництва. Оргкомітет вбачав

<sup>1</sup> По пути возрождения. — С. 15.

в цьому ще один крок відходу Всесоюдної Ради ЄХБ від євангельської істини. Тому, незважаючи на формальне прийняття до складу ВРЦ, Союз євангельських християн-баптистів практично не брав участі у роботі цієї організації. Тим більше, що саме прийняття відбулось з формальним порушенням. Всесвітня рада церков формально є співдружністю церков, а тому прийняти рішення про входження євангельських християн-баптистів до цієї організації мав право тільки з'їзд. Слід зазначити, що 1992 р. було прийняте офіційне рішення про неучасть Євро-Азійської федерації ЄХБ як правонаступниці ВРЄХБ у ВРЦ.

Починаючи з 1963 р., Оргкомітет почав друкувати часопис «Вісник спасіння», який пізніше був перейменований у «Вісник істини». Наступного, 1964 р., було створено Раду родичів в'язнів, яка ставила перед собою завдання клопотати перед державними органами відносно позбавлених волі братів та сестер. Як родичі заарештованих, її члени, згідно з чинним законодавством, мали на це право. Також ця Рада родичів в'язнів почала видавати свій Бюлетень. Головою Ради родичів була Лідія Михалівна Вінс. Офіційно Оргкомітет, а потім Рада Церков ЄХБ заявляли про Раду родичів в'язнів як про незалежну громадську організацію. Лише 1969 р. Рада родичів в'язнів починає розглядатися як складова частина Ради Церков ЄХБ. Практично Рада родичів в'язнів була невіддільна від Оргкомітету з самого початку свого існування. Крім клопотань про звільнення заарештованих братів та сестер, Рада родичів в'язнів допомагала родинам в'язнів, навіть організовувала нелегальні дитячі християнські табори для дітей з родин в'язнів.

Слід зазначити, що на сторінках «Братського вісника» за 1961-1962 рр. неможливо знайти будь-яку інформацію про розкол у братстві. Тут трапляються лише деякі окремі повідомлення старших пресвітерів про те, що у тій чи іншій громаді були «духовні захворювання». Лише у другому номері часопису за 1963 рік, розповідаючи про свою поїздку до Сибіру, Я.І.Жидков неохайно пише про людей, які «не розуміють умов часу та вносять різномислення та некорисні суперечки у середовище нашого братства».<sup>1</sup>

1963 р. до Ради у справах релігій з боку Всесоюдної Ради ЄХБ було

<sup>1</sup> Братский вестник. — 1963. — № 2. — С. 74.

подане прохання на проведення наради та проект її програми. Зрештою був отриманий дозвіл. Це відбулось, можливо, тому, що державна влада вже бачила реалізацію своєї мети по розколу братства. З'явились два досить сильних та вороже настроєних табори в євангельсько-баптистському середовищі. Треба було дати можливість Всесоюзній Раді ЄХБ перейти на більш біблійні позиції і таким чином послабити опозиційний релігійний рух, який набирає сили.

15 по 17 жовтня 1963 р. у Москві відбулась нарада, на якій було присутню 450 осіб, 210 з яких мали право ухвального голосу. Від Оргкомітету в якості спостерігачів прибули Г.П.Вінс, Шалашов, М.Т.Шаптала та Г.І.Майборода. Було розглянуто проект нового Статуту та відбулось його прийняття. Новий статут, за оцінкою Я.І.Жидкова, базувався в першу чергу на Слові Божому та євангельсько-баптистському віросповіданні, «але й не без врахування законів нашої держави».<sup>1</sup> Положення 1959 р. та Інструктивний лист були відмінені. Згідно з новим Статутом, вищим керівним органом Союзу євангельських християн-баптистів був з'їзд, який скликався по мірі необхідності, але не рідше ніж раз на три роки. До проповіді мали право, крім пресвітера, допускатися й інші віруючі за дорученням пресвітера. Хоровий спів вважався частиною богослужіння. Прийняття нового Статуту розглядалось як можливість повернутися до Союзу тим, хто раніше вийшов з нього. О.В.Карев закликав всіх, хто відділився, до повернення в єдиний Союз ЄХБ.

У своїй звітній доповіді Генеральний секретар ВРЄХБ О.В.Карев приділив багато уваги міжнародній діяльності ВРЄХБ, про діяльність ініціативної групи та про розкол у братстві він тільки згадав, сказавши, що «це й так добре відомо у братстві». Більш докладно про це у своєму звіті сказав О.Л.Андріїв, відзначивши, що ініціативна група мала вплив у Донецькій, Харківській, Луганській та ще в деяких областях. Водночас вона не мала жодного впливу у Чернівецькій, Закарпатській, Тернопільській, Волинській, Рівненській та деяких інших областях. У своєму звіті він засуджував діяльність ініціативної групи як розкольницьку. Незважаючи на вимоги делегатів з'їзду, представнику Оргкомітету М.Т.Шапталі не було надано слова для оголошення звернення Оргкомітету до делегатів з'їзду.

<sup>1</sup> Братский вестник. — 1963. — № 6. — С. 8.

Головою ВРЄХБ знову обрано Я.І.Жидкова, а Генеральним секретарем — О.В.Карєва. У зв'язку з великою чисельністю делегатів та представництвом на нараді було запропоновано вважати її з'їздом. Наступний з'їзд було заплановано провести через три роки. Але з боку Оргкомітету з'їзд 1963 р. був сприйнятий негативно. Представники Оргкомітету вручили послання до з'їзду. Вони відмовились від пропозиції ВРЄХБ обрати декілька осіб для безпосередньої участі в роботі з'їзду. У новому Статуті, що був прийнятий на з'їзді, Оргкомітет вбачав «більш витончені тенета для братства». На з'їзді визнані неправильними дії керівництва деяких церков по відлученню тих, які не погоджувались з Положенням 1959 р. та Інструктивним листом. Це дало змогу повернутися до своїх церков багатьом незаконно відлученим членам. Також була створена комісія з примирення між ВСЄХБ та Оргкомітетом. Але вона була не життєздатна. Зроблено заклик на адресу менонітів, представники яких були присутні на з'їзді, щодо об'єднання. Практично, питання про входження менонітів у Союз було на цьому з'їзді вирішено: братські меноніти, з якими українсько-російські баптисти підтримували тісні стосунки впродовж усієї своєї історії, були прийняті до Союзу.

На початку 60-х рр. (з 1-го квітня 1961 р.) до нової редакції Карного кодексу УРСР була включена спеціальна стаття, яка вводила карну відповідальність за порушення закону про відділення церкви від держави та школи від церкви (ст. 138). Дане порушення каралося виправними роботами на строк до одного року або штрафом у розмірі до п'ятдесяти карбованців. Повторне ж порушення, звершене особою вже судимою за це, а також організаційна діяльність, спрямована на здійснення цих порушень, каралися вже позбавленням волі на строк до трьох років.

26 березня 1966 р. вийшла Постанова Президії Верховної Ради УРСР «Про застосування статті 138 Карного кодексу УРСР», яка роз'яснювала порядок використання цієї статті. Згідно з цією постановою під порушенням законів про відділення церкви від держави та школи від церкви розумілось: виготовлення з метою масового розповсюдження або масове розповсюдження звернень, листів та інших документів, в яких був би заклик до невиконання законодавства про релігійні культи; організація та проведення релігійних зібрань, процесій та інших церемоній культу, які

порушують громадський порядок; організація та систематичне проведення занять по навчанню неповнолітніх релігії; а також відмова громадянам у прийомі їх на роботу або в навчальний заклад, звільнення з роботи або відчислення з навчального закладу або інші суттєві обмеження прав громадян у зв'язку з їх відношенням до релігії. Не важко побачити, що більша частина цих пояснень була направлена проти діяльності Оргкомітету або Ради Церков, бо описувала саме те, чим Оргкомітет або Рада Церков займались. Також відомо, що багато хто з віруючих був засуджений по цій статті за свою релігійну діяльність, яка трактувалась владою як порушення чинного законодавства. Але ніхто не був засуджений за обмеження прав віруючих при прийомі їх на роботу або до навчального закладу. А такі обмеження були масовими. Взагалі віруюча людина не мала можливості розраховувати на будь-яку керівну роботу, а також на навчання у вищому навчальному закладі. А якщо вона все ж таки поступила до технікуму чи вищого навчального закладу, у будь-який момент її могли відрахувати. Лише декому пощастило закінчити вищі навчальні заклади, та й то переживши утиски та знущання з боку керівництва. Віруючу людину могли у будь-який час звільнити з роботи або примусити написати заяву про добровільне звільнення.

Віруючі, яких притягали до карної відповідальності, вже до суду знали, що якщо це було вперше, то їм дадуть п'ятдесят карбованців штрафу, а якщо вдруге, то три роки позбавлення волі.

До прийняття 138 статті, віруючих засуджували по статті за антирадянську агітацію та пропаганду, а організація недільних шкіл тягла за собою відповідальність по статті за розбещення неповнолітніх (справа М.І.Кабиша). Але й після введення в дію нового Карного кодексу заклик любити Бога трактувався як заклик проти Радянської влади й вів до відповідальності за антирадянську агітацію. Заклик до молитви за віруючих, що були позбавлені волі, трактувався як поширення вислівів, що паплюжать радянську дійсність, а будь-яка правова дискусія з працівниками міліції, які прийшли розганяти релігійне зібрання, як протидія правоохоронним органам, що тягло відповідне покарання (справа Я.Є.Іващенко). Щоб звинуватити віруючих у порушенні громадського порядку, влада часто вдавалась до звичайних провокацій.

Слід зазначити, що з 1985 р. була також передбачена адміністратив-

на відповідальність згідно зі статтею 212 Кодексу про адміністративні правопорушення за порушення законодавства про релігійні об'єднання. Адміністративна відповідальність згідно з цією статтею наступала у випадку ухилення керівників релігійних організацій від реєстрації, порушення встановлених законодавством правил організації та проведення релігійних зібрань, процесій та інших церемоній культу, а також організації та проведення спеціальних дитячих та юнацьких зібрань. Ці правопорушення тягли накладання штрафу у розмірі 50 карбованців. Якщо пригадати, що на той час середня заробітна платня складала 120-150 карбованців на місяць, а проведеним з порушенням встановлених законодавством правил вважалось кожне зібрання нереєстрованої церкви, тобто сума штрафів за місяць могла сягати 200 карбованців, то можна зрозуміти, що то було досить суворе покарання. Практично ця стаття була спрямована проти руху релігійних дисидентів.

Питання єдності євангельсько-баптистського братства розглядалось й на розширеному пленумі ВРЄХБ, який проходив 2-3 вересня 1964 року.

1965 р. ВРЄХБ запропонувала генеральному секретареві Оргкомітету Г.П.Вінсу зустрітися для співбесіди, однак з боку Оргкомітету було отримано відмову від зустрічі та переговорів. У листі Оргкомітету до ВРЄХБ від 23 березня 1965 р. зазначалось, що ВРЄХБ проводила у життя програму атеїзму по зруйнуванню Церкви зсередини, від проповіді були усунені тисячі дійсних служителів. Далі у листі говорилось: «За час вашого повоєнного керівництва Церквою тільки на Україні було зачинено більш ніж 800 громад євангельських християн-баптистів, а кількість віруючих зменшилась з 180 тисяч до 120 тисяч, тобто на одну третину зменшилось братство ЄХБ України».

Прихильники Оргкомітету почали активну та рішучу діяльність по відстоюванню прав віруючих, і це мало позитивний вплив на всю релігійну та громадську ситуацію у ті роки. Практично вони стали першими організованими дисидентами в Радянському Союзі, і їх діяльність надихнула багатьох представників інтелігенції на боротьбу за свої права.

На початку 1964 р. представники громад-прихильників Оргкомітету звернулись до Голови Президії Верховної Ради СРСР А.І.Микояна з проханням захистити їх від переслідувань. У квітні 1965 р. Крючков та



Вінс звернулись до Л.І.Брежнєва як Голови Конституційної комісії з проханням про конституційне закріплення прав віруючих, в тому числі й права на релігійну пропаганду. Аналогічне прохання було подане 1976 р. Голові Президії Верховної Ради СРСР М.В.Підгорному, а у 1977 р. Конституційну комісію, Президію Верховної Ради СРСР та у Раду Міністрів СРСР. Але на усі ці прохання віруючі не отримали позитивної відповіді.

У травні 1966 р. у Москві відбувся пікет делегатів громад Ради Церков біля будинку Центрального Комітету КПРС. Організаційну роботу по проведенню цього пікету очолили Г.П.Вінс та Д.М.Виноградський. 16 травня 400 делегатів, які представляли 130 громад, провели демонстрацію біля Кремля. Вони подали петицію на ім'я Генерального Секретаря ЦК КПРС Л.І.Брежнєва. Це було настільки несподівано для влади, що у перший день вона нічого не робила для розгону демонстрації. Лише на другий день демонстрацію віруючих було жорстоко розігнано. Віруючих били, хапали за волосся, кидали на бруківку. Після цього усіх їх автобусами та відвезли до в'язниці. Декого було заарештовано, але переважна частина отримала адміністративний арешт на 15 діб. У цей час з ними поводитись настільки жорстоко, що після повернення додому хто з них заявив про свій вихід з громад Союзу Церков. 19 травня у будинку ЦК КПРС були заарештовані Г.Вінс та М.Хорєв, які прибули туди для вияснення, що відбулось й за що заарештовано їх товаришів. Невдовзі було заарештовано й Г.К.Крючкова.

Подібна демонстрація у травні того ж року відбулась у Києві. Її також було жорстоко розігнано. Демонстрації відбувались і у деяких інших містах. Усі вони були криком відчаю, віруючі мушили йти на них, бо переслідування за своєю жорстокістю нагадували ті, які пережили євангельські віруючі у Росії наприкінці ХІХ ст. Траплялись навіть випадки вбивств віруючих. Іноді ці демонстрації не мали організованого характеру, а відбувались стихійно, коли влада робила спробу розігнати релігійне зібрання або заарештувати когось з братів. Тоді віруючі брались за руки та з релігійними піснями йшли через місто або супроводжували своїх товаришів до будинку міліції. Іноді звичайні похорони набували характеру демонстрації, особливо коли влада намагалась зупинити похоронну процесію.

У вересні 1965 р. у Москві пройшла нелегальна Всесоюзна нарада служителів церков ЄХБ — прихильників Оргкомітету. На ній було заслухано звіт про роботу Оргкомітету. Оргкомітет було перейменовано у Раду Церков ЄХБ, яка очолила новостворений Союз Церков ЄХБ. Було прийнято Статут Союзу Церков ЄХБ, а також заяву на ім'я уряду та звернення до церков євангельських християн-баптистів. До 1966 р. від Всесоюдної Ради ЄХБ відійшло більше ста церков під керівництвом ВРЄХБ (не рахуючи тих церков, які взагалі ніколи не належали до Союзу ЄХБ), що об'єднували більше десяти тисяч віруючих. Так сформувалось два союзи євангельських християн-баптистів.

Після арешту Крючкова та Вінса решта членів керівництва Ради Церков терміново провело нараду, на якій було обрано тимчасовий склад керівництва. Головою було призначено М.Т.Шапталу.

У цей період питання єдності обговорювалось практично на кожній нараді служителів церков під керівництвом Всесоюдної Ради ЄХБ. На обласній нараді пресвітерів у Харкові у листопаді 1965 р., крім 80 пресвітерів та керуючих громадами були присутні ще 25 осіб, які знаходились поза Союзом ЄХБ. Також і в Дніпропетровській обласній нараді пресвітерів та інших служителів були присутні служителі, які не знаходились у Союзі, причому трьом з них було надано слово практично на самому початку наради.

Після смерті у квітні 1966 р. О.Л.Андріїва старшим пресвітером по Україні Пленумом ВРЄХБ, який відбувався у Москві у травні того ж року, було призначено Миколу Миколайовича Мельникова, який з 1956 р. звершував служіння заступника старшого пресвітера по Україні.

4-7 жовтня 1966 р. у Москві відбувся черговий з'їзд Союзу ЄХБ під керівництвом ВРЄХБ. На ньому були присутні 478 делегатів з правом ухвального голосу (норма представництва становила: один делегат від 500 віруючих). Також були присутні 233 делегати з правом дорадчого голосу. Для вибору делегатів проходили обласні наради представників громад. Від Ради Церков на з'їзді були присутні Григорій Майборода та Юхим Коваленко. Вони зачитали заяву та звернення Ради Церков до з'їзду, в яких говорилось, що ні в яких нарадах, конференціях та з'їздах, які будуть проводитися під керівництвом ВРЄХБ, Рада Церков участі брати не буде. Усі заходи, рішення, документи нарад, кон-

ференцій, з'їздів, що проводяться під керівництвом ВРЄХБ, Рада Церков вважає недійсними. Напередодні з'їзду Рада Церков не тільки заявила про свою неучасть у роботі з'їзду, але й закликала своїх прихильників не брати участі у з'їзді. Незважаючи на це, на з'їзді, крім офіційних представників Ради Церков, були присутніх ще сорок вісім її прихильників, які мали можливість виступити у дискусії з поставлених на з'їзді питань. Через деякий час Григорій Майборода був відлучений Радою Церков за свою незгоду з її курсом на продовження розколу, після чого він помістив на сторінках «Братського вісника» (№4 за 1969 рік) свій лист-звернення до прихильників Ради Церков з закликом до єдності.

На цьому з'їзді керівники Всесоюзної Ради ЄХБ, які підписали документи 1959 р., відкрито покаялися та визнали свої помилки. Але Рада Церков це покаяння не визнала, хоча судити про істинність покаяння має право лише Бог. О.В.Карев у своїй промові на цьому з'їзді відзначив, що незважаючи на те, що у 1963 р. відмінено документи, які спричинили розкол у братстві, відокремлені не задовольнилися цим, але продовжували критикувати керівництво Союзу.

У звіті на з'їзді старшого пресвітера по Україні М.М.Мельникова відзначалось, що в Україні діяльність Ради Церков підтримує лише чотири відсотки віруючих. На початку 1966 року кількість відокремлених в Україні становила шість тисяч віруючих. Але за цей рік дві тисячі з них повернулись до своїх церков. На служіння старших пресвітерів було обрано двох колишніх прихильників Оргкомітету — В.Ф.Василенка (Вінницька область) та І.Д.Лайка (Чернігівська область). У складі української делегації на з'їзді було біля двадцяти осіб, які у минулому були прихильниками Оргкомітету. Відзначалось, що кількість прихильників «чистого баптизму» зменшилась до ста віруючих.

Після того, як представники Ради Церков зачитали свою заяву, до них звернувся Д.Д.Шаповалов. Слово було надане В.Ф.Василенкові та Є.О.Савенкові — проповіднику з Ростова, колишньому прихильнику Оргкомітету. Доповідь з оцінкою діяльності Оргкомітету зробив помічник Генерального секретаря ВРЄХБ С.П.Фадюхін. Виступило чимало колишніх прихильників Оргкомітету, які повернулися до Союзу. Делегати говорили про те, що у розділенні винні не тільки ВРЄХБ та

Оргкомітет, а деякі старші («страшні»)<sup>1</sup> пресвітери, які діяли адміністративно, не враховуючи думки церкви, несправедливо виключали з громад незгодних з їх діями, або звершували інші недостойні вчинки. Все це призводило до того, що ображені відходили та поповнювали лави прихильників Оргкомітету. У виступах колишніх прихильників Оргкомітету звучала думка про те, що їх праця в Оргкомітеті закінчилася 1963 р. у зв'язку з прийняттям нового Статуту братства. Генеральний секретар ВРЄХБ О.В.Карев зробив заяву про те, що у випадку досягнення єдності, висвячення, звершені Оргкомітетом, будуть визнані, а висвячені Оргкомітетом служителі матимуть законне висвячення на служіння. Створено комісію для досягнення примирення, до складу якої увійшло п'ятнадцять авторитетних служителів, троє з яких з різних причин не брали участі в її роботі. Головою комісії обрано Воніфатія Ковалькова. По суті, було зроблено перший крок для досягнення єдності. Прийнято постанову з'їзду з питання єдності, а також закликає з'їзду до усіх євангельських християн-баптистів з цього питання. Вирішено оголосити 30 жовтня 1966 р. днем посиленої молитви про зупинення розладу у братстві.

На цьому з'їзді прийняте віровчення, розроблене І.В.Каргелем ще у 1913 р. Були внесені зміни до Статуту Союзу. Для допомоги старшим пресвітерам створювались «пресвітерські ради». Старші пресвітери повинні були звітувати про свою діяльність перед відповідними територіальними пресвітерськими нарадами. У новій редакції також підкреслювалась незалежність помісної церкви.

Члени Комісії з примирення здійснили ряд поїздок та мали більше двохсот зустрічей та бесід з «відокремленими». Робота комісії з примиренню мала позитивні наслідки. На одному з її засідань у 1967 р. відзначалось, що велика кількість «відокремлених» повернулася до своїх церков у Кіровограді, Харківській та Житомирській областях. У той же час говорилося й про заборону керівництва Ради Церков своїм прихильникам зустрічатися з представниками цієї комісії.

Ці події свідчать, що розмах нового дисидентського руху вийшов за межі, передбачені владою на початку 60-х років. Рада у справах релігії

<sup>1</sup> Братский вестник. — 1963. — № 2. — 1966. — № 6. — С. 70.

при Раді Міністрів СРСР не сподівалась такої стійкості та сили цього руху і зрозуміла, що вже не може керувати цим процесом. Тому вимушена була зробити деякі кроки назад. Так, завдяки активній позиції представників Ради Церков, усі віруючі (і перш за все члени церков ВРЄХБ) отримали більше свободи.

Щоб показати перевагу ВРЄХБ та можливості реєстрації, 1968 р. Рада у справах релігії дозволила відкрити в Москві Заочні біблійні курси ВРЄХБ. Безпосереднє керівництво ними було покладено на Артура Міцкевича — заступника генерального секретаря ВРЄХБ. У складі першого набору вчилася сто осіб. Навчання на курсах проходило впродовж двох, а потім трьох років. Протягом двадцяти років вони були єдиним навчальним закладом євангельських християн-баптистів. На курсах викладали переважно вітчизняні викладачі.

1969 р. відбулось чотири зустрічі між представниками ВРЄХБ та Ради Церков. Хоча ці зустрічі пройшли в більш-менш братській обстановці, ніякого порозуміння між ними не було досягнуто.

9 по 11 грудня того ж року відбувався черговий з'їзд Союзу ЄХБ, на якому також були присутні представники Ради Церков (Л.Ю.Коваленко). Г.П.Вінсу, Г.К.Крючкову, М.Т.Шапталі та деяким іншим керівникам Ради Церков були направлені персональні запрошення, але вони повідомили телеграмою про свою відмову брати участь у з'їзді гостей. Всього на з'їзді було присутніх 475 делегатів та 269 гостей. Біля 250 чоловік були представниками українських церков. З доповіддю з питань єдності виступив заступник голови ВРЄХБ С.Т.Тимченко. У ній відзначалось, що з 1963 р. до союзних церков повернулось більше десяти тисяч віруючих, у тому числі багато служителів, які й далі продовжують своє служіння. Заслухано звіт Комісії з примирення. Колишні прихильники Ради Церков Г.І.Майборода, П.П.Рак, О.Г.Попов та Я.Г.Стародубець публічно висловили вибачення за свої дії проти ВРЄХБ. Висловивши подяку Комісії з примирення за проведену роботу, з'їзд доручив продовжити цю роботу безпосередньо Президії ВРЄХБ. На цьому з'їзді у Статут Союзу було внесено зміни, згідно з якими з'їзд повинен був збиратися раз на 3-5 років.

У грудні 1969 р., після звільнення Крючкова, Вінса та деяких інших керівників і служителів Ради Церков, заарештованих 1966 р., у Тулі з

дозволу влади відбувся з'їзд Союзу церков ЄХБ під керівництвом Ради Церков. На цьому з'їзді було присутніх 120 делегатів. Тут були й представники зареєстрованих громад. Головою Ради Церков Г.К.Крючковим констатувалось, що «практично існує два братства». На цьому з'їзді Рада Церков визнала за можливе закликати громади до реєстрації на підставі повного дотримання принципу відділення церкви від держави. Тобто, мова йшла про недопустимість втручання влади у життя церкви. Відповідні пункти вносились до статутів церков, що подавались на реєстрацію, зокрема йшлося про підпорядкованість цих церков Раді Церков. Зрозуміло, що влада не могла погодитись з такою постановкою справи, а це вело до відмови в реєстрації. Можливо, на це й розраховувала Рада Церков: показати усім, що вона згідна на реєстрацію своїх церков на підставі принципів, що формально були проголошені самою державною владою, але сама влада не бажає їх виконувати та відмовляє в реєстрації. Відмови в реєстрації призвели до того, що 1979 р. було прийняте рішення про відмову від реєстрації.

Всесоюзна Рада ЄХБ розцінила рішення тульського з'їзду, особливо рішення про реєстрацію громад, як бажання увіковічити розкол. З іншого боку, на думку ВРЄХБ, це свідчило про те, що Рада Церков також прийшла до висновку щодо необхідності дотримання чинного законодавства.

1970 р. в деяких місцях (наприклад, у с.Старо-Животіві Віницької області) проводились спільні богослужіння прихильників ВРЄХБ та прихильників Ради Церков, на яких віруючі просили один в одного вибачення та виражали своє бажання далі працювати разом. Деякі старші пресвітери (наприклад, старший пресвітер по Одеській області Афанасій Цап) відвідували групи прихильників Ради Церков та проводили бесіди з ними. Це сприяло поверненню деякого з «відокремлених» до своїх церков. Хороші наслідки мала робота з примирення в Запорізькій області (старший пресвітер Я.К.Духонченко). За 1970 рік по Україні повернулось у свої церкви біля 400 віруючих з числа «відокремлених». Це викликало ріст відлучень Радою Церков віруючих, незгодних з політикою керівництва цього союзу та тих, що поверталися до союзних церков. У п'ятому номері «Братського вісника» за цей рік опубліковано відкритий лист Леоніда Коваленка Раді Церков,

в якому він критикував її за небажання піти на примирення з ВРЄХБ та закликав до цього кроку.

У травні 1970 року ВРЄХБ ще раз звернулась до керівництва Ради Церков про поновлення зустрічей, але не отримала відповіді. Наприкінці цього року із зверненням до усіх «відокремлених» братів та сестер — євангельських християн — баптистів щодо досягнення єдності звернулась група братів — колишніх прихильників Ради Церков, які вже були служителами союзних церков.

Але, зрештою, влада пішла на реєстрацію деяких церков з числа прихильників Ради Церков з метою розколу її лав. З початку 70-х рр. з'являється третій різновид євангельсько-баптистських церков: так звані «автономні церкви» (наприклад, церква на вулиці Генерала Пухова у Києві). Хоча керівництво цих церков запевняло Раду Церков в тому, що воно, незважаючи на реєстрацію, залишається відданим загальній справі, Рада Церков дуже негативно поставилась до факту їх появи, звинувативши ці церкви у зраді та у компромісі з державною владою. Вони автоматично були виключені зі складу Союзу церков ЄХБ під керівництвом Ради Церков. Однак ці церкви не увійшли до складу Союзу ЄХБ під керівництвом ВРЄХБ. Переважна більшість цих церков звернулась до реєстрації як до можливого перепочинку від нескінченних переслідувань. Реєстрація призвела до розколу у багатьох автономних церквах, з яких, звинувативши керівництво у зраді, вийшла молодь, залишаючись вірною лінії Ради Церков. У період з 1974 р. по 1980 рр. керівники автономних церков шість разів звертались до керівництва Ради Церков з проханням про зустріч, запевняючи у своїй єдності з нереєстрованими церквами. Водночас у цих зверненнях містилась й критика деяких аспектів діяльності Ради Церков та пропозиції щодо покращення становища у братстві. Але Рада Церков жодного разу не дала відповіді на ці звернення. Лише 1974 р. для переговорів з керівництвом автономних церков були направлені І.Я.Антонов та М.Т.Шаптала. 1986 р. Г.К.Крючков заявив, що «Рада Церков не йде ні на які переговори» не тільки з ВРЄХБ, але й «з тими, хто побажав бути містком між Радою Церков та ВРЄХБ»<sup>1</sup>, тобто з автономними церквами.

<sup>1</sup> Г.К.Крючков. Главное достояние пробуждения // Вестник Истины. — 1986. — № 3-4. — С. 8.

У жовтні 1972 р. Президія ВРЄХБ направила керівництву Ради Церков нову пропозицію щодо зустрічі для досягнення єдності, однак відповіді не надійшло. Аналогічний лист було відправлено й у березні 1974 р., але з попереднім результатом. Також у цей час звернення до «відокремлених братів та сестер» направила група служителів — колишніх прихильників Ради Церков.

На початку 7-х рр. (напередодні з'їзду Союзу ЄХБ під керівництвом ВРЄХБ у 1974 р.) до ВРЄХБ надійшов черговий лист від Ради Церков з пропозиціями відкласти цей з'їзд, щоб провести з'їзд на більш широкій представницькій основі, клопотати про звільнення прихильників Ради Церков, які знаходились у місцях позбавлення волі, вимагати визнання та легалізації Ради Церков. Після обговорення цих пропозицій було вирішено, що відкладання з'їзду не є доцільним, що його представництво є задовільним, бо для обрання делегатів проводились передз'їздовські наради та зібрання членів помісних церков. Для прихильників Ради Церков можливість брати участь у роботі з'їзду була надана на загальних умовах. Визнання та легалізація Ради Церков не входить у компетенцію ВРЄХБ, бо є компетенцією державних органів. Відносно клопотань за заарештованих прихильників Ради Церков відзначалось, що ВРЄХБ двічі направляла відповідні клопотання до Верховного суду СРСР, після чого багато братів та сестер було звільнено.

У грудні 1974 р. відбувся черговий 41-й з'їзд Союзу ЄХБ під керівництвом ВРЄХБ, який проходив під гаслом «Зберігати єдність духу в союзі миру» (Еф.4.3). На цьому з'їзді для представників Ради Церков були навіть залишені вакантні місця у ВРЄХБ та у її президії, однак Рада Церков відхилила це запрошення.

Напикінці травня 1975 р. ВРЄХБ направила черговий лист керівництву Ради Церков з пропозицією про зустріч, однак і цей лист залишився без відповіді. Питання єдності розглядалось й на пленумі ВРЄХБ, який відбувся 22-23 жовтня 1975 р. В свою чергу Рада Церков наказувала своїм прихильникам не погоджуватися на зустрічі та бесіди зі служителями ВРЄХБ, не відвідувати богослужіння реєстрованих церков, не допускати проведення своїх богослужінь у приміщеннях реєстрованих церков. Рада Церков забороняла своїм громадам реєструватися, і взагалі негативно ставилася до самого факту реєстрації. Од-



нак, незважаючи на ці заборони, деякі церкви все ж таки приймали рішення про реєстрацію. У 1976 р. до союзних церков повернулася група «відокремлених» у Донецькій області (м.Іловайськ та м.Ханженково). Усього ж по СРСР до реєстрованих громад повернулось 317 віруючих, багато громад стали на шлях автономної діяльності. 1977 р., відвідуючи Ростовську область, заступник генерального секретаря ВРЄХБ А.Й.Міцкевич через пресвітера Шахтінської церкви Ради Церков М.Г.Батуріна передав керівництву Ради Церков, що пропозиція ВРЄХБ про зустрічі залишається у силі. Однак М.Г.Батурін нічого на це не відповів. Після цього пошук шляхів до покращення взаємостосунків між ВРЄХБ та Радою Церков припинився.

На пленумі ВРЄХБ 1972 р. знову було звернено увагу присутніх на необхідність суворого дотримання чинного законодавства, бо «порушення цих законів може зачинити двері для нашої діяльності».<sup>1</sup> Слід зазначити, що в багатьох випадках на місцях віруючі практично йшли всупереч вказівкам ВРЄХБ, залишаючись у Союзі під її керівництвом: влаштувалися нелегальні недільні школи, проводилися й інші заходи, які виходили за межі діючого дискримінаційного законодавства. Так, 1966 р. у Харкові створено жіночий гурток при центральній церкві. Для керівництва гуртком було обрано К.М.Зайцеву, А.І.Аристову, Р.А.Шаповалову, Д.Є.Разумовську та інших. У зв'язку з тим, що жіноча робота у церквах була заборонена законодавством, до гуртка увійшло лише тридцять-сорок самовідданих сестер. Сестри допомагали хворим віруючим, разом вивчали слово Боже, відвідували будинки для осіб похилого віку. У зв'язку з нестачею коштів, сестри самі шили одяг та білизну. З 1970 р. стали проводити особливі сестринські служіння.

З 1971 р. почало свою діяльність нелегальне видавництво Ради Церков «Християнин», під егідою якого діяло декілька конспіративних друкарень. Правоохоронні органи дуже ретельно стежили за діяльністю цих друкарень і час від часу арештовували працюючих в них, конфіскували видрукувану літературу. Водночас іншим конспіративним друкарням, нібито не знаючи про їх існування, дозволяли продовжувати роботу. Не було жодного випадку, щоб органи безпеки ліквідували усі дру-

<sup>1</sup> Братский вестник. — 1972. — № 5. — С. 71.

карні, тому що через існуючі друкарні вони ретельно стежили за діяльністю Ради церков та за її міжнародними контактами. Видавництво «Християнин» друкувало «Братський листок» Ради Церков, часопис «Вісник істини», «Бюлетень Ради родичів в'язнів», Євангелії, пісенні збірники та іншу духовну літературу.

З 1974 р. українське євангельсько-баптистське братство очолив Яків Кузьмич Духонченко, який з грудня 1968 р. був обраний старшим пресвітером по Запорізькій області, а з 1971 р. — членом ВРЄХБ. В тому ж 1974 р. на черговому з'їзді його було обрано заступником Голови ВРЄХБ. З 1975 р. він став членом Генеральної ради Всесвітнього союзу баптистів. Слід зазначити, що під його керівництвом була виконана робота по перекладу Нового Заповіту та Псалтиря українською мовою та інша велика робота по зміцненню євангельсько-баптистських церков України.

1975 р. заарештовано та засуджено Генерального секретаря Ради Церков Георгія Вінса на п'ять років позбавлення волі та п'ять років заслання. На посаду секретаря Ради Церков обрано М.Г.Батуріна. Але 1979 році Вінса разом з чотирма політичними дисидентами було обміняно на двох радянських шпигунів, заарештованих у США. Вінса було позбавлено радянського громадянства і вислано за кордон, але перебування за кордоном дало йому змогу безпосередньо інформувати світову громадськість про порушення свободи совісті у Радянському Союзі та про утиски віруючих. Слід зазначити, що керівництво ВРЄХБ з різних причин практично не мало можливості на офіційному рівні заявити про реальне становище віруючих у Радянському Союзі.

З виїздом Вінса за кордон було створене Закордонне представництво Ради Церков з певним завданням ознайомлення світової громадськості про дійсне становище віруючих у Радянському Союзі. Також Г.П.Вінсом була заснована місія, яка займалась перекладом російською мовою християнських книг, а також доставкою до Радянського Союзу Біблій та іншої релігійної літератури. Відбувся ряд зустрічей Г.П.Вінса з лідерами закордонних держав, у тому числі з президентом США Р.Рейганом. З одного боку, це призвело до активізації дій закордонних урядів та світової громадськості щодо покращення становища віруючих в СРСР. Але це також мало й негативні наслідки, бо влада звинуватила

віруючих у «контактах з імперіалістичними колами». Це вимусило Раду Церков звернутися до Г.П.Вінса з проханням припинити свою закордонну діяльність, що призвело до непорозуміння між ними. Слід відмітити, що 15 серпня 1990 р. Вінсу та ще деяким особам, висланим за межі Радянського Союзу за свої релігійні або політичні переконання, було поновлено радянське громадянство, і у листопаді того ж року Вінс зміг відвідати Радянський Союз.

1984 р. керівниками автономних церков підписано документ, який отримав назву «Братської згоди». Це було звернення до двох союзів: під керівництвом ВРЄХБ та під керівництвом Ради Церков. У зверненні містився стислий аналіз минулого, зокрема, зроблених кожним Союзом помилок, заклик до керівництва Союзів визнати ці помилки, попросити взаємного вибачення та об'єднатися. Крім цього, «Братська згода» містила й ідейні підвалини майбутнього Союзу незалежних церков. Наріжними принципами діяльності нового Союзу були: структурна незалежність або автономія помісної церкви та відокремлення від держави.

1985 р. відбувся черговий з'їзд Союзу ЄХБ під керівництвом ВРЄХБ. На ньому було прийняте нове віросповідання Союзу євангельських християн-баптистів, над проектом якого тривалий час працювала комісія ВРЄХБ під головуванням Я.К.Духонченка та А.М. Бичкова. Головою ВРЄХБ на цьому з'їзді було обрано В.Ю.Логвиненка.

## Розділ VII

# ДІЯЛЬНІСТЬ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ВІРУЮЧИХ У НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

Нові умови для діяльності євангельських християн-баптистів у Радянському Союзі відкрилися з проголошенням 1985 р. «перебудови», а особливо з 1988 р., коли у країні практично офіційно відзначалось 1000-ліття хрещення Русі. Зміни у політичному кліматі призвели й до змін у законодавстві, що дозволило церквам практично вийти з підпілля та розгорнути нечувану раніше євангелізаційну працю.

Центробіжні процеси, які почались у ці роки, зокрема, національне відродження і утворення з СРСР незалежних держав, істотно вплинули на процеси в Союзі євангельських християн-баптистів. У 1990 р. на 21-му з'їзді євангельських християн-баптистів України, який проходив з 25 по 27 січня, було проголошено створення самостійного Союзу євангельських християн-баптистів України. У 90-ті рр. українські баптисти ввійшли, маючи більше 1100 церков, що об'єднували більш 96 тисяч віруючих (дані на 1 січня 1992 р.). Найбільш велика баптистська церква в Україні знаходилась у Харкові, у якій було біля 1800 членів. Слід пам'ятати, що вищенаведена кількість не враховує церков Ради Церков, автономні церкви та незалежні церкви, які складають ще приблизно 20% від названого числа. Також слід відмітити, що в 1990-1991 рр. зі складу об'єднаного союзу вийшли майже всі п'ятдесятники, і насамперед всі ті церкви, де п'ятидесятники складали переважну більшість. Це зменшило кількість громад у Союзі, але згуртувало церкви та об'єднало їх так, що вже через досить короткий час кількість церков в Союзі була поновлена новими баптистськими церквами.

10-13 листопада 1992 р. у Москві відбувся черговий з'їзд євангельських християн-баптистів, що входили до складу Союзу під керівництвом

ВРЄХБ. На цьому з'їзді була створена Євро-Азійська Федерація Союзів ЄХБ, яка стала правонаступницею ВРЄХБ.

На 22-му з'їзді українського євангельсько-баптистського союзу у лютому 1994 р. цей союз отримав назву — Всеукраїнський Союз Об'єднань ЄХБ. Головою Союзу замість померлого у грудні 1993 р. Я.К.Духонченка обрано Григорія Івановича Коменданта.

У січні 1999 р. Всеукраїнський Союз Об'єднань ЄХБ (ВСО ЄХБ), до складу якого ввійшли українські баптистські церкви та 5 об'єднань баптистських церков діаспори — США, Канади, Австралії, Аргентини та Парагваю, нараховував 1978 церков, що об'єднували майже 125 тисяч віруючих. Згідно з кількістю зареєстрованих релігійних організацій, ВСО ЄХБ займає офіційно четверте, а насправді, може, і третє місце серед християнських об'єднань України.

За чотири роки (1994-1997), згідно зі статистикою 23-го з'їзду ВСО ЄХБ, що відбувся у березні 1998 р., було відкрито 579 нових церков, тобто щорічно відкривалось біля 150 церков. Якщо порівняти з 1990 р., коли у складі українського Союзу була 991 церква, то їх кількість за 10 років зросла майже вдвічі. Саме цей заклик звучав з трибуни з'їзду — мати до 2000 р. в Україні не менш як 2000 церков у складі Союзу. Кількість віруючих зросла порівняно з початком 90-х рр. на 30 тисяч. 1998 р. в Союзі було чотирнадцять церков, у складі яких нараховувалося більш тисячі членів. На з'їзді доповідалось, що через хрещення до церков ВСО ЄХБ щорічно приєднується майже 10 тисяч віруючих. За чотири роки (1994-1997) було побудовано 400 молитовних будинків, ще 300 були в процесі будівництва.

На кінець ХХ століття ВСО ЄХБ за чисельністю членів займав перше місце серед національних європейських баптистських союзів та мав сильний вплив в Європейській Баптистській Федерації. Це підкреслюється й тим, що Президент ВСО ЄХБ Г.І.Комендант був обраний 1999 р. віце-президентом цієї організації, що означає майже автоматичне його обрання (згідно з статутом) через 2 роки на посаду Президента Європейської Баптистської Федерації.

Українські баптисти трудяться у справі євангелізації не тільки серед свого народу. Українські місіонери працюють у Росії, Азербайджані, Середній Азії та інших країнах. Союз надає великої уваги

місійній та добродійній роботі: в його складі активно працюють біля 60 місій та 2 братства.

Ретельно ведеться планомірна підготовка служителів. У нових умовах 90-х рр. з'явилась можливість розгорнути систематичну богословсько-освітню діяльність. У 1989 р. відкрилась Одеська біблійна школа, перший в Україні постійно діючий навчальний заклад євангельських християн-баптистів. У лютому 1991 р. на її базі відкрито першу в історії російсько-українського євангельсько-баптистського руху Духовну семінарію. Її директором призначено С. В. Саннікова. Вступні іспити до цієї семінарії відбулися у Москві, але з вересня того ж року заняття розпочались в Одесі.

1999 р. у складі ВСО ЄХБ діяло п'ять вищих навчальних богословських закладів (три семінарії та два університети), 15 середніх біблійних коледжів, в яких навчалось понад 33 000 слухачів, а також біблійні школи при церквах, заочні курси, музичні школи тощо.

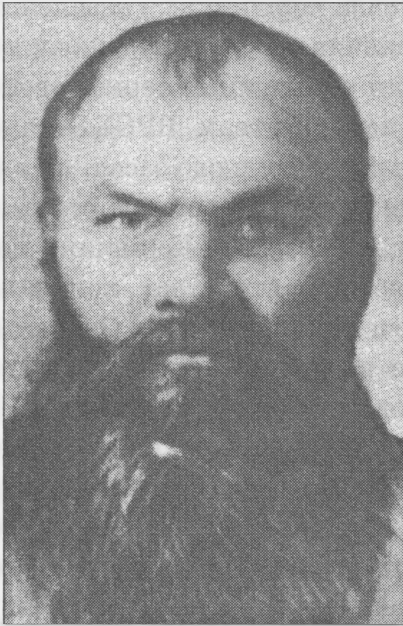
Другим за чисельністю членів є Союз Церков ЄХБ під керівництвом Ради Церков. Якщо Союз під керівництвом ВРЄХБ дав життя національним об'єднанням, то Рада Церков зберегла свою структуру у межах колишнього Радянського Союзу. Церкви, що входять до Союзу Церков ЄХБ під керівництвом Ради Церков, складаються з 12 об'єднань, межі яких не завжди співпадають з державним та адміністративним розподілом. Приблизно 35 українських церков цього Союзу входять відповідно до складу ростовсько-донецького, харківського, одеського, київського та західно-українського об'єднань. Рада Церков також має свої громади у Німеччині та США, які складаються переважно з емігрантів-прихильників Ради Церков. За даними Ради Церков, у межах колишнього Радянського Союзу її діяльність підтримують 1714 церков, які об'єднують більше 54 тисяч віруючих та 1050 служителів. Головою Ради Церков залишається Г.К.Крючков. Рада Церков, як і раніше, практично виступає проти реєстрації своїх громад, ставлячи це питання у зв'язку з існуючими умовами для реєстрації на всьому пострадянському просторі. Рада Церков має свої біблійні та регентські курси, хоча основний наголос робиться на освяченні кожного окремого віруючого. Також діють й наметові місії.

Третім баптистським союзом, що є в Україні, є Братство незалежних

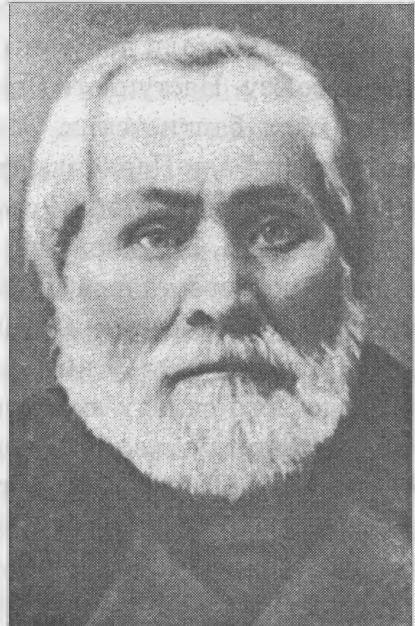
церков та місій, яке було започатковане 1987 р. керівниками незалежних церков, що підписали документ, який визначив структурну основу майбутнього союзу. Наступного року керівники незалежних церков звернулись до обох баптистських Союзів (під керівництвом ВРЄХБ та під керівництвом Ради Церков) зі своїми пропозиціями щодо засад, на яких можливо створити єдиний Союз. Але на це звернення вони не отримали жодної відповіді, як від однієї, так і від іншої сторони. Керівники незалежних церков звертались від імені «незалежного братства», хоча новий союз ще не був створеним. Офіційно він почав діяти з 1993 р. Очолює його М.К.Величко, пастор київської церкви на вулиці Генерала Пухова. 1998 р. до його складу входило 87 церков та місій, в яких було 8500 членів. У Братстві незалежних церков та місій є два навчальних заклади.

В Україні існує багато баптистських церков, які не належать до будь-якого союзу, тобто у повному значенні незалежних. Частина з них, зокрема створених внаслідок діяльності місіонерської асоціації «Світ Євангелія», підтримує з цією асоціацією досить міцні зв'язки, не входячи до її складу організаційно. Інші Церкви створилися під впливом місіонерського товариства «Світло на сході», а деякі внаслідок діяльності іноземних місіонерів. Більша частина цих церков носить назву євангельських християн, але тут потрібно брати до уваги специфіку тієї чи іншої церкви, оскільки цю назву (євангельські християни) мають як незалежні баптистські церкви, так й церкви харизматичного напрямку або взагалі методистські, менонітські та інші церковні угруповання.

Таким чином, картина сучасного українського баптизму досить різноманітна, але головними її рисами є значна євангелізаційна та соціальна активність, здебільшого у сфері благодійності, а не в політичній. У цьому відношенні сучасний український баптизм досить послідовно дотримується принципу невтручання церкви в політичні справи. Водночас потрібно визнати толерантну, виважену позицію баптизму по відношенню до інших конфесій. Баптистські лідери дуже часто виконують миротворчу місію поміж іншими церквами. Отже, можна сказати, що український баптизм знайшов своє місце в сучасному українському суспільстві і відіграє значну роль у відбудові нашої країни.



*І. Г. Рябошанка  
(1831—1900)*



*М. Т. Ратушний  
(1830—1915)*

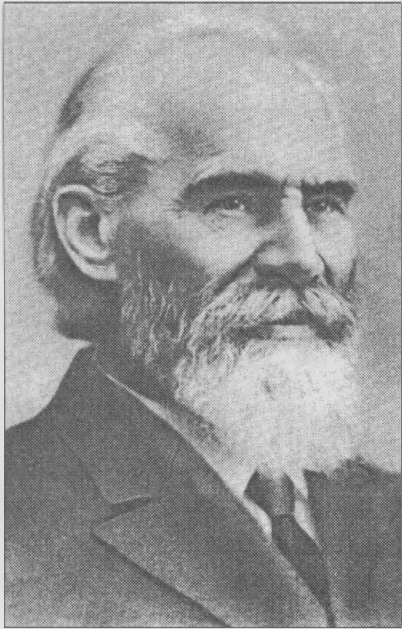


*В. Г. Павлов  
(1854—1924)*



*А. П. Костюков  
(1880— біля 1940)*

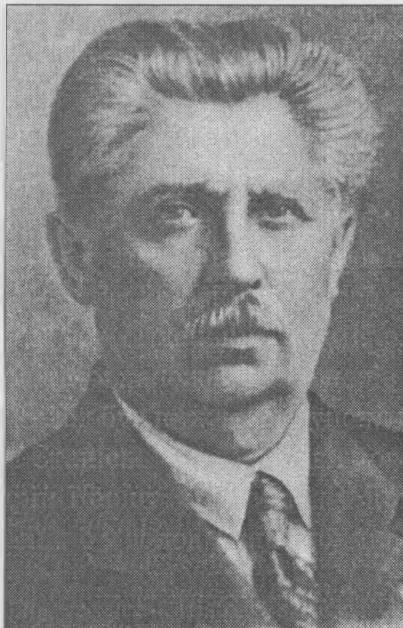




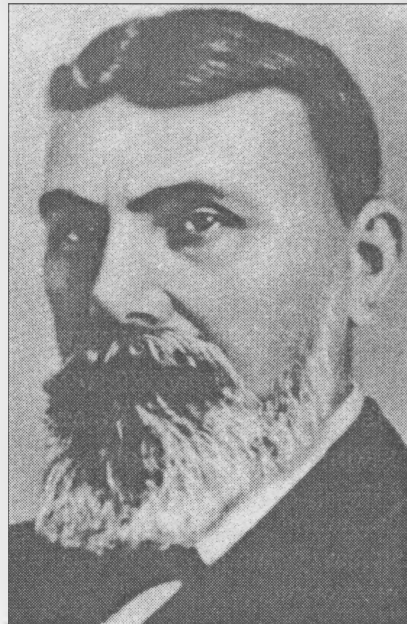
*І. В. Каргел*  
(1849—1937)



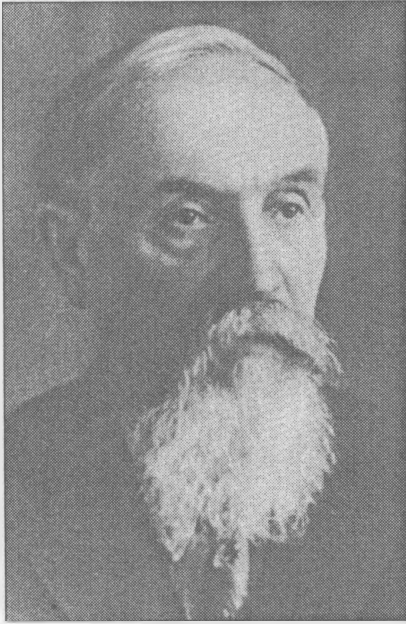
*І. С. Проханов*  
(1869—1935)



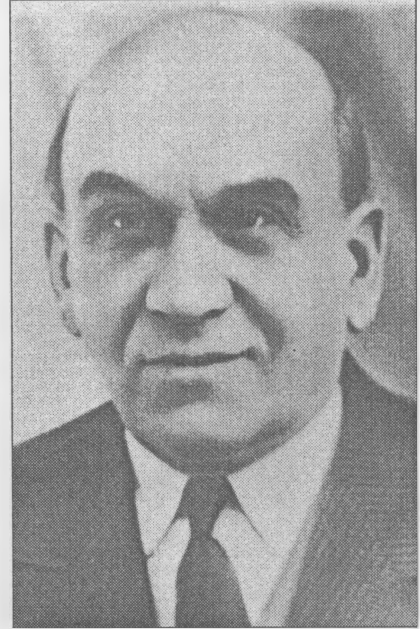
*М. В. Одінцов*  
(1870—1938)



*Ф. П. Баліхін*  
(1854—1949)



*Я. І. Жидков  
(1885—1966)*



*О. В. Карєв  
(1894—1971)*



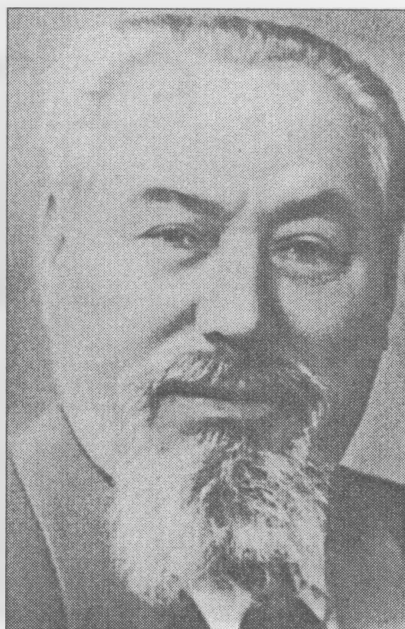
*Генеральний секретар ЄЦХБ  
Георгій Вінс*



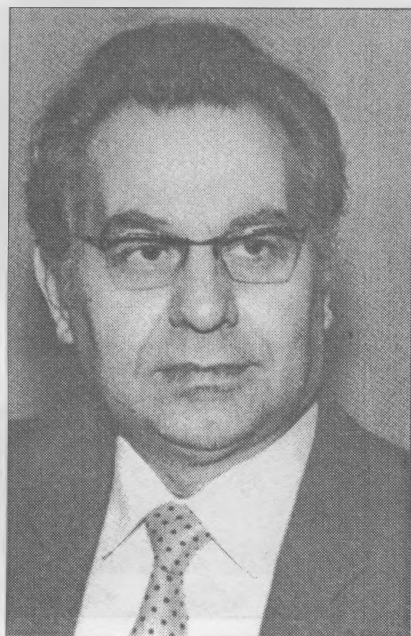
*О. Л. Андрійєв  
(1882—1966)*



*И. К. Панько  
(1901—1964)*



*Д. І. Пономарчук  
(1892—1968)*



*Г. К. Крючков*



*Д. Д. Шаповалов*



*Служителі братства РЦ ЄХБ (м.Тула, 1970р.)*



*Учасники ради ВРЕХБ.  
Москва, серпень 1945 р.*

№ 47 *18/0* года *8*  
 005  
 28

# ДѢЛО

КАНЦЕЛЯРИИ ТАВРИЧЕСКАГО  
ГУБЕРНАТОРА.

столь *1878*

*О публичной сессии Штундистов*

17

№ 26  
 500  
 1878

Титульный листок діла «Про з'явлення секти Штундистів»

**Его Императорской Величества**

*Високопочтенному члену в Общій Собрании Государственного Совета, о духовных делах баптистов*

*Высочайше утверждено съездом и повелею исполнить.*

*Председатель Государственного Совета*

1878.

**МѢНІИ ГОСУДАРСТВЕННАГО СОВѢТА**

<p> <i>Выписано изъ Журнала 1878 г. 13. Мая, 2. Декабря 1878. и Общимаго Собрания 12. Марта 1878 г.</i> </p>	<p> <i>Государственный Советъ въ Департаментѣ Законовъ и въ Общій Собрании, рассмотревъ представленные Министерствомъ Внутреннихъ Дѣлъ о духовныхъ делахъ баптистовъ, имѣющимъ</i> </p>
--	---

*1: 164.*

(не кн. н. н. н.)

Титульный листок «Думка державної Ради про духовні діла баптистів».

Історія релігії в Україні. У 10-ти т. //  
Редакційна колегія.: А. Колодний (голова) та ін.

Том 5-й «Протестантизм» част. 1 //  
За ред. П. Яроцького. — К., 2002. — 424 с.

Рекомендовано до друку Вченою радою Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

*П. Яроцький*, загальна редакція  
Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди  
НАН України  
Автори параграфів  
Видавництво «Світ Знань»  
Художнє оформлення: *О. Іщенко*, *В. Романишина*

Здано в набір 18. 02. 2002 р. Формат 70x90<sup>1/16</sup>.  
Папір офсетний №1. Друк офсетний. Гарнітура SchoolBookС. Ум. друк. арк. 22,3.  
Замовлення № 2-627. Ціна договірна.

Видавництво «Світ Знань»  
01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4 тел. 8-044-229-04-18  
03150, м. Київ-150, а/с № 428

ЗАТ «Віпол», ДК №15. 03151, м. Київ, вул. Волинська, 60.