

ІНСТИТУТ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА – ФІЛІЯ ЛЬВІВСЬКОГО МУЗЕЮ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ
ЛЬВІВСЬКЕ ВІДДІЛЕННЯ ІНСТИТУТУ УКРАЇНСЬКОЇ АРХЕОГРАФІЇ
ТА ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВА ІМЕНІ М. ГРУШЕВСЬКОГО НАН УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ УКРАЇНОЗНАВСТВА ІМЕНІ І. КРИП'ЯКЕВИЧА НАН УКРАЇНИ

**РЕФОРМАЦІЯ-500:
ЗАГАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ
ТА УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ**

АЛЬМАНАХ



“Логос”
Львів – 2017

УДК 271-9
ББК 86.377-1
А-57

А-57 Реформація-500: загальноєвропейський та український контекст: Альманах / Упоряд. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич. – Львів : видавничий відділ Львівського музею історії релігії, Логос, 2017. – 112 с.

Публікуються статті науковців, присвячені актуальним питанням церковної Реформації. Збірник статей розширить знання про значення події в європейській та українській історії. Експонати із колекцій Львівського музею історії релігії, Львівського історичного музею та Наукової бібліотеки Львівського національного університету ім. І. Франка популяризують мультикультурність України і її європейський контекст.

Для науково-методичної допомоги вчителям, краєзнавцям та екскурсоводам.

УДК 271-9
ББК 86.377-1

*Видання започатковане
д. іст. наук проф. Я. Дашкевичем
і директором Львівського музею
історії релігії у 1986–2004 рр. В. Гаюком*

© Інститут релігієзнавства –
філія Львівського музею історії релігії, 2017
© Автори статей, 2017
© Упорядник фото Г. Кирилів, 2017

ВІД РЕДАКЦІЇ

У 2017 р. виповнилось 500 років визначній історичній події, яка дала початок церковній Реформації. Дев'яносто п'ять тез, які німецький чернець Мартін Лютер прибав до брами собору у Віттенберзі, заклали початок не лише протестантизму, а й призвели до реформаторських рішень Тридентського собору та масштабних змін у суспільно-культурній царині. Реформація не «зупинилась» на протестантизмі, а й підштовхнула реформи в Католицькій і Православній церквах.

Європейська цивілізація немислима без здобутків Реформації. Україна, як складова Речі Посполитої у XVI-XVII ст., також зазнала впливу реформаційних процесів. Вони знайшли відображення у реформах Київської церкви і національно-культурному піднесенні, що готувало ґрунт для входження України у загальноєвропейський культурний простір.

Реформація не обмежилася релігійними змінами, а надала нову якість суспільним і культурним перетворенням новомодерного часу. Соціальні явища, породжені Реформацією, є одними з найбільш впливових в історії людства. Історичні наслідки Реформації знаходять відображення у статтях з історії релігії і церкви, суспільного і культурного життя Європи та України.

З огляду на значний вплив, який справила подія 500-річної давності на країни Західної і Центральної Європи, а також на велике світське її значення, Президент України Петро Порошенко 26 серпня підписав Указ №357 / 2016 «Про відзначення в Україні 500-річчя Реформації».

Альманах «Реформація-500: загальноєвропейський та український контекст», виданий Інститутом релігієзнавства – філією Львівського музею історії релігії, є скромним нашим вкладом у 500-річний ювілей.



Вікторія Любащенко

ДУХОВНІ ПОПЕРЕДНИКИ РЕФОРМАЦІЇ

1868 року у німецькому місті Вормс було відкрито скульптурну композицію, присвячену Мартину Лютеру (архітектор Ернст Річель), яку ще називають пам'ятником Реформації (іл. 1). Саме в цьому місті у 1521 р. під час рейхстагу, скликаного імператором Священної Римської імперії Карлом V, чернець августинського монастиря і доктор теології з Віттенберга Мартін Лютер публічно відмовився зрадити свої переконання. Композицію складають центральний монумент самому реформаторові, вісім історичних постатей і три жіночі фігури. Чотири постаті зображають духовних попередників Реформації: П'єтра Вальдо, Джона Вікліфа, Яна Гуса, Джироламо Савонаролу. Ще чотири – німецьких князів Фрідріха Саксонського і Філіпа Гессенського, а також сподвижників Лютера (філософів-гуманістів Йогана Рейхліна і Філіпа Меланхтона), які сприяли успіху Реформації у Німеччині. Три жіночі фігури символізують прийняття Реформації у Шпайєрі, Аугсбурзі і Магдебурзі. Духовні попередники розміщені у підніжжі Лютера, що має засвідчувати їх визначальну роль у підготовці Реформації. Познайомимося з ними.

П'єтро Вальдо (іл. 2) – торговець з Ліона, який внаслідок каяття і прагнення духовного самовдосконалення відмовився від майна, родини, професії і став мандрівним проповідником. Оголосивши себе наступником апостолів, який несе Євангеліє простим людям, Вальдо почав наставляти на проповідництво своїх учнів, яких називали ще «ліонськими жебраками». Вони викривали соціальні вади, корупцію і моральний занепад кліру у своїх публічних виступах. 1184 р. Вальдо був відлучений від Церкви; його послідовники, засуджені як еретики на IV Латеранському соборі (1215), зазнали тривалих переслідувань і катувань, історичні описи яких сповнені жахить.

Наступ Церкви на вальденсів поглиблював їхній конфлікт із папством; тож у деяких історичних студіях побутує думка¹, що ці вільнодумці вважали римського папу антихристом. Набувши масштабу церковно-опозиційного руху, вальденство знайшло поширення у Франції, Північній Італії, Німеччині, Австрії, дійшовши Чехії і Польщі. Рух пережив розділення на більш і менш помірковані групи, які



Іл. 1. Скульптурна композиція, присвячена Мартину Лютеру. Арх. Е. Річель. Вормс (Німеччина) (<https://www.dreamstime.com/stock-photo-luther-monument-worms-germany-colorful-crisp-image-image55292911>)



Іл. 2. Пам'ятник П'єтро Вальдо в скульптурній композиції, присвяченій Мартину Лютеру в м. Вормс. Фото О. Хоєрніт (<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=47155297>)

після смерті Вальдо та внаслідок тортур і різних ідейних впливів змінювали свої початкові погляди. Частина з них повернулась у католицизм, частина у XVI–XVII ст. об'єдналась з протестантами.

Взагалі, пауперизм і подвижницький аскетизм П'єтра Вальдо були у той час типовою моделлю пошуків нового благочестивого життя. Пізнього Середньовіччя проповідь євангельської бідності оформлено у розмаїтий позацерковний потік, який привертав до себе рядове духовенство, збіднілих дворян і городян, вільних селян і вагантів, збуривши потяг до реформи у чернечому середовищі (жебручі ордені) і піднесення мирян (братерські осередки). Цей потік вивів назовні накопичену спраглисть за ідеалами апостольських братерства і простоти, безкорисливого служіння ближньому і самовідречення за взірцем Христа, відобразивши пробудження індивідуальної релігійності як реакцію на церковний формалізм. Існувало чимало ідейно близьких містиків і аскетів, проповідників апостольського подвигу і моральної чистоти, провісників близького кінця світу, незадоволених обмирщенням Церкви. Заклики до бідності та апостольського братерства ширили Амальрік Бенський та Арнольд Брешианський, П'єр Абельяр і св. Франциск з Асизу, чернечі кон-

грегації гуміліатів і бегардів, групи петробрусіан та апостоликів. Апокаліптичні настрої і хіліастичні очікування нової ери, в якій запанує омита від гріха Церква, сповідували Амальрік і Йоахим Флорський. Цих подвижників в ім'я Христа також оголошували еретиками (крім хіба що св. Франциска). В історіографії містичні та аскетичні рухи XII–XV ст. часто називають реформаторськими, або реформаційними з огляду на їхнє прагнення оновити Церкву у дусі раннього християнства.

Вальденси. Роль П'єтра Вальдо в духовній підготовці Реформації можна зрозуміти саме у контексті раннього вальденства. Збережено історичні хроніки, церковні документи (рескрипти, або каталоги «ересіархів», записи диспутів з ними домініканців і францисканців), вирoki інквізиції і полемічні твори, які оповідають про «ліонських жебраків» і самого Вальдо. Ці джерела не позбавлені пізніших переробок, суперечностей або легенд і подають, переважно, церковні оцінки, що ускладнює класифікацію вальденських ідей, ідентифікацію самого руху на тлі інших подібних течій. З приводу згаданих у цих текстах фактів точаться наукові дискусії. В історіографії засновнику вальденства атрибутовано «Сповідання віри» (1180), підготовлене для папського легата Генріха Мансі. У своєму кредо, що починалося хвалою Святій Трійці і Діві Марії, Вальдо визнавав істинність Католицької Церкви як «єдиної і непомильної, поза якою немає спасіння», дівєість церковних таїнств і реальну присутність Христа в Євхаристії. «Сповідання» розкривало головну мету прихильників Вальдо: позаяк Бога слід слухати більше, ніж людей, а щиру віру підтверджувати ділами благочестя, християнин має, відповідно до Божих заповідей, відмовитися «від світу» і проповідувати Благу Вістку.

Однак діяльність вальденсів вийшла за межі дозволеного Церквою. Перший конфлікт спричинили миряни своїми перекладами біблійних книг. У творі домініканського інквізитора Стівена Бурбона «Про сім дарів Святого Духа» згадано, як молодий монах Стефан Юдрос, майбутній ліонський канонік, у рахунок платні за хліб виконав замовлення купця Вальдо з перекладу «простою мовою» кількох біблійних і святоотцівських текстів. Мабуть, це був не поодинокий факт: у пізньому Середньовіччі інтерес до Божого Слова виходив за межі церковних скрипторіїв і монастирів, захоплюючи простих віруючих. Група городян з міста Мец (на півночі Франції) не лише вдалась до перекладу чотирьох Євангелій, Послань ап. Павла і Псалмів, а й самотужки вивчала їх на позацерковних зібраннях. Переклад з Меца часто пов'язують з вальденсами (серед яких були ко-

лишні священники) або з їх симпатиками. Тож Вальдо з учнями не вважали за злочин запропонувати у 1179 р. на розгляд папи Олександра III переклад кількох книг Старого і Нового Завітів «галльським наріччям» і, посилаючись на Євангеліє та апостолів, просити дозволу самим проповідувати. Натомість папа Інокентій III засудив таке зазіхання на церковне учительство і самочинність вальденських зібрань. А на соборах у Тулузі (1229) і Таррагоні (1234) читання мирянами біблійних перекладів, не визнаних Церквою, було заборонено.

Відтак, ще однією прикметою руху стало проповідництво мирян (зокрема жінок) і створення ним інституту мандрівних проповідників. На думку Л. Карсавіна, у цьому слід вбачати вияв особливо, «вчитаного» з Біблії народного євангелізму, що закладав підвалини індивідуальної ініціативи, а у створенні позацерковних груп – нові форми релігійних організації і практики. Утім зазначена характеристика була властива й іншим мирянським течіям, котрі, як і «ліонські жебраки» до їх переслідування, також не поривали зв'язку з Церквою. Деякі вальденси віддавали своїх дітей на послух у монастирі; було чимало таких, що не відмовлялись від мирського життя. А щодо самих братств, то вони поступово відновили елементи ієрархії: з раннього середовища духовно близьких до Вальдо «братів і сестер» – *fratres et sorores* і їхніх «друзів» – *amici* поступово сформувались групи «досконалих» – *perfecti*, що приймали на себе обов'язок апостольського життя і яким були підпорядковані «просто віруючі» – *credentes*. (Пізніше введено посади *episcopis* і *diacones*, домами зібрань управляли *rectores*, а право на проповідь мали спеціально підготовлені особи – *ministri*.)² Під час своїх публічних виступів вальденси залучали слухачів до читання Біблії, переконуючи присутніх відмовлятися від виголошення клятви і неправди, війни і смертного вироку, співпраці з несправедною, що порушує Божий Закон, владою; самі проповідники не оминали богословських дискусій, наражаючись на небезпеку.

Ствердження права мирян на читання і проповідь Слова тягло за собою інші порушення церковних приписів. З огляду на відмову вільнодумцям у церковному спілкуванні, ті визнали за можливе сповідь мирянину, що вів *vita apostolica* і якого вважали духовним отцем; іноді сповідь заміняли публічним каяттям. Останнє також не було винятком у народно-єретичному середовищі (спіритуалі-ортлібарії взагалі заперечували духовенство, а петробрусіани – церковні таїнства). Тож вальденси, на думку Р. Зееберга, лише черпали ці уявлення «з релігійного фонду епохи»³.

Потребує особливої уваги ставлення вальденсів до таїнств. З одного боку, вони висловлювали сумнів у праві грішного (що був звинувачений у смертному гріху) священника на чинення таїнств, у чому чується відголос донатизму⁴. Тож у деяких відгалуженнях руху раз на рік *perfecti* здійснювали Євхаристію, а *episcopis* наставляли проповідників. Лише з кінця XIV ст. відомі факти відмови вальденсів від визнання не згадуваної у Біблії трансубстанції на користь символічного розуміння Причастя – як спомину про Таємну Вечерю. Подібне розуміння таїнства зафіксовано в ученні інших церковно-опозиційних течій. З іншого боку, помірковані вальденси виокремлювали з-поміж грішного духовенства праведних пастирів, визнаючи дійсність їхньої Меси, таїнств хрещення, ординації, шлюбу.

Свідчення про практику хрещення у самих братствах суперечливі. Деякі, вважаючи священноді грішного клірика нелегітимними, вдавались до самохрещення, в інших громадах щодо цього вели гарячі дискусії. Під час однієї з них у Бергамо (1218) було визнано неможливим спасіння без водного хрещення; якщо таке здійснене в ім'я Святої Трійці, воно вважалось чинним. Учасники зібрання підтверджували: вальденси у питаннях віри та обрядів керуються лише біблійними настановами Спасителя. Якщо ж артикули віри і церковні приписи не відповідають Слову, вони не є обов'язкові. Розуміючи Біблію буквально, вільнодумці заперечували те, що у ній не вважали ясно засвідченим (існування чистилища, встановлені Церквою пости, церковну атрибутику), і ставили під сумнів «людські писання» – рішення церковних соборів чи папські булли. Від XIV–XV ст. вальденси вже піддавали сумніву заступництво святих і чинені ними чуда, дівість індульгенції і святих реліквій, переконуючи у тому, що звертатися з молитвами слід лише до Господа.

Отже, попервах «ліонські жебраки» своїм прийняттям морально авторитетних кліриків намагались зберегти зв'язок із Церквою. Та поступово їхні погляди зазнали радикалізації, набувши виразних ознак опозиційності: учительство священників вони доповнили, потім заступили настановами своїх апостолів, визнаючи за ними святість (особливу духовну досконалість), а католицьке вчення підпорядкували Біблії, поставивши під сумнів церковні тексти. Тому цей рух, фактично, підточував монополію Церкви на учительство, обмежував її контроль над духовним життям вірних. Вальденси стали «єретиками мимоволі» (Л. Карсавін); навіть після відлучення вони ще довго вважали себе вірними католиками, бажаючи лише відновлення апостольського духу Церкви. Свідомий розрив із нею відбувся піс-



Іл. 3. Пам'ятник Джону Вікліфу в скульптурній композиції, присвяченій Мартину Лютеру у м. Вормс. Фото І. Гель (https://ru.wikipedia.org/wiki/Файл:Lutherdenkmal_Worms_18.jpg)

ля їхнього зближення з протестантами періоду Реформації. Однак відтоді, на думку Г. Аудісіо, ранне «автентичне» вальденство було майже повністю втрачене⁵.

Відтак, попри те, що П'єтро Вальдо надихнув творців пам'ятника Реформації, він завжди залишався сином Церкви. Сином, який, проте, вже не погоджувався з роллю мовчазного мирянина. В особі Вальдо постала людина, що зажадала активної ролі у духовному житті.

Наступний герой монумента – Джон Вікліф (іл. 3), англійський священник, богослов-схоласт, автор багатьох трактатів з філософії і логіки, професор Оксфордського університету, названий англіканським істориком XVI ст. Джоном Фоксом «ранковою зорею Реформації». Деякі суспільні ідеї Вікліфа знайшли підтримку королівської влади в її прагненні незалежної церковної політики часів Авіньйонського полонення пап (1309–1378) і Великої Схизми у Західній Церкві, й мислителю вдалося зробити політичну кар'єру в оточенні герцога ланкастерського Джона Гонта – сина короля Едуарда III. Натомість церковна влада виступила проти реформатора: у 1377 р. лондонський єпископат на-

клав судову заборону на оприлюднення ним антипапських творів, а папа Григорій XI у своїх буллах визнав його дев'ятнадцять тез єретичними. Вільнодумні погляди Вікліфа надихнули на соціальний радикалізм священника Джона Болла (якому приписують знамениту фразу – «Коли Адам орав, а Єва прядла, хто був тоді дворянином?») і поширювались учасниками селянського, під проводом Вотта Тайлера, повстання 1381 р., котре сам Вікліф не схвалив. Найбільший вплив ідеї реформатора справили на антицерковний рух лолардів. Лише у 1415 р. під час собору у Констанці (1415–1418; XVI Вселенський собор Римо-Католицької Церкви), що засудив чеського священника Яна Гуса, зокрема, у сповіданні ним ідей Вікліфа, останнього також офіційно оголосили єретиком – у 1428 р. його тіло було ексгумоване і спалене. Але і нині англійці шанують Вікліфа як видатну постать: завдяки йому, за образним висловом Вінстона Черчилля, «дух раннього християнства оживив Англію, як вітер, що освіжав і бадьорив після задушливого дня»⁶.

Своє бачення церковної реформи Джон Вікліф «вивів» із тексту Біблії. Йї дослідження привело його до думки про відступлення папства від Божого Слова. Він поставив під сумнів церковну інтерпретацію Письма, яка, за ним, спотворює Христове вчення. У намаганні аргументації цього Вікліф зініціював національний переклад Біблії. Впродовж 1382–1395 рр. зусиллями оксфордських богословів здійснено майже дослівний переклад Вульгати розмовною англійською мовою; сам Вікліф устиг перекласти Четвероевангеліє (можливо, й увесь Новий Завіт). Попри несанкціонованість цієї праці і заборони Церквою недозволених перекладів Слова на синоді в Оксфорді (1408), Біблія Вікліфа набула популярності; збереглося майже 250 її рукописних списків. Мотивуючи свою акцію необхідністю читання Біблії простими віруючими, Вікліф фактично підтвердив вальденський принцип вищості Божого Одкровення над церковними текстами: «Слово є останньою інстанцією християнина», «Євангеліє – вищий закон, що має керувати Церквою, державою і християнським життям»⁷. А отже, виснував англійський реформатор, те, що співпадає із записаним у Біблії, є істина. Що не підтверджено Словом, – «протилежно духу Євангелії», тому потребує ретельного перегляду⁸.

Ревізію вчення Церкви Вікліф розпочав працею «Про божественну владу», якою виступив проти католицької концепції Церкви, сформованої періоду понтифікату Григорія VII – насамперед, у тексті «*Dictatus papae*» («Диктат папи»), та Боніфация VIII – в його буллі «*Unam Sanctam*» («Єдина Свя-

та»). Римський престол у XII–XIV ст. відстоював своє право як на духовну, так і світську (зокрема у боротьбі за інвеституру) владу, обґрунтовуючи папське верховенство над Церквою. Всупереч цьому Вікліф висунув ідею абсолютної (на небі і на землі) влади, що належить тільки Богові. Саме Він розподіляє її на духовну і земну, обидві однаково священні і мають окремі прерогативи, визнаючи над собою єдиного Пана. Тож автор заперечив диктат папи і його право на втручання у справи світських держав. Обов'язком Церкви є лише духовне керівництво у християнському світі.

Своїми тезами Вікліф виступив на боці англійського парламенту в його церковно-політичному конфлікті з Римом, розвинувши ідеї, висунуті Марсилієм Падуанським⁹ і Вільямом Оккамом¹⁰, а ще раніше – групою правників з Паризького університету (Гільомом Дуранте, Йоаном Паризьким, П'єром Дюбуа). Ці мислителі періоду зіткнення папського двору з монархами Франції, Німеччини, Англії обстоювали теорію розділення влад і верховенства у мирському житті світської влади над церковною. Розвитку їхніх поглядів Вікліф присвятив також трактати «Про обов'язки короля» і «Про світську владу». У них він доводив ганебну роль Церкви в боротьбі за інвеституру, у продажі індульгенцій і церковних посад, незаконність її зазіхань на власність, наполягаючи на підпорядкуванні Церкви державній владі, яка виражає інтереси всього суспільства та розпоряджається його майном і землею. Церква, за реформатором, погрузла у гріху Мамо́ни і має повернутися до первісного образу бідності. Послаблення мирської влади Церкви, натомість, посилить її духовну міць. Грунтуючись на цих тезах, королівський двір Англії виголосив власні претензії на призначення прелатів і розпочав програму секуляризації: збільшення церковних податків до державної казни, позбавлення єпархій і монастирів значних земельних володінь. Ці дії були, фактично, початком англійської Реформації.

Вікліф висунув у своїх трактатах ще кілька сміливих тез – про Бога як єдиного Верховного Суддю над людиною, сумнівність практики екскомунікації (відлучення від Церкви) за мирські прогрішення, право світської влади позбавляти майна священників, які вчинили суспільний злочин. Критика Вікліфом мирських зазіхань папства зміцнювала партикуляризм англійського двору, торуючи шлях ідеї національної Церкви, яка періоду Реформації стала символом автономних устремлінь європейських народів. А його пропозиції обмежити вплив духовенства на політичне життя Англії посилювали антиклерикальні настрої.

Безумовним внеском у теоретичний фундамент Реформації стали еклезіальні погляди Вікліфа. У трактаті «Про Церкву» він спростував «папське теократичне правління» Західної Церкви. На думку реформатора, у Святому Письмі змальовано образ істинної Божої спільноти, яку заповідав Своїм учням Христос. Вона збудована на апостольських засадах братерства і безкорисливості, духовної і мирської чистоти її служителів. Така ідеалізація ранньої Еклезії була водночас поверненням до принципу колегіального (соборного) правління, що розглядався Вікліфом не лише як біблійний, а також історичний еталон первісного християнства. Ба більше: Церква існувала і може існувати «непошкодженою» і без папи. Тому Главою Вселенської Церкви, Який обіймає і торжествуючу (небесну спільноту спасених) і войовничу (земну спільноту християн, яка «воює» проти гріха), є один лише Христос; і «жодний папа не може сказати, що він є главою, бо не може сказати, що він призначений Христом». А отже (з огляду на «полонене» і розділене папство за Великої Схизми), немає необхідності їхати до Риму чи Авіньйону, щоб отримати рішення від папи, адже «Триєдиний Бог є всюди. Наш папа – Христос». За Вікліфом, земна Церква потребує окремого пастиря, але такого, якого для неї призначить Сам Бог, а не кардинали: вони не представляють Всевишнього, а часто взагалі є зброєю антихриста. У структурі середньовічної Церкви і папському всевладді автор завбачив не лише відхід від Слова, а й перешкоду церковним реформам¹¹.

Ще більшої гостроти набула критика папства у трактаті «Христос і його ворог антихрист», де Вікліф протиставив образи Христа та Його намісника виразними антонімами на зразок смирення і властолюбства, милосердя і жорстокість, бідність і розкіш. Цими антитезами, в яких папа поставав фальшивим намісником, «неправдивою імітацією Христа», автор трактату наштотував читача на доволі прозору аналогію¹². Явні риси антихриста Вікліф виявив, зокрема, у свого переслідувача – папи Григорія XI (цього «жахливого диявола»), а також у папи Урбана VI і антипапи Климента VII, які своїми взаємними анафемами і ганебною боротьбою за владу розпалили Велику Схизму. Англійський реформатор пропонував змістити обох задля спасіння Христової Церкви. При цьому змальовані ним образи конкретних осіб на фоні викриття їхньої корумпованості і жадоби до влади набували небезпечного узагальнення, стаючи символом самого папства.

У поглядах на Церкву Вікліф звернувся до св. Августина, актуалізувавши його ідеї, викладені у трактаті «Про Град Божий». Гіппонський єпископ

представив у ньому два антагоністичні світи, що відображають закономірність Божого провіденціалізму. Перший світ обіймає спільноту істинно віруючих, які у своєму земному житті прославляють Бога і будуть Ним спасенні, – це Град Небесний, вічний, безсмертний, благочестивий. Другий світ постав унаслідок гріхопадіння і складається з тих, хто відвернувся від Бога і буде Ним засуджений, – це Град земний, тимчасовий, смертний, осідок диявола, Вавилон. В їх протилежності відтворена світова драма боротьби добра і зла, життя і смерті. Люди, які належать цим градам, у своєму земному існуванні «мешкають» в одній державі, є членами однієї Церкви. У трактаті «Про Церкву» Вікліф переніс цей метафізичний антагонізм на історичну Західну Церкву, виокремлюючи у ній дві спільноти. За ним, існує універсальна істинна Церква обраних Господом до спасіння; і тільки Бог знає її. «Церква є сукупність тих, хто призначений до блаженства... Ніхто з навечно втрачених не є її членом. Існує одна універсальна Церква, і поза нею немає спасіння»¹³. А земна Католицька Церква є спільнотою, в якій поряд з Божими обранцями є чимало грішників, приречених на загибель.

Звернення Вікліфа до Августинового дуалізму виглядало природним в умовах кризи, що вразила Римський престол у XIV ст. (Цікаво, що песимізм св. Августина також співпав з трагічними подіями повалення Римської імперії.) Під час Великої Схизми папство виявилось поділеним між двома і навіть трьома понтифіками, спричинивши глибоку духовну і політичну тріщину *Pax Catholica*. Ганьба розколу посилила критичні настрої, чимало інтелектуалів шукали шляхи виходу з кризи і повернення Церкві її морального обличчя. Вікліф також вірив у можливість реформи, тому не відкинув земну Церкву як Тіло Христове. У трактатах «Про Церкву» і «Про божественну владу» він виклав розуміння Еклезії як містичного союзу спасених, об'єднаних Христовою любов'ю і благодаттю. За Вікліфом, Христос є тією «ланкою, що зв'язує будь-якого члена Церкви» у цілість. Універсальна Церква позачасова і позапросторова й поділена на три частини: небесну (торжествуючу); «сплячу», у котрій душі померлих очікують своєї долі; войовничу – її складають християни, які перебувають ще на землі. Водночас войовнича Церква – це змішане Тіло. Обранці у ній («церковний народ») пішли за Христом і відмовились від гріха, вони підпорядковані служителю, які дотримуються Слова і Божого Закону. Папа, єпископи і клірики мають засвідчити вірність Богові і довести, що вони також належать «церковному народу». У цих міркуваннях Вікліф знову на-

слідував св. Августина, центром богослов'я якого, за Ф. Шаффом, завжди була «спокутувальна благодать Бога у Христі, що діє через реальну, історичну Церкву»¹⁴. І як чимало мислителів XIV–XV ст., Вікліф убачав ідеал земної (войовничої) Церкви у ранній християнській громаді.

Своїм піднесенням поглядів св. Августина англійський філософ готував богословський дискурс Реформації. Це доводять його трактати «Про універсальність», «Про божественну владу» і «Триалог», в яких автор зв'язав свою еклезіологію з антропологією та сотеріологією св. Августина, насамперед з його вченням про гріховність людини, відсутність у неї свободи волі та передвизначення до спасіння або до смерті – долю, призначену Господом кожному. Цю песимістичну антропологію гіппонський єпископ сформував періоду гострої полеміки з пелагіанами, які доводили можливість спасіння людини її власними зусиллями через наслідування етичного прикладу Христа. А свій близький до фаталізму детермінізм у протиставленні двох онтологічних (духовне і матеріальне) та етичних (добро і зло) начал св. Августин виніс з юнацького захоплення маніхейством. Вікліф пристав до його ідеї предестинації (лат. *praedestinatio, predeterminedatio* – наперед визначати) як такої, що сповіщає головну надію людини – спасіння у Божій благодаті, котрою Господь за власним вибором наділяє Своїх обранців. Без прийняття Богом жодні зусилля і воля людини безсилі. При цьому відвернення Бога від людини не є наслідком її гріха, навпаки – гріх є свідченням цього. Обраний не позбавиться благодаті передвизначення, навіть якщо тимчасово впаде у смертний гріх.

У цих поглядах Вікліф був непоодиноким. Прихильність, більшою чи меншою мірою, до ідеї предестинації виявляла низка католицьких богословів (Готшалк, або Годескальк з Орбе, Ратрамн з Корбі, Йоан Скот Еріугена, П'єр Абеляр, Ансельм Кентерберійський, Григорій Ремінійський, Гуголіно Орвієтський), а також архієпископ Кентербері Томас Брадвардін – духовний наставник Вікліфа. Зрештою, і сама Західна Церква, що у V–VI ст. тяжіла, засвідчивши це на Арелатських соборах (470, 475), до поглядів св. Йоана Касіяна (наполягав на синергії – співпраці людини і Бога у справі спасіння), згодом надала перевагу св. Августину. Погляди останнього на людину та її спасіння домінували до XIII ст., доки св. Тома Аквінський у своїй «Сумі проти язичників» не наполіг на тому, що шлях до спасіння відкритий кожному, слід лише оволодіти наукою Христа, даною в Одкровенні; і навіть язичник, душа якого прагне блага (Бога), може спастися, якщо йому відкриється Божа істина¹⁵. При цьому ка-

толицька сотеріологія наголосила: пошкоджена гріхом людина у пошуках спасіння не може обійтись без Церкви, яка накопичила тезаурус – скарбницю «добрих діл», або «запас надобов'язкових діл» (лат. *thesaurus* – скарбниця, сховище, вмістилище).

У зверненні до св. Августина Вікліф дійшов ще кількох небезпечних для Церкви міркувань. Позаяк, для нього, предестинація стосується кожної людини, конечна доля якої є задалегідь визначеною, то й усі її земні діяння залежать тільки від Божої ласки. «Все, що відбувається, чиниться з абсолютною необхідністю... свобода Бога полягає у тому, що Він хоче»¹⁶. З цього випливало заперечення поклоніння святым, мощам, сакральним зображенням, неухильного дотримання священнодійств, на які не вказано у Слові: вони не є обов'язкові і навіть даремні, бо не гарантують спасіння. Відтак, англійський реформатор знецінював благочестя і систему богошанування, виплеканих Західною Церквою.

Вразливою виявилася ревізія Вікліфом католицького вчення про Євхаристію, основи якого заклали ще свв. Амвросій Медіоланський (буквальним розумінням ап. Павла в 1 Кор. 11:27-29) і Августин (поняттями тотожності образу і речовини, таїнства Євхаристії як уособлення Церкви – Тіла Христового). Це вчення жваво дискутували богослови IX–XIV ст., зокрема Амаларій Симфозій, Рабан Мавр, Ратрамн, Пасхазій Радберт й ін., які виявляли елементи «натуралістичного» розуміння Святих Дарів. А Беренгарій Турський, проголосивши розум головним мірилом віри, у творі «Про Святу Трапезу» заперечив чудесне перетворення Тіла і Крові Христових у хліб і вино під час Євхаристії, запевняючи: існує лише те, що є видимим і відчутним. Відтак, Тіло і Кров присутні у Святих Дарах лише символічно. Натомість Західна Церква на IV Латеранському соборі підтвердила реальну присутність Тіла і Крові Христових у хлібі і вині, при цьому визнала перетворення (трансубстанцію) одних елементів у інші містичним актом, що здійснюється під час молитви священника і є незбагненим для людського розуму¹⁷. Св. Тома Аквінський у «Сумі теології»¹⁸ дав остаточне формулювання поняттю трансубстанції і не лише розділив Аристотелеві субстанцію (Тіло і Кров, хліб і вино) та акциденції (їх властивості), а й наполіг на незмінності акциденцій під час перетворення. Для св. Томи субстанція цілком може бути формою, що має буття і поза матерією, – як, приміром, ангели. Йоан Дунс Скот, який ототожнював поняття матерії і субстанції, вважав, що елементи хліба і вина під час Євхаристії зникають і в них невидимо присутній Христос («Які завгодно питання»). Натомість Вікліф, як представник пізньої

схоластики і сповідник реалізму, визнав незмінність і універсальність людської природи Христа. У трактатах «Про Євхаристію», «Про відступництво» і «Триалог» він переконував, що усі чотири елементи є збережені під час Євхаристії. Однак Тіло і Кров Христові присутні не субстанційно, а лише образно, у сакраментальному сенсі («як душа людини в її тілі»). «Духовне сприйняття Тіла Христового полягає не у тілесному... відчутті хліба, а у насиченні душі плодоносною вірою. Немає нічого огиднішого, ніж куштування Тіла у плоті... такої гідної Людини»¹⁹. А ось матеріальні субстанції хліба і вина і після молитовного освячення реально зберігаються. Отже, Вікліф висунув теорію реманенції, яка визнає збереження хліба і вина у незмінному вигляді (лат. *remaneo* – залишатися, зберігатися). Тому Євхаристія, на його думку, є синтезом надприродного і природного. Що ж до дієвості таїнства, то воно визначається, насамперед, вірою людини.

У своєму богословському критицизмі Вікліф дійшов незгоди і з іншими важливими для Церкви ідеями, покладеними в її теоретичний фундамент як посередниці між людиною і Богом. Він заперечив індульгенцію як «додатковий» – без Божого прощення – відпуст гріхів, яка, на його думку, профанувала духовний зміст каяття і вела до зловживань. Не відповідним Біблії вважав Вікліф обов'язковість целібату. А у творах періоду особливого загострення стосунків з англійським єпископатом і свого звільнення з університету («Триалог», «Справа Євангелії», чотири «Діалоги») він зосередився на нищівній критиці чернецтва. Своє сатиричне перо англійський реформатор адресував жебручим орденам, називаючи їх сектами, в яких панує «сатанинське лицемірство», тож закликав позбавити їх права на милостиню, а монастирі – на землю і майно, пропонуючи ченцям покаятися. Випереджаючи критичний пафос епохи Реформації, Вікліф взагалі поставив під сумнів особливість чернечого служіння: в істинній Церкві лише Христос є взірцем вищої жертвовності і досконалості.

Чимало ідей англійського реформатора було запозичено лолардами. Лоларди – релігійна течія, започаткована XIV ст. у Нідерландах і Німеччині в середовищі філантропічних братств, які опікувались бідними і хворими. Поступово переросла в антицерковний рух і поширилась в інших країнах, насамперед в Англії. Тут частина лолардів під впливом ідей соціальної рівності Джона Болла виступила проти церковного землеволодіння і взяла участь у селянському повстанні. У 1382 р. лолардів оголошено еретиками, 1401 р. англійський король Генріх IV видав едикт із дозволом страти вільнодумців,

1408 р. архієпископ Кентербері Томас Арундел підтвердив церковну заборону на їх діяльність. Внаслідок переслідувань більшість лолардів емігрувала, у XVI ст. їх поодинокі громади, що збереглися, влились у протестантську Реформацію.

В ученні лолардів знайшли відображення ідеї Вікліфа, які однак зазнали певної еволюції та заострення. Тож погляди «народних священиків» не є цілковитим віддзеркаленням його богослов'я²⁰. При цьому до лолардів пристали не лише нижчі і середні прошарки, а й університетські викладачі, деякі клірики, які пропонували власні програми реформи церковного і суспільного життя у дусі «бюргерської ересі» – обмеження влади Церкви, секуляризація її власності, спрощення культу, піднесення народної освіти і ролі мирян у церковному житті.

У своїх ученні і практиці лоларди кореспондуються з вальденсами та іншими церковно-опозиційними рухами: поширенням Біблії і визнанням обов'язковості читання християнами Слова (яке тому має бути доступне всім і перекладене рідною мовою); перевіркою змістом Біблії церковних учення і практики; палкою критикою папства і запереченням його монополії на духовне життя; визнанням права мирян, зокрема і жінок, на проповідництво. У своєрідному сповіданні віри («Дванадцять висновків», поданих у 1395 р. на розгляд парламенту) лоларди наполягали на рішучих реформах у Церкві Англії, які перегукувалися з ідеями Вікліфа насамперед у тому, що стосувалося підпорядкування церковної влади світській та відмови від артикулів віри, які виходили за змістовні межі Біблії, порушували принципи апостольських етосу і служіння. «Висновки» засуджували стяжательство і аморальність кліру, ставили під сумнів сакральність пастирів і дієвість їхніх таїнств. У своєму викритті Церкви вільнодумці були категоричніші за Вікліфа. Радикально налаштовані лоларди цілком заперечували інститут Церкви та її атрибути, чернецтво і монастирі, знайшовши цим у майбутньому багатьох прихильників серед протестантів. За визнанням К. Гоша²¹, попри нетривалу історію лолардів в Англії, цей рух істотно вплинув на зміну інтелектуального ландшафту країни.

Впродовж XIV–XVI ст. симпатію поглядам Вікліфа виявило чимало інших реформаторів. А Ян Гус та Ієронім Празький вважали себе його духовними спадкоємцями.

Ян Гус (іл. 4) – чеський гуманіст, викладач і ректор (упродовж кількох років) Празького університету, священик у Вифлеємській каплиці, церковний реформатор. Окремі епізоди його життя у дивний спосіб кореспондуються з біографією Мартіна



Іл. 4. Пам'ятник Яну Гусу в скульптурній композиції, присвяченій Мартину Лютеру в м. Вормс. Фото І. Гель (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c2/Lutherdenkmal_Worms_17.jpg)

Лютера. Гус виступив проти продажу індульгенцій²² (для оголошеного Йоаном XXIII, антипапою, хрестового походу проти неаполітанського короля), папською буллою відлучений від Церкви, змушений залишити Прагу і переховуватися від арешту у маєтках однодумців. На Констанцькому соборі, відкидаючи звинувачення у ересі, реформатор доводив свою правоту Біблією. Та, на відміну від Лютера, Гусу не вдалося уникнути загибелі: у 1415 р. він був засуджений і спалений. Постаць реформатора символічно змальована на фронтисписі Богемського Псалтиря 1572 р. Гравюра зображає Джона Вікліфа, який видобуває іскру з кресала Яна Гуса, котрий роздмухує вуглі Лютера, що запалює від вогнища факел і передає його Філіпу Меланхтону. За визнанням самого Лютера, «я ще раніше, не усвідомлюючи, навчав того, що є у Гуса... Ми всі мимоволі гусити, навіть Павло і Августин» («Лист до Георга Спалатна», 1520).

Богословська думка Яна Гуса багато у чому наближена до поглядів Джона Вікліфа; чеський трибун популяризував їх у своїх проповідях та університетських лекціях²³. Англійський гуманіст надихнув

чеського однодумця на антиклерикалізм – хоча у цьому Гус наслідував і інших мислителів як на заході Європи, так і в Чехії²⁴. Духовна спадкоємність двох реформаторів мала подібне суспільне підґрунтя: бажання політичних еліт Англії і Чехії обмежити всевладдя папства і провести церковні реформи у власних інтересах. Твори Гуса, тісно пов'язані з проблемами національно-культурного життя, мали суспільне і просвітницьке значення, що робило їх особливо актуальними в контексті чеської Реформації. З огляду на ці очевидні паралелі, чимало дослідників спеціально відзначають істотні ідейні, навіть текстуальні запозичення празьким гуманістом творів Вікліфа – хоча Гус, насправді, не вийшов за межі середньовічної схоластики, перебуваючи на церковних позиціях у розумінні багатьох артикулів віри, визнаних англійським реформатором сумнівними. За висловом П. де Воохта, своє серце Гус віддав Вікліфу, але за духом залишився католиком²⁵.

Насамперед, Ян Гус повстав проти моральних вад Церкви. Це добре ілюструє його дидактичний твір «Про шість оман», ключові тези якого на прохання автора були накреслені на стіні Вифлеємської каплиці. У творі Гус викривав «духовні блуди», поширені серед пастирів і мирян. Першою оманю, на його думку, слід вважати слова священника під час освячення ним хліба і вина, з яких ніби випливало, що втілення Святих Дарів є заслугою пастиря, а не Бога. Таке «творення Тіла Христового» Гус назвав хвастощами. Однак автор висловив тут сумнів лише у молитовній формулі, не заперечуючи самого перетворення²⁶. Друга омана полягала у більшій довірі віруючих до Діви Марії або якогось святого, ніж до Христа, Який єдиний абсолютно досконалий. При цьому автор не відкидав церковного шанування Діви Марії та святих. У третій омані Гус називав помилковим уявлення про те, що священники і папи прощають гріхи – це прерогатива Господа, пастирі лише виголошують прощення від Його Імені. І тут, фактично, не йшлося про радикальний відступ від католицького вчення. Четверта омана, на думку Гуса, переконує християн у необхідності послушності своїм суспільним і церковним властям. Але якщо ті діють не по Божому Закону, автор вважав за право віруючих на моральний осуд негідної влади і навіть на спротив. (У підтвердження правдивості такої позиції наводились цитати з Біблії і творів отців Церкви.) Безумовно, Гус озвучив тут реформаційні настрої, але знову не вийшов за доктринальні межі. П'ята омана, яка також віддзеркалювала реальні факти (і долю самого Гуса), стосувалась відлучення від Церкви: він відкинув осуд людини на пекло без іспиту її гріховності чи праведності²⁷. Останньою

оманою реформатор назвав симонію (продаж церковних посад), яку заперечували і римські папи, і церковні собори, і ще IV Латеранський собор прийняв низку рішень, що наказували усунути це та інші зловживання. (Гус, до речі, мав доручення від празького архієпископа Збинка Газенбурзького наглядати за етичним життям місцевого кліру.)

Взагалі, більшість творів чеського гуманіста стосувались апологетики і християнської етики. Як істинний пастир він розкривав читачам різні аспекти релігійних вчень і літургії, наставляв у християнських чеснотах і слідуванні Божому Закону, постійно звертаючись до біблійного тексту. Біблія була фундаментом його проповідей і літературної творчості. Гус доводив, що всі істини християнства записані у Слові, і ніхто – ні священник, ні навіть папа – не може викладати те, що суперечить Святому Письму. Своє ж тлумачення Біблії, запевняв автор, він здійснює відповідно до отців Церкви та її вчення. Тексти Гуса, написані латинською, а ще більше чеською мовами, мали розмаїту читацьку аудиторію. Особливо популярними були катехитичні твори («Виклад віри, десяти заповідей і молитви Божої»), апологетичні («Ядро християнського вчення»), літургійні («Пояснення на євангельські недільні читання, або Постила», «Казання на день пам'яті Тіла Божого»), етико-дидактичні («Про симонію», «Про сім смертних гріхів», «Моральні проповіді», переклад з повчань св. Августина «Зерцало грішного чоловіка»), а також збірки духовних віршів і листи (знайдено та опубліковано понад 100 його листів)²⁸.

Водночас у багатьох текстах Гуса звучали виразні антиклерикальні мотиви, і це робило їх вельми небезпечними в очах церковної адміністрації. Наприклад, у «Викладі віри» він визнавав церковні зображення, але критикував їх за мальовничість, в якій віруючі шанують мистецтво, а не образ чи біблійний сюжет. Наголошуючи на необхідності поклоніння єдиному Богові, він не схвалював пишне оздоблення храмів, надмірну присутність у них реліквій і мощів святих, коштовних чаш і різного начиння²⁹. Головне місце у храмі має бути відведене проповіді Божого Слова і співу. У «Постилі» Гус нагадував про священну місію пастиря у звершенні таїнств, але зазначав: якщо той впаде у смертний гріх, то не зможе чинити їх гідно. Реформатор виступив не лише проти симонії, а й платні за відправу таїнств (засудженої ще 23-м правилом Трульського собору, 691 р.); для автора багатство священників і ченців, набуте стяжательством, – це «служба Мамоні, що отруїла і зголоднила душі майже всіх хрис-

тиян... Звідки симонія, звідки це нескінченне чванство священників перед мирянами, звідки розпушта духовенства? Воістину, від цієї отрути»³⁰. Гус за суджував пастирів за демонстрацію своєї привілейованості, пропонуючи карати священників за зловживання, а монастирі – позбавляти земельних володінь. Демократичний погляд на церковне життя автор доповнював і сміливішими тезами, пишучи у «Постилі» про необхідність публічної критики прелатів і застосування до них світських законів, а також про право мирян на читання Біблії, релігійну освіту, слухання проповідей рідною мовою. (Свої пісні, вірші, частину творів Гус писав, а проповіді у Вифлеємській каплиці виголошував саме чеською мовою.) Існують свідчення на користь визнання ним причащення мирян хлібом і вином³¹.

Однак найуразливішою для курії виявилася головна богословська праця Гуса – трактат «Про Церкву», в якому він спробував осмислити причину духовної і моральної кризи Церкви, що призвела її до ганебної схизми. Цю причину він завбачив у папстві, котре, на його думку, цілком відійшло від еклезіології ранньої Церкви. Гус змалював у трактаті свою візію істинної Церкви, закликавши до її реставрації. Й у цьому трактаті він справді виявив неабияку текстуальну подібність до однойменного твору Вікліфа, опершись на спільний з ним богословський фундамент августинізму. Актуалізацією учень св. Августина про видиму і невидиму Церкви та предестинацію пражський гуманіст також торував шлях Лютерові. Водночас фіксуємо у Гусовому трактаті чимало ідейних запозичень з писань інших отців Церкви (свв. Кипріяна, Амвросія Медіоланського, Йоана Златоуста, Ієроніма Стридонського, Григорія I Великого, Ісидора Севільського, Пасхазія та ін.), а також католицьких богословів (Бернарда Клервоського, Томи Аквінського, Вільяма Оккама) й університетських мислителів (насамперед Марсилія Падуанського). Посилання на їхні твори і рясні цитати з Біблії широко представлені у трактаті.

Праця Гуса була публічною відповіддю колишнім однодумцям з університету, зокрема Станіславу із Знойма, який схилився до ультрамонтанізму. Станіслав пов'язав містичне Тіло Христове з інститутом папства: у ньому св. Петро, владу якого уособлює папа, є князем апостолів, а дванадцять учнів – апостольською колегією, наслідуваною кардиналами. А отже, сутність Церкви полягає в єдності папи і кардиналів. Відштовхуючись від цього погляду, ще один опонент Гуса – Штефан із Пальча у войовничій Церкві виокремив особливий статус Римської Церкви-Матері, яку охороняють

папа і колегія кардиналів, обраних і освячених Самим Богом. У полеміці з пражькими богословами, які фактично розвивали ідеї, закладені у буллі Боніфація VIII «*Unam Sanctam*», Гус заперечив цю еклезіологію³² за її невідповідність Біблії і свято-отцівській традиції.

Трактат складають дві – богословська і полемічна – частини. У першій автор показав відмінність між земною Римською Церквою і Святою Церквою, яку заповів Христос. У другій частині Гус спростував головні теоретичні засади ультрамонтанізму, викладені пражькими богословами у творі «Консиліум докторів», і відкинув висунуті проти нього звинувачення антипапи Олександра V і папи Григорія XII. Полемічна частина була, фактично, конкретизацією попередніх теоретичних міркувань автора, доповненою історичними прикладами і подіями релігійного життя. В історичних паралелях Гус протиставляв системі папства Церкву давнього, ще нерозділеного християнства.

Трактат розпочато з нагадування про неминучий кінець світу, коли Христос прийде за Своєю Церквою, яку Він залишив на землі. І виявиться, що вона, – як і зазначено в апостольських посланнях – поділена на дві частини: «овець», або обраних, і «козлів», або відкинутих. Перша частина є справжньою Святою Церквою, яку складають обранці, наділені благодаттю Господа, яким Він уготовив вічність, друга – погрузлі у гріху та відкинуті Ним на вічний осуд. Обидві частини у земній реальності становлять «змішане тіло», але Главою першої є Христос, другої – антихрист. І Гус пропонує алегоричне визначення Святої Церкви: це «наречена Христа, яку Він викупив Своєю смертю, щоб вона була назавжди прославлена, без зморшок смертного гріха або плям прощеного гріха...»³³. Господь настільки милостивий, що хоче спасіння кожному – нехрещеним дітям, язичникам, іудеям. І кожний може прийти до Христа. А призначені до спасіння, якщо вони не вчинили смертний гріх, не можуть відпасти від Божої ласки, яка тільки і робить їх членами Святої Церкви, «гідними наступниками апостолів».

Водночас Вселенську Церкву як містичне Тіло Христове складають три «частини»: войовнича, що обіймає земну спільноту живих, які протистоять дияволу, спляча – вона стосується душ, котрі страждають у чистилищі, і торжествуюча, члени якої вже спочивають у небесній вітчизні. Тут Гус майже дослівно повторює Вікліфа, засвідчивши свою належність до схоластичної традиції. Для чеського мислителя, Главою Вселенської Церкви – Свого Тіла може бути лише Христос, Який єдиний

знає, хто призначений до вічності. Це саме ті, які через віру вибрали праведність і наслідують Христа. А не ті, що вибрали гріх, відкинувши благодать Божу, – вони хоча й перебувають у Вселенській Церкві, насправді не є Церквою, а «умовною», «тимчасовою» спільнотою. Перші служать Господу, другі – дияволу.

Надалі Гус зосереджує увагу на войовничій Церкві, в якій співіснують обрані і приречені. Вона є зібранням усіх християн, яких об'єднує спільна віра і пропонує їм милість Божа, а не колегією папи та його помічників. Фундаментом такої Церкви є віра без жодного сумніву у правду Божу. Її джерело – істина Святого Письма. Віра є головною умовою належності до Церкви. Віра не зобов'язує вірити у писання святих або папських булл, якщо вони не ґрунтуються на Слові. Від віри виходять усі добрі діла.

При цьому Гус викладає свою концепцію войовничої Церкви як «народу Божого». Це – містичне Тіло Христове, котре є і духовним, і фізичним, маючи сакраментальну природу і зовнішню ієрархію. Її духовну сутність виявляє спільна віра християн і їхнє життя во Христі. Існуюча у ній ієрархія є формою, що організує Церкву, допомагає їй здійснювати свої функції. Однак форма не може бути протиставлена сутності чи абсолютизована. Христос як уособлення Церкви та її Глава цілком здатен управляти нею і «вести її». Натомість папа та його помічники, будучи лише служителями в Церкві, узурпували всю владу в ній та змагаються за владу земних володарів, яку відкинув Христос. Тому папи і кардинали складають «умовну спільноту», підтверджуючи це багатьма сумнівними фактами. Серед них є грішники та еретики, невігласи і срібллюбці, що будуть вилучені Богом перед Його Судом зі Святої Церкви. Якщо ж папа чи кардинали слідуватимуть Божому Закону, то зможуть гідно виконувати свої пастирські обов'язки, не надимаючись над Церквою, а підкоряючись усьому народу Божому.

Зрештою Гус запитує: чи можна вважати Римську Церкву тотожною Вселенській Церкві? Її відповідає: якщо перша визнає єдиним Главою на небі і на землі Христа, вона є Святою, якщо ж віддає абсолютну владу над собою римському понтифікові, то, незалежно від місця своєї присутності, не є Христовою Нареченою, а вимислом богословів («вчених»), що не має жодного підтвердження у Біблії і є «чудовиськом» з двома головами³⁴. Свята Церква об'єднує весь «народ Божий», а папа і кардинали лише провадять його у земному житті, наслідуючи у своєму служінні Христа.

Будучи видимою частиною Тіла Божого, войовнича Церква повинна мати свого земного главу. Та він не може претендувати на абсолютну владу, адже «апостол Петро ніколи не був главою Вселенської Церкви». І Гус закликає протиставити таким претензіям як явному зловживанню. Ба більше (як у Вікліфа): Церква взагалі може існувати без папи і кардиналів, як це засвідчує Біблія і раннє християнство. Гус не погоджується з церковним тлумаченням Євангелія (Мт. 16:18), вважаючи, що слово «Камінь» стосується Самого Христа, а не св. Петра, тож влада «в'язати і прощати» гріхи належить лише Господу. Апостол Петро був першим пастирем Римської Церкви, маючи у ній тимчасову владу. Його функції у войовничій Церкві виконують наступні архієреї. Вони, з одного боку, є рівні з папою своїми священством і ординацією, з іншого – повинні мати авторитет серед «народу Божого» і моральне право вважатися наступниками Петра³⁵.

У своєму трактаті, як бачимо, Гус відтворював еклезіологію перших Вселенських соборів. Цим він, фактично, руйнував середньовічне католицьке вчення про Церкву, рішуче заперечуючи її теократичну структуру та імперський дух. Можна припустити: попри численні ересі, приписувані Гусу отцями Констанцького собору, саме трактат «Про Церкву» мав найбільше надихнути їх на винесення смертного вироку. Не випадково цей твір був ототожнений на соборі з ворожим католицькій вірі Кораном.

Проповіді Гуса чеською мовою, його критика Церкви і трагічна загибель підштовхнули народні заворушення. Гусити – прихильники релігійного руху (гусизму) XV ст. у Чехії, спрямованого на реформу Католицької Церкви, що був підготовлений суспільно-економічним і культурним піднесенням за королювання Карла IV та реформаторськими ідеями Міліча з Кромержижа, Матея з Янова, Яна Гуса, Ієроніма Празького та ін. З огляду на ганебну поведінку малошанованого у Чехії імператора Сигізмунда I на Констанцькому соборі, що призвело до загибелі Яна Гуса, а також на протистояння гуманістичного крила чеської Реформації з німецьким єпископатом, гусизм набув виразного політичного і національного забарвлення. Ініційовані імператором і папою Мартіном V хрестові походи проти гуситів роздмухали збройну боротьбу у Чехії (гуситські війни, 1419–1434 рр.). Об'єднавши різні суспільні стани, гусизм виявився поділеним на радикальні і помірковані сили. Його ліве крило (таборити) не обмежилось антиімперськими гаслами, висунувши вимоги станової і майнової рівності. У своїх революційних настроях таборити дійшли цілковитого заперечення Церкви та утворення власних

позацерковних громад, які наслідували принципи апостольського братерства. В актуалізації хіліастичних проповідей вони здійснили спробу побудови на горі Табор комуни – земного прообразу Царства Божого. Поміrkований гусизм, репрезентований чашниками, або калікстинцями (лат. *calix* – чаша, чеськ. *Kalílnsí*) чи утраквістами (лат. *utraque specie* – під двома видами), представив на розгляд Сигізмунду I «Чотири празькі статті» (1420), розроблені під час диспутів між симпатиками і противниками Реформації у Празькому університеті.

За цими статтями, Західна Церква мала визнати: 1) вільне проповідання у Чеському королівстві Слова Божого, як «наш Спаситель заповідав» (на підтвердження законності цього стаття була доповнена посиланнями на Біблію); 2) право всіх християн «відповідно до наказу Спасителя» на причащення під двома видами Тіла і Крові Божих (окрім цитат із Біблії стаття згадує про апостольські постанови, рішення церковних соборів, тексти отців Західної Церкви); 3) відмову священників і ченців від майна і світської влади відповідно до прикладу Христа та Його апостолів (теза про обов'язковість наслідування духовенством Христа підтверджена тут Біблією, святоотцівськими текстами і папськими буллами);



Іл. 5. Пам'ятник Джироламо Савонаролі в скульптурній композиції, присвяченій М. Лютеру в м. Вормс. Фото В. Муратова (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Girolamo_Savonarola.Worms.jpg?uselang=ru)

4) виходячи із Божого Закону і законів держави, що «дбає про порядок», – необхідність покарання світською владою тих пастирів, які вчинили смертний гріх, і тих, які погоджуються з грішниками, а також священників, що діють негідно, осквернюючи святу Церкву (вдаються до лихварства і симонії, беруть платню за церковні треби і виконання своїх духовних обов'язків); і кожний вірний християн повинен їм протистояти³⁶. Йшлося фактично про вимоги, що мали усунути з церковного життя зловживання, відновити у ньому апостольські принципи, піднести значення Біблії у релігійному вихованні. Ці вимоги, водночас, обмежували станові привілеї німецького духовенства і всевладдя папської курії. Така програма реформ відповідала інтересам чеського дворянства і священства та заклала підґрунтя національної Церкви³⁷.

Ян Гус був далекий революційним гаслам, тому, мабуть, поміrkована програма чашників була би йому найближчою. Однак про це можна лише гадати. Водночас не викликає сумніву некоректність можливого ототожнення поглядів Гуса, який відображав засади ранньої чеської Реформації, з ідеологією гуситського руху в його різних партіях, що діяли в інших політичних і релігійних обставинах.

І, нарешті, чільне місце у підніжжі пам'ятника Лютерові відведено італійському ченцю, пріору (настоятелю) домініканського монастиря Сан-Марко у Флоренції Джироламо (Ієроніму) Савонаролі (іл. 5). Він увійшов в історію Західної Церкви як релігійний діяч, який виступив проти олігархічного правління Лоренцо Медічі та корумпованого римського двору папи Олександра VI. Це протистояння також призвело до відлучення домініканського ченця від Церкви та його страсти на вогнищі. Історична наука зазвичай дає неоднозначні оцінки постаті Савонаролі: його змальовують глашатаєм громадянської і релігійної свободи або релігійним фанатиком і соціальним утопістом, який відкинув гуманістичні ідеали Відродження. Мартін Лютер у своєму «Захисті і поясненні всіх статей, засуджених римською буллою» (1521) визнав аутодафе над «благочестивим мужем Флоренції» доказом біблійного пророцтва про антихриста, що втілюється в особі римського первосвященника. А у передмові до «Роздумів над 30-м і 50-м псалмами» Савонаролі, перевиданих у Страсбурзі (1524), Лютер назвав його мучеником, «одягнутим у броню справедливості, озброєним щитом віри і шоломом спасіння», якого Сам Христос удостоїв святості. При цьому німецький реформатор зазначав, що у творах італійця присутні тези про виправдання перед Богом однією

вірою та уповання людини лише на Слово Боже.

Дійсно, у деяких текстах Савонарола проглядаються подібні міркування. І він насправду підніс на особливий щабель Слово Боже як головне джерело, що з ним християнин зв'язує своє життя. Джироламо зі змістом Біблії пов'язував також власні пророцтва і настанови ченцям і пастві. Слово, для нього, є тим духовним захистом, який боронить мирян від аморальності світської і церковної влад, а служителів Церкви – від поклоніння негідним авторитетам. Савонаролу обурювали пастирі, які «втішають слух розмовами про Арістотеля, Платона, Вергілія і Петрарку та анітрохи не дбають про спасіння душ. Чому, замість стількох книг, вони не звертаються до тієї єдиної Книги, що містить закон і дух життя?»³⁸ («Проповідь на Псалом Який благий»). Італійський реформатор протиставляв античній філософії християнську мудрість, світській поезії – духовні вірші і молитви. Таке піднесення Біблії зумовлено глибокою побожністю домініканця та його опозицією неоязичницькому духові ренесансного папства. Савонарола зачитувався творами отців Церкви, важливих для духовного зростання християнина, а свої богословські та апологетичні тексти ґрунтував на ідейних засадах свв. Августина, Томи Аквінського, Бонавентури та ін. «Істинні книги Христові – це апостоли і святі, істинне читання полягає у наслідуванні їхнього життя»³⁹.

В ученні про спасіння італійський реформатор постійно звертався до теми віри, добрих діл і свободи волі. Для нього головною передумовою спасіння є віра людини у жертву Христову, а віра неможлива без благодаті Божої, яка з'єднує віруючого з Творцем. Благодать є Божим даром, який людина не може здобути власними зусиллями («Про любов до Христа»). Адже «несправедливою є думка, що Бог дає нам благодать за добрі діла або за попередні заслуги, що через них ми призначені до вічного життя... навпаки: наші добрі діла є наслідком передвизначення» від Бога⁴⁰ («Проповідь на Псалом Який благий»).

Водночас така думка була висунута, насамперед, як антитеза сотеріології Пелагія. Тож, відкидаючи в одних текстах добрі діла як завдаток спасіння, в інших текстах Савонарола визнавав діла важливими, адже вони доводять «живу віру». Він був абсолютно переконаний у свободі волі, дарованій людині Богом, і саме цією волею як відповіддю на Божу благодать людина приготує себе до спасіння. «Чому воля свобідна?.. тому що вона воля. Необхідно, щоби людина сприяла акту виправдання і робила, зі свого боку, все, що може, а Господь вже не залишить її... Господь кличе тебе

щодень, – тож роби що-небудь»⁴¹ («Проповідь на Псалом Який благий»). Або: людині слід «усвідомити свою нездатність робити добро без Нього..., визнати свої діла, вчинені без допомоги Господа, лише гріхами... Свободу волі людина повинна використати..., готуючи себе до прийняття благодаті. А для цього наші зовнішні подвиги не тільки корисні, а й необхідні»⁴² («Про смирення»). У творі «Про простоту християнського життя» (1493) Савонарола розглядав «першорядні і головні добрі діла, які сприяють зростанню дару благодаті», щоби цей дар «зберігся і міцнів за допомогою добрих діл», відтак, визнавав обов'язковою співпрацю людини з Богом у справі спасіння.

Глибину віри людини визначають не обряди, пишність культу й оздоблення храмів. Захопленій розкошами і надмірним ритуалізмом Церкві Савонарола протиставив ранню Еклезію. «Господь бажає внутрішнього служіння без зайвих церемоній... так було в первісній Церкві, яка не мала потреби в органах і співі, а підносила дух людини до Бога. Коли ж ревність збідніла, стали вводити обряди для лікування душ... Тож ми прийшли сповістити світу, що зовнішній культ призначений для пробудження внутрішнього»⁴³ («Про смирення»). Ідеал церковної простоти був відповіддю Савонарола на моральну кризу, в якій, за ним, перебувала Церква.

Історики наводять паралелі між Джироламо Савонаролою і Мартіном Лютером як видатних критиків Католицької Церкви. Дійсно, є чимало спільного у змісті і стилістиці викривальних текстів обох реформаторів. Домініканський чернець також здобув славу оратора, який грізними інвективами на адресу Риму та інституту папства запалював своїх слухачів. У багатьох проповідях і творах Савонарола бичував моральні виразки Церкви, пророкуючи їй та неправдній пастві неминучу відплату за гріхи і наближення Страшного Суду. Римський первосвященик поставав у цих викриттях в образі антихриста, а його престол – Вавилонської блудниці. Розбещеному і погрузлому в Мамоні кліру Джироламо протиставляв служителів апостольських часів: «У первісній Церкві посудини були дерев'яні, а прелати золотими. Тепер же Церква має посудини із золота, а прелатів із дерева»⁴⁴ («Проповідь на Псалом Який благий»). Свої перетворення у монастирі Сан-Марко пріор проводив саме за взірцем давнього чернецтва на принципах нестяжательства, моральної чистоти, фізичної праці і справ милосердя, ревності у вивченні Біблії та релігійній освіті (ініціювавши вивчення трьох давніх і арабської – задля місії серед мусульман – мов і викупивши для монастиря ціною власних боргів бібліотеку Лоренцо Медічі).

Цей ранній християнський ідеал Савонарола прагнув втілити у Флоренції, за допомогою своїх adeptів вдаючись до брутальних засобів контролю над суспільним і навіть особистим життям городян. Вимагаючи від них публічного каяття у гріхах, відмову від світських розваг, дотримання взірцевої моралі і послуху, він мріяв про Християнську Республіку, котру уявляв земною теократією на чолі з Христом⁴⁵.

Відтак, свою головну місію Савонарола вбачав у проведенні церковної реформи: «Я проповідую оновлення Церкви...»⁴⁶ («Лист до Фра Доменіка да Пешія», 1491). У молитовному вірші «Про руйнацію Церкви» він наводив алегорію про благочестиву вдову, в печалях якої винувата «Вавилонія, пишата блудниця». А у «Проповіді на тему оновлення Церкви» він розкривав причини, які доводили необхідність цієї реформи, й пояснював пророцтва про це оновлення, записані у Божому Одкровенні. Майбутню Церкву Савонарола представив в образі цареві доньки, яка згрішила, понесла за це кару і здобула прощення; так і Римська Церква, «сповнена симонії і мерзоти», буде очищена Богом.

Як бачимо, у творах флорентійського пріора йшлося, насамперед, про моральне очищення Церкви та повернення її авторитету. Він закидав Олександрові VI протизаконне посідання папського престолу за допомогою симонії. Вважаючи папу корупціонером і узурпатором, домініканець відкрито виступив проти нього і, попри своє відлучення від Церкви, продовжував публічні проповіді. Відкидаючи звинувачення в ересі, Савонарола доводив нечинність папських бреве, наполягаючи на тому, що священнослужителі і, зокрема, папа можуть помилятися і чинити гріх. «Ці брєве не від папи», адже «коли він помиляється, він уже не є папою, і коли наказує щось неправильне, то наказує не як папа», тому «такі брєве і відлучення не мають жодної сили... вони ідуть від диявола, а не від Бога»⁴⁷ («Проповідь про недійсність папського бреве»).

Однак, на відміну від Лютера, Савонарола у прагненні реформи не зазіхав на католицьке вчення про Церкву. Він писав: «У визначенні того, яка ж Церква може називатися кафолічною, я керуюся вченням Ісуса Христа і думкою Римської Церкви» («Проповідь на Великий піст»). Змальовуючи образ войовничої Церкви у своєму знаменитому трактаті «Торжество хреста» (1497), італійський реформатор зазначав: «Вона єдина і має єдиного Главу, на зразок Церкви торжествуючої, що управляється на небі Ісусом Христом». При цьому автор запевняв у своїй відданості церковній єдності на чолі з папою. «Хоча Христос і є Єдиний Істинний Глава

Церкви на небі, однак Він залишив апостола Петра як Свого представника на землі... тут маються на увазі Петро і його наступники. Звідси зрозуміло, що всі вірні повинні об'єднатися під владою папи як вищого глави Римської Церкви, наставниці всіх інших церков, і хто віддаляється від єдності та вчення Римської Церкви, поза сумнівом, віддаляється і від Христа»⁴⁸.

Савонарола не виклав програми церковної реформи, воліючи віддати це на розсуд майбутнього вселенського собору. Він звертався із закликом якнайшвидшого скликання собору до французького та іспанського монархів, до короля Німеччини Максиміліана («Лист до монархів») й отримав моральну підтримку частини католицьких богословів, симпатиків соборної теорії. Право світських володарів і єпископату на проведення собору навіть попри волю папи домініканець вважав цілком законним з огляду на рішення у Констанці, що зобов'язували папу скликати собори кожні десять років. На майбутньому соборі Савонарола мріяв довести свою правоту у протиборстві з Олександром VI і захистити ті зміни, що їх проводив у церковному житті Флоренції.

Безперечно, Савонарола постає як палкий реформатор Церкви, який проте не уявляв себе її руйнівником. Він був духовним посередником між пізнім Відродженням і Реформацією, яка в особі Мартіна Лютера надала ідеї реформи нового і водночас руйнівного для Церкви спрямування. На думку П. Віллари, можливо, якби Церква «почула голос Савонароли», не сталося би Реформації⁴⁹.

Чи є логічною присутність чотирьох реформаторів у скульптурній композиції, присвяченій Мартіну Лютеру? Частково так, частково ні. Так – бо йдеться про постаті, які своєю боротьбою за істинну Церкву, котру, на їхню думку, спотворив середньовічний католицизм, дійсно готували Реформацію. Ні – адже вони при цьому залишилися синами Церкви, яких вона сама не сприйняла. Мартін Лютер також вважав себе її правдивим служителем, однак, дійшовши висновку про неможливість реформування Церкви всередині Церкви, був змушений вийти за її «огорожу». Це стало початком творення ним «невидимої» Еклезії святих, яка розірвала свій зв'язок з Римом. Ймовірно членство П'єтра Вальдо, Джона Вікліфа, Яна Гуса і Джироламо Савонароли у цій Еклезії можна розглядати лише як гіпотезу. Духовні попередники Лютера були ще сповнені надій на відродження апостольського духу Римського престолу. Німецький реформатор відкинув ці сподівання, відкривши нову – протестантську сторінку європейської Реформації.

¹ Грунтована на деяких давніх історичних розвідках, зокрема, на історико-полемічному творі французького гугенота П'єра Аллікса «Деякі зауваги про еклізіальну історію давніх церков П'ємонту», що був написаний у відповідь на праці католицького єпископа Жака Боссуе «Виклад учення Католицької Церкви у спірних питаннях» та «Історія відхилень протестантських церков». Боссуе, змальовуючи альбігойців, або катарів (що заперечували боголюдськість Христа і вважали невидимий світ породженням диявола чи посталого проти істинного Бога янгола), визнав їх маніхеями, які сповідували дуалістичне вчення про два божественні начала. У непогодженні з такою генетикою П'єр Аллікс, водночас, ототожнив катарів з вальденсами, неправдиво виводячи «ліонських жебраків» з руху патеренів на Півночі Італії у XI–XIII ст., який, дійсно, був одним із пагонів богомільства і катарства. Протестантський автор зазначав, що патерени вважали за антихриста римського папу Сильвестра I (визнаного у церковній історії першим папою, який отримав «Костянтинів дар» – грамоту імператора Костянтина Великого і переміг у диспуті учених іудеїв, довівши їм божественність Христа). При цьому Аллікс своєю помилковою генеалогією адресував це твердження і вальденсам; така думка була запозичена деякими наступними істориками. Див.: Allix P. Some remarks upon the ecclesiastical history of the ancient churches of Piedmont. – London, 1690. – P. 129–210. Натомість Жак Боссуе відрізняв катарів і вальденсів, називаючи перших еретиками, других – «компанією розкольників», що повстали проти Римської Церкви, закидаючи їй «відступлення від Христової Церкви у питаннях віри, поклоніння та управління».

² Карсавин Л. П. Вальденсы до 1218 года: (Развитие организации иерархического принципа в секте по новым исследованиям и источникам) // Историческое обозрение. – Санкт-Петербург, 1914. – Т. 19. – С. 109–173.

³ Seeberg R. Lehrbuch der Dogmengeschichte. – Leipzig, 1913. Bd. 3. – S. 257.

⁴ Релігійний рух у римській Північній Африці IV–V ст. (визнаний церковним розколом), що був спричинений відмовою від віри частини кліриків і єпископів під час переслідувань християн римськими імператорами. На думку донатистів (від імені карфагенського єпископа Доната), ознакою істинної Церкви є святість, що виражена в особистій духовній досконалості її служителів. Ті з них, які зрадили Христа, втратили святість, тому вони і чинені ними таїнства не мають благодаті. Християнська спільнота, що зберігає зв'язок з ними, також втрачає благодать. Звідси – вимоги донатистів перехресувати віруючих, охрещених безблагодатними священниками.

⁵ Audisio G. The Waldensian Dissent: Persecution and Survival, c. 1170 – c. 1570. – Cambridge, 1999. – P. 4.

⁶ Черчилль У. Рождение Британии. – Смоленск, 2007. – С. 194.

⁷ Цит. за: Wyclif. Select English Writings / Ed. by H. E. Winn. – London, 1929. – P. 19–20.

⁸ На цю тему див.: The Wycliffite Bible: Origin, History and Interpretation / Ed. by E. Solopova. – Oxford, 2016.

⁹ Марсilio з Падуї (бл. 1275 – бл. 1343) – італійський філософ-аверойст, ректор Паризького університету (1312), політичний діяч, союзник імператора Священної Римської імперії Людовика IV Баварського в його протистоянні з папою Йоаном ХХІІ; відлучений від Церкви і заочно засуджений до аутодафе. У трактаті «Захисник миру» (1324–1326), написаному у співавторстві з Жаном Жанденом, Марсilio заперечив світські зазіхання Церкви та її втручання у справи європейських володарів, що, на його думку, призводить до

неспокою і порушення миру. Такий диктат є породженням інституту папства, який суперечить християнській еклізіології. Виходячи з теорії двоїстої істини, Марсilio вважав земне (яким опікується світська влада) і небесне (духовна влада) життя автономними й відстоював незалежність світської влади. У цій десакралізації світу автор висунув навіть ідею народного суверенітету, а в деклерикалізації Церкви звужив її світські функції до морального виховання і цілком заперечив абсолютне панування у ній папи – він не має божественного походження і самочинно привласнив владу, котру йому не передавав Христос, Який Сам відмовився від «монаршої гідності». Для Марсilio, Церква є «спільнотою усіх віруючих у Христа, чи то священник, чи мирянин», адже «не тільки для апостолів була пролита кров Христова... єпископи, священники, диякони не є Церквою... лише її частиною» (Цит. за: Падуанский М. Защитник мира. Defensor Pacis. – Москва, 2014. – С. 254, 200–202, 499, 502, 588). Тож обирати папу повинна християнська спільнота, представлена собором, а він може хіба скликати собор і підпорядковуватись його колегіальним рішенням. Найвищу владу у Церкві має лише Христос.

¹⁰ Вільям Оккам (бл. 1285–1349?) – англійський філософ-номіналіст, францисканський чернець, магістр Оксфордського університету, за свої погляди засуджений папським судом в Авіньйоні, відлучений від Церкви та врятований покровительством Людовика Баварського. Періоду політичної еміграції Оккам написав антипапські трактати «Про догмати папи Йоана ХХІІ», «Проти Бенедикта ХІІ», «Діалог», «Вісім питань про папську владу», «Про імператорську і папську владу». Поділяючи у цих творах головні церковно-політичні ідеї Марсilio (з яким зблизився у Мюнхені), Оккам надав їм особливої критичної гостроти і, фактично, розгорнув публічну боротьбу з курією, заперечуючи світську владу папи та його верховенство над Церквою, протиставляючи інституту папства ідеал апостольської простоти.

¹¹ Ці тези Джона Вікліфа, як і Марсilio Падуанського та Вільяма Оккама, справили значний вплив на діячів соборного руху, що став промотором інституційних реформ у Західній Церкві ХV ст.

¹² Вже у ХІІ–ХІV ст. деякі вільнодумці вбачали за можливе містичне втілення антихриста в конкретному папі: учні Йоахима Флорського, францисканці П'єро Джованні Оліві та Убертіно да Казале вважали таким втіленням Бенедикта ІХ (звинуваченого у симонії та інших злочинах) і Боніфація VIII (через брутальне відстоювання ним свого верховенства), частина французьких спиритуалів – Йоана ХІІ, який згнъбився аморальним життям (останній папа періоду порнократії).

¹³ Wyclif Iohannis. Tractatus de Ecclesia / Red. by dr. I. Loserth. – London, 1886. – P. 11–12.

¹⁴ Шафф Ф. История Христианскрй Церкви. – Санкт-Петербург, 2007. – Т. 3: Никейское и посленикейское христианство. От Константина Великого до Григория Великого. 315–590 г. по Р.Х. – С. 652.

¹⁵ Saint Thomas Aquinas. Summa Contra Gentiles / Transl. by Ch. J. O'Neil. Book Four: Salvation. Notre Dame, 1975. – P. 24–31, 311–316.

¹⁶ Wyclif J. Trialogus cum supplemento Trialogi / Red. by dr. J. Lechler. – Oxford, 1869. – P. 107, 289, 431.

¹⁷ На цю тему див.: Snoek G. J. C. Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction [=Studies in the History of Christian Thought. Vol. 63]. – Leiden [etc.], 1995. – P. 37–44.

¹⁸ St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae / Red. W. Barden. – Cambridge, 2006. – Vol. 58: The Eucharistic Presence (3a. 73–78). –

Р. 53–85. Порівн.: Фома Аквінський. Сумма Теології. – Часть 3. Вопросы 60–90. – Киев, 2015. – С. 233–253.

¹⁹ Wyclif Iohannis. De eucharistia tractatus maior [...] // Red. by dr. I. Loserth. – London, 1892. Cap. 1. – P. 12, 18–19.

²⁰ Про це див.: Кузнецов Е. В. Движение лоллардов в Англии (конец XIV–XV в.) // Уч. зап. Горьковского ун-та. 1971. – Вып. 95. – С. 32–38. Порівн.: Англия в позднее Средневековье (XIV–XV вв.) / Минеева Т. Г., Сенюткина О. Н., Романовская В. Б. и др.; редкол.: Е. В. Кузнецов (отв. ред.) и др. – Арзамас, 2010 (гл. 3).

²¹ Ghosh K. The Wycliffite Heresy: Authority and the Interpretation of Texts. – New York, 2002. – P. 2.

²² Гус не заперечував католицьке вчення про індульгенцію як тимчасове звільнення за визнані віруючим гріхи; його обурював відпуст гріхів за гроші. Адже, зазначав він у своїх «Проти папських індульгенцій», ніхто не може купити прощення, яке дається лише у покаянні (Див.: Historia et monumenta Iohannis Hus atque Hieronymi Pragensis [...]. Norimbergensem, 1715. – Vol. 2. – P. 227). У проповідях Гус закликав священників і мирян до каяття і моральної чистоти, покликаючись на етико-аскетичний ідеал Христа.

²³ Твори англійського богослова були відомі в Чехії з кінця XIV ст., їх обговорювали в освітніх і церковних колах. Завдяки принцесі Анні Богемській, яка у 1382 р. стала дружиною англійського короля Ричарда II, чеська молодь отримала протекцію на навчання в Оксфорді; деякі студенти, зокрема Ієронім Празький – майбутній соратник Гуса, переписували і привозили звідтам на континент трактати Вікліфа (це дозволило зберегти частину творів англійця, знищених Церквою, а його «Триалог» Гус переклав чеською мовою). Вплив вікліфізму на чеських гуманістів і гуситський рух широко досліджено в історіографії, що спирається на чеські хроніки, «Богемську історію» Енея Сільвіо Пікколоміні (римського папу Пія II) і церковні документи, зокрема свідчення про публічний захист Гусом і його однодумців текстів Вікліфа перед празьким єпископатом і папою.

²⁴ У Празі вже в другій половині XIV ст. відновлення «істинного християнства» проповідували: чеський гуманіст Томаш Штітний; запрошений з Відня августинський канонік Конрад Вальдгаузер; богослов і дипломат імператора Карла IV Ян Міліч з Кромержижа; магістр Паризького університету, священник Матей з Янова, який виступав за радикальне обмеження церковної влади, відмову від монастирів, поклоніння святим та ін. На думку М. Спинки, саме Ян Міліч був «отцем чеської реформи», який заклав її головну ідейну парадигму «повернення до вчення і практики Христа та Його апостолів як у первісній Церкві» (Spinka M. John Hus: A Biography. – Princeton, 1968. – P. 8–11, 19–20).

²⁵ Vooght de P. L'hérésie de Jean Huss. – Louvain, 1960. Цит. за: Spinka M. John Hus. – P. 65.

²⁶ Позиція Гуса стосовно трансубстанції є дискусійною темою, але все більше утверджується думка про те, що реформатор так і не пристав до теорії реманенції Вікліфа. У своїх творах «Про Тіло Христове», «Постила», «Проти Станіслава із Знойма» Гус виклав уповні церковне вчення про Євхаристію. Не заперечував він також сакральності священницьких дій під час Меси і семи таїнств.

²⁷ Jan Hus O šesti bludich // Mistra Jana Husi] sebrané spisy české / Vyd. Karel Jaromir Erben. – Prague, 1866. – T. 3. – S. 212–240.

²⁸ А ще Гус увійшов в історію чеської культури як автор «Абетки» і підручника «Богемська орфографія». Цей факт рання славістика визнавала як свідчення його можливої участі у редагуванні Біблії (її окремі книги перекладали у Чехії вже з

середини XIII ст.). Чеський учений Й. Добровський відносив Гусові спочатку переклад, потім – лише ініціативу складання Шавгаузської Біблії; сучасні дослідники вважають реформатора хіба що автором додатку до неї з поясненням деяких правил чеського правопису.

²⁹ Як член комісії з вивчення зцілень від релікварія з краплинами Крові Христової у Церкві св. Крові німецького містечка Бад-Виснак, Гус виявив фальсифікацію «чуда». Деякі історики надають цьому факту особливого значення: Гусове викриття посилювало народний скепсис до Євхаристійних чуд (матеріалізації гостії та вина або зцілень від Святих Дарів).

³⁰ Hus J. Postilla. Vyroženie svatých čtení nedělních // Mistra Jana Husi] sebrané spisy české / vyd. Karel Jaromir Erben. V Praze – Prague, 1866. – T. 2. – S. 81.

³¹ У «Гуситській хроніці» Лаврентій із Бржезової згадав про «невеличкий трактат» Гуса на користь причащення мирян під двома видами. Однак назву твору не вказав. (Див.: Лаврентій із Бржезової. Гуситская хроника. – Москва, 1962. – С. 26). А у написаній з гуситських позицій анонімній «Чудовій хроніці про Яна Жижку, дружинника короля Вацлава IV» вказано, що Гус звертався до теми Причастя під двома видами у своїх проповідях. (Див.: Гуситское движение в освещении современников. Источники и материалы для практических занятий. – Москва, 1992. – С. 74). Насправді ж, до початку XV ст. у Західній Церкві ще не було офіційної заборони (законодавчо прийнятої лише Тридентським собором) на чашу для мирян. Та саме чаша стала головним символом гуситського руху, який вбачав свої традиції у ранньому християнстві. Певний час Гусові приписували лист до невідомого брата («Лист до якогось священника») без підпису і дати, віднесеного до його останніх днів перед стратою та вперше опублікованого у Нюрнберзі (1558). У листі з-поміж різних наставлянь нагадано «сповідування віри у Причастя в будь-якому виді Тіла і Крові Христа, щоб ті, хто дійсно покаялися в своїх гріхах, могли якнайчастіше причащатися», тобто йшлося фактично про всіх віруючих. Натомість Ф. Палацький ще у XIX ст. визнав цей текст підробкою; сумнів у його автентичності висловили і видавці збірки Гусових листів, що вийшла у Лондоні 1904 р. На думку деяких істориків, суперечки про чашу набули загострення у гусизмі після поїздки до Великого князівства Литовського Ієроніма Празького, який виявив там збереження давньої традиції причащення у православних. Хоча вже Ян Міліч проповідував важливість чаші для мирян. А першим празьким священником, який у 1414 р. публічно вдався до цієї практики, був Якубек зі Стршибро, автор твору «Апологія причащення мирян під двома видами» (1415), котрого І. Пальмов вважав її головним промотором у Чехії (Див.: Пальмов И. Вопрос о чаше в гуситском движении. – Санкт-Петербург, 1881. – С. 308–314).

³² У «Лист до Християна з Прахатіц» Гус визнав такий погляд на Церкву антихристовим: «Спутники антихриста застосовують фрази «свята римська церква» й «папа і кардинали» як взаємно заміювані... у цьому святому місці [Римі], де сидів святий [апостол Петро], найбільш благочестивий... тепер сидить людина на ім'я святіша, але насправді найгірша, найжорстокіша... найбагатша у світі... більша блудниця», що зробила це місце «мерзотою запустіння» (M. Jan Hus Křišťanoviz Prachatic rektorovi university [...] (1413, Marf.-Apr. aute 25?) // M. Jana Husi korespondence a dokumenty / Vyd. V. Novotný. – Prague, 1920. – S. 164–168). У «Постилі» Гус пішов ще далі, назвавши Рим вершиною антихриста, в якому найбільше проявилися пороки гордині, блуду, лицемірства і жадоби симонії. Однак такі філіппіки на адресу папського двору періоду Великої Схизми були не в дивину: Матей з Янова та Якубек зі

Стршибро також публічно називали антипапу Йоана XXIII антихристом. Водночас гучний конфлікт Гуса з папською курією зумовив приписування саме йому авторство трактату «Анатомія антихриста», вперше опублікованого 1524 р. у Страсбурзі. Сучасна історіографія заперечує цю атрибуцію. За однією версією, трактат у першій третині XV ст. вийшов з кола таборитів, за іншою – є твором радикальніше налаштованого Яна Міліча, або компіляцією антипапських текстів Матея з Янова, Яна Міліча, Ніколая з Дрездена, Яна Гуса та ін.

³³ Hus J. *The Church* / Trans., introduct. by D.S. Schaff. – New York, 1915. – Chapt. 1. – P. 2, 10.

³⁴ Автор заперечує також історичні аргументи ультрамонтаністів. Стосовно тези про «старшинство римського єпископа» Гус нагадував про давніші за Римську кафедру престолі в Єрусалимі та Антіохії, а щодо зверхності папи – покликався на східні патріархати, які так само є «Церквою», але дотримуються соборного правління, визнаючи над собою лише Христові зверхність і владу. Див.: Hus J. *The Church*. – Chapt. 7. – P. 63–65.

³⁵ Hus J. *The Church*. – Chapt. 9. – P. 73–90.

³⁶ Текст пам'ятки див.: *Čtyři artikuly pražské (1420) // Archiv český čili staré písemné památky české i moravské / Ed. František Palacký. – Praha, 1844. – Т. 3 (1420–1453). – S. 213–216; Kubala L. Ršhemyslovskij a lucemburskij rrbvnn dokumenty. – Praha, 2011. – S. 42–43.*

³⁷ Під час Базельського собору, скликаного під тиском прихильників соборного руху, що прагнули проведення на ньому реформ, папська курія дійшла компромісу з чашниками у тексті «Працьких компактатів» (1433). Останні визнали впровадження у Церкві Чехії причащення під двома видами для мирян, свободу проповіді Слова Божого, котру можуть здійснювати тільки

духовні особи, які при цьому мають поважати волю єпископів і папи. Документ підтверджував також підпорядкування духовних осіб світським законам, їх відмову від стяжательства та посягання на світську владу – адже життя пастирів має бути прикладом для віруючих. Натомість не заперечував право священників і ченців на володіння майном. Однак уже в 1462 р., після повернення значної частини чашників у Католицьку Церкву, «Працькі компактати» були скасовані папою Пієм II. Гусити, що не погодились з цим, об'єднались у спільноту, або Єдноту чеських братів (чеськ. Jednota bratrská, лат. Unitas Fratrum), які внаслідок переслідувань емігрували до Пруссії та Польщі (тут після підписання Сандомирської угоди 1570 р. з лютеранами і кальвіністами набули громадянських прав).

³⁸ Цит. за: Виллари П. Джироламо Савонарола и его время: в 2 т. – Санкт-Петербург, 1913. – Т. 1. – С. 138.

³⁹ Там само.

⁴⁰ Там само. – С. 134.

⁴¹ Там само. – С. 136.

⁴² Там само. – С. 87, 89.

⁴³ Там само. – С. 90–91.

⁴⁴ Цит. за: Виллари П. Джироламо Савонарола. – Т. 2. – С. 217.

⁴⁵ Історики іноді порівнюють Джироламо Савонаролу і Жана Кальвіна, які обидва запроваджували доволі подібні моделі пуританського етосу: перший у Флоренції, другий у Женеві.

⁴⁶ Цит. за: Виллари П. Джироламо Савонарола. – Т. 1. – С. 101.

⁴⁷ Там само. – Т. 2. – С. 274.

⁴⁸ Там само. – С. 63. Порівн.: Виллари П. Джироламо Савонарола. – Т. 1. – С. 308.

⁴⁹ Виллари П. Джироламо Савонарола. – Т. 2. – С. 197.

Вікторія Любащенко

РЕФОРМАЦІЯ І ПРАВОСЛАВНІ БРАТСТВА В УКРАЇНІ

Український історик О. Левицький одним із перших в історіографії розглянув український братський рух у контексті впливу на Південно-Західну Русь «німецької Реформації»¹. Такий підхід високо оцінив М. Драгоманов², назвавши «найцікавішим» у публікації О. Левицького (хоча останній, насправді, цього не доводив³) «показ того, що братства спершу були не реакцією за православ'є, а початком свого роду реформації»⁴. І. Франко підтримав М. Драгоманова у тому, що Реформація – це, головню, суспільно-культурний феномен, який зумовив радикальне оновлення європейського суспільства⁵. А православні братства в Україні І. Франко назвав організаціями, просякнутими західноєвропейським реформаційним духом⁶, в яких міщани «подають свій голос в ділах церкви», плакають особу, сповнену духом емансипації, що прагне «виявити свободу власної думки»⁷. Водночас у лекції, прочитаній 1892 р. в Історичному товаристві у Львові, І. Франко відніс церковні братства, братські друкарні і школи до «православної контрреформації», яку поставив в один ряд з «католицькою контрреформацією», репрезентованою в Україні «єзуїтами та унією грецької церкви з римською»⁸.

Особливу увагу темі Реформації приділяв також М. Грушевський. Він визнавав деякі спільні риси між нею і православними братствами в Україні. Але спочатку розглядав братства в контексті національно-культурного відродження, що зародилось в Європі під впливом Ренесансу⁹. Він навіть відокремлював теми, присвячені братствам і реформаційним течіям в Україні, вважаючи, що «релігійний європейський рух XVI віку сам по собі дуже мало зачепив українське громадянство». Останнє, на відміну від польської аристократії, пов'язаної з європейськими університетами і західними ідеями, розбуджувало «всенародні заходи» в інтересах Православної Церкви – своєї «одинокі національної інституції», ідучи «не на захід, а на схід». Тому «реформаційний рух не ослабив національних підстав української суспільності, не відірвав від старих традицій»¹⁰. А ось в одній з пізніших праць історик

надав Реформації уже більшого впливу на релігійне життя України¹¹, що виявилось, за ним, в активній участі громадян у справах Церкви, критиці ієрархії з боку мирян, їхній спробі поставити священство під свій контроль. Хоча, услід О. Левицькому, М. Грушевський виводив традицію активності мирян на Русі з православної еклезіології, назвавши братства «найбільш яскравим органом національної та релігійної акції», у бік «соборної організації церковного життя»¹².

Подібні оптимістичні, хоча почасти і суперечливі, погляди на Реформацію в її порівнянні з братським рухом присутні у творах багатьох українських істориків XIX ст. Сучасні дослідники також пишуть про реформаційність братств, але наводять паралелі не лише між братським рухом і Реформацією, а й протестантизмом, навіть якщо останній прямо не називають.

Наприклад, схиляючись до тези про виразні реформаційні тенденції у діяльності братств, Я. Ісаєвич узяв до уваги критику братчиками церковної ієрархії, виборність братських священників, прагнення мирян до «очищення православ'я від чужої обрядовості», а також використання Біблії в обґрунтуванні своїх поглядів¹³. В. Нічик завбачила у братському русі православний еквівалент Реформації¹⁴, І. Паславський – «своєрідну реформаційну ідеологію»¹⁵; з Реформацією у православ'ї, шлях якій в Україні торували раціоналістичні ересі та гусити, ототожнив церковні братства Ю. Пелешенко¹⁶. «Очевидні реформаційні тенденції в ідеології братського руху» відзначав також М. Дмитрієв, узагальнивши їх прагненням міщан поставити під свій контроль духовенство, конфронтацією з православною ієрархією; ініціативою братчиків в очищенні православного культу від язичницьких нашарувань; їхньою увагою до богословських питань і вимогою «наповнити релігійний обряд живим змістом або зовсім відмовитися від нього» (?). На думку автора, можна твердити навіть про появу у західних епархіях Київської митрополії в кінці XVI – на початку XVII ст. православних братств «нового, реформаційного типу»¹⁷.

Як бачимо, наведені оцінки¹⁸, напрочуд подібні в своїх міркуваннях і висновках, ґрунтовані почасти не стільки на ототожненні Реформації з реформаторством, тобто церковною реформою¹⁹, скільки з протестантизмом²⁰, а протестантизму – з передреформаційними рухами, раціоналістичними ересями чи релігійним вільнодумством, що їх часто взаємно підмінюють, а іноді синонімують. При цьому майже не враховані сутнісні відмінності цих рухів і конфесійне розмаїття самого протестантизму, який не має єдиного вчення і культу, а у своїх течіях репрезентує різні – церковну і церковно-опозиційну – традиції. Саму ж Реформацію у багатьох наукових студіях розглядають, зазвичай, з позиції позитивізму – як елемент суспільно-духовного прогресу, продукт модернізації християнства; її ж богословський зміст, який також доволі розмаїтий, заступають культурно-просвітницьким значенням.

Відтак, у контексті заявленої проблеми особливої актуальності набуває осмислення поняття Реформації. Це, у свою чергу, вимагає погляд на близькі до неї за своїм історичним сенсом феномени – Ренесанс і Контрреформацію.

Ідейною парадигмою класичного – Італійського – Ренесансу в історіографії визнано антропоцентричний гуманізм, повернення до античних мистецтва й філософії²¹ і, позаяк духовне життя Середньовіччя цементоване релігійним світоглядом, – своєрідний виклик Церкви²², актуалізацію язичницької античної філософії. Північна Європа і більшість східноєвропейських народів не мали античного минулого. Тут Ренесанс проходив під гаслом опертого на християнський світогляд національно-культурного відродження, який пришвидшив формування нових національних держав і церков, перехід від середньовічного універсалізму до новочасного партикуляризму. Північний Ренесанс, що його розглядають почасти уособленням національно-культурного відродження, висунув ідею християнського гуманізму. Її адепти виступили з викриттям церковних виразок, з пошуком нової моралі та релігійної філософії (*Via moderna* – «Сучасний шлях») – заперечив ранню схоластику, Вільям Оккам – інститут папства, Мейстер Екхарт – знеособлення релігійного пізнання), посиливши увагу до богослов'я, дослідження Біблії та суспільно-культурного життя. Цей дискурс засвідчив реформаторський дух Північного Ренесансу. Ранні реформатори – Джон Вікліф, Ян Гус, Ніколай Кузанський, Еразм Роттердамський – вийшли не стільки з ранньої Реформації, скільки з Ренесансу. Відкритість України європейським культурним впливам, близькість до центрів польського і чеського відродження також зумовили по-

яву в її духовності ренесансних елементів: у творчості мислителів-гуманістів, діячів Острозького науково-освітнього центру, братських учителів і друкарів, письменників-полемістів, членів ученого гуртка друкарні Києво-Печерської лаври. Тому в історіографії друга половина XVI – перша половина XVII ст. визнана періодом національно-культурного відродження в Україні²³, також позначеного реформаторськими тенденціями в її церковному житті.

Отже, важливо конкретизувати поняття «реформаторський» і «реформаційний». Церковні реформи в Західній Європі були започатковані вже у XIV–XV ст. Соціальні (зародження нових форм господарювання, міської рух, послаблення жорсткої соціальної стратифікації) і духовні зрушення (поява університетів, розвиток богословської науки, мирянські братства²⁴) поглибили кризу середньовічної Церкви. Її засвідчили нові ересі²⁵, Авін'йонське полонення пап, Велика Схизма, а також галліканізм (лат. *gallicus* – галльський)²⁶, який закладав богословські підвалини під ідею національної Церкви. Промотором церковних реформ у XV ст. став соборний рух, що об'єднав частину ієрархії та університетських правників, які вважали папський абсолютизм перешкодою в поступі Церкви, намітивши програму її інституційних змін. Теорія соборного управління підточувала папський абсолютизм і була заперечена курією.

Як бачимо, підважене Ренесансом національно-культурне відродження у різних європейських регіонах поживило зміни у церковному житті. Вже у XV ст. вони призвели до постанов у Чехії гусизму²⁷, в якому поєднались соціально-політичні гасла і вимоги церковної реформи на засадах християнства перших Вселенських соборів й з урахуванням національних традицій слов'янства. В Польщі у середині XVI ст. ідея «Костьолу народowego», який у канонічній єдності з Римським престолом розвиватиме елементи самоврядування, знайшла симпатиків у церковній адміністрації на чолі з примасом Якубом Уханським. Національно-партикулярні тенденції у політичному і церковному житті, а також руйнівні для Риму наслідки протестантської Реформації (релігійні війни у німецьких князівствах, Швейцарії, Франції, Нідерландах) змусили папську курію ініціювати власну реформу. Тридентський собор розробив програму оновлення Католицької Церкви, піднесення її богословського потенціалу, повернення національної мови у проповідь, демократизації релігійної освіти.

Загальноєвропейські політичні і духовні процеси не оминули Україну. Розділення в середині XV ст. Київської митрополії, кризові тенденції в її

житті штовхали світську і духовну еліти до реформи. Єпископат на чолі з київським митрополитом Михайлом Рогозою, прагнучи зберегти суспільний статус православ'я в Речі Посполитій, ініціював союз Київської Церкви із Римом, підтримуваний польською владою. Але унія означала, фактично, розрив канонічних і духовних зв'язків Києва з Константинополем. Це було неприйнятне для частини духовенства і національної магнатерії, яка у пошуках реформи пропонувала скликати новий Вселенський собор задля об'єднання Західної і Східної Церков²⁸. Демократичний мирянський елемент, вважаючи причиною кризи, насамперед, зловживання духовенства, занедбання ним своїх пастирських обов'язків, втрату Церквою її духовного надбання, а після Берестейського собору (1596) – зраду ієрархії, вбачав вихід в оновленні церковного життя, посиленні у ньому соборного начала, поверненні Церкви морального авторитету, піднесенні релігійного просвітництва. Таке бачення реформи – оборона Церкви, акумуляція її богословського і освітнього потенціалу – цілком корелюється зі спробами церковної реформи у Західній Європі. Однак чи мало воно ту реформаційну сутність, яку пов'язують з протестантизмом?

Звернімось до Реформації. Останню розглядають в історіографії у кількох значеннях. У вузькому це – винятково релігійний рух, ототожнений насамперед з протестантизмом. (Таке розуміння тривалий час домінувало, але в сучасній історіографії визнане не зовсім коректним.) При цьому вирізняють дві моделі протестантської Реформації. Церковну, яка в своєму розриві з Римським престолом прагнула зберегти деякі традиції історичного християнства. Друга модель – радикальна, або «народна» (за Н. Кареевим) Реформація, близька до ранніх і середньовічних церковно-опозиційних рухів, цілком відкинула Католицьку Церкву як таку, що занедбала апостольські ідеали. Одні дослідники вважають протестантську Реформацію християнською відповіддю на антропоцентризм Ренесансу, відновленням істинної віри через повернення до Святого Письма як головного джерела Істини (всупереч язичницькому *Ad Fontes* і церковному Переданню)²⁹, інші – розколом, який своїм запереченням традиційних сотеріології та еклезіології³⁰ позбавив християн церковного учительства.

У широкому розумінні Реформація – це не лише релігійний, а також суспільно-політичний і культурний рух, який засвідчив кризу Священної Римської імперії у ранньомодерний час. Світська наука розглядає «широку» Реформацію як соціальну і духовну революцію (розділення державної і цер-

ковної влад, свобода совісті, розвиток індивідуалізму), церковна наука – як опозицію Церкві, початок Просвітництва і сучасної секуляризації. В деяких європейських (пов'язаних, головню, з Північним Ренесансом) країнах Реформація стала своєрідним втіленням національно-культурного відродження³¹.

Неоднозначним є також поняття Контрреформації. Світська наука все ще розглядає її як реакцію на протестантизм, боротьбу Церкви з новими еретиками, діяльність єзуїтів. У цьому погляді – очевидне відлуння Просвітництва. Натомість у церковній транскрипції Контрреформація – це, передусім, завершення розпочатої у XV ст. реформи Західної Церкви. Г. Бодуелл, репрезентуючи таку методологію, ототожнив поняття Контрреформації і католицької Реформи, назвавши глибинні зміни в церковному житті XIII – початку XVI ст. замальовками Реформи, протестантизм – викликом Реформі, Тридент – її програмою³². Програмою, яка допомогла Католицькій Церкві ввійти в нові політичні і культурні реалії та подолати внутрішню кризу, повернувшись (хоча і поступово та безболісно) обличчям до молодих держав. Відтак, цілком логічно, як і у випадку з Реформацією, розглядати Контрреформацію як реформу Церкви, якою папський престол зберіг її доктринальні та інституційні підвалини, духовний статус і суспільний вплив у більшості європейських країн.

Однак ідеться про ту частину Європи, яка в умовах середньовічного універсалізму прагнула політичної і культурної децентралізації. Наскільки це було актуально для православної Європи?

Східне християнство, поділене за територіально-державним принципом, від початку складалось із низки апостольських кафедр³³, адміністративно незалежних і формально рівних між собою, які у своїх текстах і богослужінні звертались до національної мови, а у церковній практиці зберігали елементи національних культур. У IX ст. солунські брати свв. Кирило і Методій збагатили православний світ слов'янським обрядом і церковнослов'янською Біблією. Кирило-методіївська традиція активізувала входження давньої Русі до європейської цивілізації, прилучивши до духовного надбання православних і, частково, католицьких народів, при цьому допомогла киево-руському християнству плекати свою культуру. Будучи однією з церковних областей (митрополій) Константинопольського патріархату, Київська Церква зберегла певну автономію у внутрішньому житті.

З огляду на зазначене, Реформація не мала на християнському Сході тієї привабливості, яку у ній вбачали на католицькому Заході. Православний світ

у новочасну добу не знав єдиного абсолютного центру – і політичного, і церковного; його апостольські престоли, загарбані Османською імперією, були позбавлені самостійності. У зростаючому самоусвідомленні окремих народів (що у XIII–XVI ст. зумовило створення нових автокефальних церков у Сербії, Болгарії, Московії) цей світ об'єктивно прямував у бік подальшої децентралізації з урахуванням національних традицій, що підточувало та обмежувало візантійський універсалізм. У своїй еклезіології православ'я зберігало підвалини давньої Церкви, повернення до яких, власне, й проголошувало чимало католицьких і протестантських³⁴ реформаторів. Можна твердити лише про очевидний вплив Реформації (як в її конфесійному, так і культурному вимірах) на православ'я, більш виразний – у пограничних із Заходом землях. Той факт, що православна Європа залишилась поза епіцентром реформаційних процесів, популярні і навіть наукові студії пояснюють почасти «відсталістю» християнського Сходу, його периферійністю. Однак такі оцінки є радше даниною західноцентричному вектору європейської історіографії, яка усе ще поглядає на православну Ойкумену як на віддзеркалений світ.

То у чому ж тоді були реформаційні тенденції братського руху? Якщо ототожнювати Реформацію, в її усе ще поширеному розумінні, з протестантизмом, твердження про ці тенденції викликає сумнів. А ось урахування широкого реформаторського вектора Реформації, в якому протестантизм посідає своє особливе місце, дасть змогу адекватніше розкрити роль в її процесах інших релігійних чинників. Розглянемо кілька порівнянь реформаційного і братського православного рухів.

Насамперед, уважного погляду потребують твердження про реформаційні тенденції братського руху у догматичних питаннях. Вони ілюстровані, зазвичай, емоційними свідченнями опозиційних щодо братств владик – львівського Гедеона Балабана і володимирського Іпатія Потія (що їх насправді важко віднести до об'єктивного джерела). Беруться до уваги також використання братчиками Святого Письма в обґрунтуванні своїх поглядів, їх переклади Біблії і творів отців Церкви «на національні мови» (В. Нічик) та звернення до богословських питань (М. Дмитрієв).

Почнемо з Біблії. Для Західної Європи її національні переклади були вагомим аргументом на користь Реформації, який, до речі, врахувала Католицька Церква у Речі Посполитій (польськомовні повні тексти Біблії Яна Леополіти, 1561 р., і Якуба Вуєка, 1599 р., новозавітні переклади, біблійні ко-

ментарі, богословські твори, постили, зрештою – рішення Пьотрковського сейму 1555 р. про богослужіння польською мовою). Однак Західна Церква негативно ставилась до самостійного читання мирянами Святого Письма. На християнському Сході у цьому керувались святоотцівською думкою, і віруючим було дозволено звертатись до Біблії, хоча й, з огляду на богословську неосвіченість більшості мирян, рекомендовано керівництво духовної особи. Кириличні переклади зробили Святе Письмо зрозумілим для слов'ян, і це істотно піднесло їхню освіченість. Збережено чимало маргіналії у біблійних і церковних пам'ятках руської редакції княжої доби, залишених читачами-мирянами, а деякі тексти взагалі переписані мирянами. Щоправда, біблійних кодексів четійного типу серед них небагато, але якраз богослужбові (апракосні) Євангелія, Апостол чи Псалтир були головними у літургійній духовності православ'я.

Потреба в четійній Біблії, написаній зрозумілою мовою, що виникла у Західній Європі разом з ідеєю національної Церкви, в епоху Реформації отримала широке втілення і підштовхнула православних. У виданнях Франциска Скорини та Івана Федорова, здійснених церковнослов'янською мовою, фіксуються елементи народного наріччя, але те саме присутнє й у багатьох церковних рукописах, переписаних у Галицько-Волинській Русі XIII–XV ст. І братства, і члени Острозького науково-освітнього гуртка, і православні переписувачі багатьох біблійних текстів XVI–XVII ст. використовували при цьому не «національну», а церковнослов'янську – духовну мову православ'я.

Взірцем для братських богослужбових видань також були передусім церковнослов'янські, зредаговані на основі візантійських, твори, надіслані східними патріархами і підготовлені грецькими дидасками (вчителями) й ученими братчиками. Своїми виданнями і перекладами братства здійснювали не «протестантську акцію»³⁵, а відповідали на духовний запит, сформований загальноєвропейським культурно-церковним пробудженням Нового часу. Ба більше, маємо очевидне прагнення братств піднести богословську культуру Київської Церкви як теоретичний фундамент її реформ. Братським учителям належить сміливий проект теоретичного й церковно-історичного осмислення православ'я³⁶, яке тоді істотно поступалось Західній Церкві своїм богословським корпусом³⁷. Видавнича активність братств безумовно відповідала на духовний запит, сформований Ренесансом і Реформацією. І, звісно, вбачати у цьому відхід від православної традиції немає підстав.

В очах церковних, насамперед проунійних, опонентів зацікавленість братчиків богослов'ям була оцінена як зухвалість і навіть ересь. Насправді, Східна Церква, яку здавна відзначала увага до богословської рефлексії і котра, водночас, не мала подібного католицькому систематичного богослов'я, давала простір у цій царині. Поняття догмату в православ'ї доповнено теологуменом (приватною, не загальнообов'язковою богословською думкою), поняття акривії (незмінність догмату і канону) – ікономією («поблажливістю») щодо них при збереженні їхнього «духу»). Візантійські каноністи XII ст. Федір Вальсамон та Йоан Зонара, коментуючи 64-те правило Трульського собору (Константинополь, 691–692 рр.), яким заперечено проповідництво мирян, визнавали водночас їхнє право на приватну думку у питаннях віри³⁸. Грамота антіохійського патріарха Йоакима V Дау, якою він наділив Львівське Успенське братство доволі широкими повноваженнями (що їх підтвердили патріархи Єремія Транос, Мелетій Пігас, Кирило Лукаріс), є чудовою ілюстрацією православної ікономії – з огляду на потреби суспільного протистояння наступові католицизму і ту складну ситуацію, в якій опинилась Київська Церква.

Я. Ісаєвич зауважив аналогію між «ученням радикально настроєних» членів братств і «доктриною протестантів». Яке вчення? І яка доктрина і яких протестантів? Социніани не прийняли християнських догматів Святої Трійці й боголюдськості Христа, а Старий Завіт вважали історичною книгою. Лютерани і кальвіністи заперечили сакральну функцію Церкви й авторитет Святого Передання. Погляди деяких протестантів, відомих тоді в Україні, в епоху масштабного релігійного протистояння, унеможлилювали компроміс з ними, іноді навіть толерантне ставлення до них³⁹. Хоча в полемічних текстах, створених у братському середовищі або ідейно пов'язаних з ним православних діячів, дійсно присутні аргументи та образи, запозичені з протестантської літератури⁴⁰. Та це були звичайні прийоми міжконфесійної полеміки. Називаючи братства «міською річчю посполитою», «середнім станом, який в історії цивілізації Європи відіграє роль розсадника всіх життєвих ідей», П. Куліш також визнавав небайдужість братчиків до «реформаційних хвилювань». Але при цьому зазначав: «Протестантизм зустрів у представників нашого православ'я такий же дух заперечення, як і католицизм»⁴¹.

Принципова розбіжність протестантизму з католицизмом і православ'ям – в перегляді вчення про Церкву. У протестантизмі Церква не спасає, її таїнства – символічні обряди, її священство – безблагот-

датне, а отже, розірвано містичний зв'язок Церкви з Богом. А православні братства боронили Церкву, її соборність, духовну повноту. Якщо Церква є Тілом Христовим, то існує лише в єдності сакрального і «земного», в союзі єпископа і мирян: «Де буде єпископ, там має бути і народ...»⁴². І позаяк православ'я у XVI ст. не мало розробленого вчення про Церкву, керуючись, головню, літургією та ранньоотцівськими творами, оборонна функція братств була особливо важливою. Вона не лише допомогла відстояти традиції Київської Церкви в ідейному протистоянні з католиками і протестантами, а й підштовхнула її до власної богословської науки.

В умовах моральної кризи Церкви засобом її охорони стала і боротьба за гідне свого покликання духовенство⁴³. У новочасній Європі поява «середнього» класу (міщан, купців, ремісників, збіднілого дворянства) і поступове зміцнення його ролі в різних суспільних галузях робило участь простих віруючих у церковному житті дедалі помітнішою. Православна Євхаристія, в якій прості віруючі причащались і хлібом, і вином, завжди підносила статус мирян у Церкві, що виявлялось також в особливій ролі світського елементу (на практиці, переважно, вищої верстви)⁴⁴ в управлінні Церквою⁴⁵. І вже у киево-руську добу, як зазначають літописи, було чимало прикладів протистояння мирян і пастирів, конфліктів між князівською і церковною владами, промовляючи цими фактами на користь активної позиції православного люду.

Тому ініційовані братчиками вимоги виборності священників (з-поміж духовних осіб, а не мирян, як у протестантів) і навіть їх підпорядкування соборі⁴⁶ (лише парафіяльних священників, а не папи, як у натхненників соборного руху в Католицькій Церкві) не були визнані Православною Церквою (крім ієрархів, які ворогували з ними) єретичними.

Однак, на думку деяких дослідників, спроба мирян «поставити під свій контроль священників» і відстояти власні позиції перед єпископом (історія з владикою Гедеоном Балабаном) була «виразним реформаційним елементом». Адже константинопольський патріарх Єремія Транос у грамоті Львівському Успенському братству від 3 листопада 1590 р. писав: «... повелѣваемъ сему братству не пресвоивать себѣ большихъ правъ, – ни суда надъ священниками и діаконами, ни надъ прочими духовными дѣлами; ибо все это принадлежитъ одному... Епископу Львовскому, Галицкому и Каменецкому...»⁴⁷.

Мотив такого нагадування цілком прозорий. Братчики і до, і після історії з Гедеоном Балабаном часто скаржились патріархам на своїх архієреїв за неморальні чи неканонічні вчинки. Натомість у

цих зверненнях не йшлося про заперечення інституту священства, а лише про «очищення» Церкви. Й конфлікт Львівського братства з владиною перебував не у догматичній, а в канонічній площині. Він розгорівся з приводу ставропігії – спочатку Онуфріївського монастиря, потім самого братства. Ставропігія підточувала канонічні прерогативи і підривала владу єпископа, загострюючи стосунки в Церкві. Це, власне, і довело собори 1590-х років у Бересті, на яких делегати-миряни, фактично, нав'язували єпископату зміни, що розширювали автономію братств, посилювали колективне урядування в Церкві, водночас обмежували її священноначалля (податками вищого кліру на користь нижчого духовенства і чернецтва, на школи і друкарні, відмовою від симонії та купівлі-продажу єпархіальних церков, позбавленням сану за сумнівні вчинки). Не випадково під час поїздки на православний Схід полоцький архієпископ Мелетій Смотрицький порушував питання позбавлення братств ставропігії як небезпечної в умовах унії і кризи Церкви.

Однак не забуваймо: Успенське братство і стосовно ставропігії, і у конфлікті з владиною було підтримане київським митрополитом Михайлом Рогозою (собори у Бересті 1590 і 1594 рр. екскомунікували Гедеона Балабана). А підважуючи рішучі зміни у церковному житті, братчики опирались на вищу санкцію. (Це якраз і засвідчує грамота антіохійського патріарха Йоакима⁴⁸, яка дозволяла Львівському братству не підкорятися неправедному єпископу.) Текст патріарших грамот, а ще лист львівських міщан до константинопольського патріарха Феопіпта II⁴⁹ і виступи братських делегатів на берестейських соборах у 1590-1596 рр. фіксують чимало претензій мирян до священства. Однак у них ішлося, ще раз, про канонічні питання⁵⁰. Відтак, при усій гостроті, навіть свідомій радикалізації конфлікту братчиків з Гедеоном Балабаном не виходив за межі православної еклезіології⁵¹. І поготів ця боротьба за Церкву не може бути оцінена (як вважала В. Нічик) «антицерковною».

Чи слід вбачати реформаційні (тим більше в їх ототожненні з протестантизмом) тенденції у критичному ставленні братчиків до деяких обрядів, пов'язаних із давніми народно-язичницькими елементами? Їхні нашарування Православна Церква не тільки ніколи не заперечувала, а й протистояла їм, підтримувана у цьому (попри глибоке укорінення язичницьких проявів у народному побуті) освіченими мирянами – згадаймо проект церковного собору князя Костянтина Острозького. Наочне свідчення цієї боротьби – твори перших київських митрополитів (Гларіона, Георгія, Никифора), руських пись-

менників (Кирила Туровського), анонімних полемістів XII-XV ст. і навіть соборні рішення Київської Церкви⁵², сповнені критики язичницьких елементів у культовій практиці християн-русинів. Відомим є неприйняття Церквою народного марновірства, забобонів, тож звернення до знахарів і гадалок братчики також засуджували. Як бачимо, православні міщани лише продовжили церковну традицію очищення від язичництва православних обрядів і побуту. А ось завзяття, з яким вони це робили, дійсно нагадувало радикалізм окремих протестантів, що було відлунням бурхливого конфесійного протистояння в Україні.

Отже, схожі тенденції, виявлені у поглядах і діяльності православних міщан і протестантів, є формальними, типологічними, підваженими загальноєвропейським релігійним піднесенням XVI-XVII ст. Якщо ж розуміти Реформацію в її широкому – суспільно-культурному контексті, втрачається головна – релігійна компонента цього феномена, що робить його порівняння з братським рухом розпливчастим. Завдання Ренесансу і «широкої» Реформації були реалізовані в Україні її національно-культурним відродженням, що, як і у Західній Церкві, спиралось на власну духовну традицію. Й церковно-братський рух був одним з репрезентантів цього відродження.

Безперечно, європейська Реформація – у своєму вузькому і широкому розумінні – мала вплив на українську культуру і Церкву, однак його не слід перебільшувати. Ідейна програма православних братств була однією з моделей церковної реформи, яких у переддень Нового часу було чимало на Заході і Сході Європи.

Однак якщо розуміти Контрреформацію також як реформаторський феномен, можливо, не таким вже і неправим був І. Франко, пропонуючи поняття «православної контрреформації». Адже і православні братства на сході, і подібні їм мирянські рухи на заході Європи переслідували спільну мету: оновлення своєї Церкви.

¹ Див.: Левицкий О. Предисловие // Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – Киев, 1883. – Ч. 1: Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси (1322–1648 гг.). – Т. 6. – С. 1–182.

² Прихильний до ідеї суспільно-історичного прогресу, М. Драгоманов розглядав Реформацію як духовну революцію, що несла ідеали свободи і навіть соціальної рівності, заклавши підвалини Великої французької революції. При цьому релігійну сутність Реформації – реформу Церкви і появу нової християнської конфесії – український мислитель ототожнював радше з вільнодумством. У «XVI–XVII ст. наша Україна

була найближче ніж коли-небудь до тих думок, які помогли в Європі переіменувати панські церковні порядки на громадські, а далі й увільнити розум громадський од путів попівської науки. Думка про таку переіменування починалась у нас серед простіших людей саме тоді, коли вище панство наше, світське й церковне, почало повертатись в чужу породу, польську, а далі й у віру латинського обряду...» Див.: Драгоманов М. П. «Передне слово» [До «Громади» 1878 р.] // Драгоманов М. П. Вибране («...між задум зложити очерк історії цивілізації на Україні» / Упор. та авт. іст.-біогр. нарису Р. С. Мішук; приміт. Р. С. Мішук, В. С. Шандри. – Київ, 1991. – С. 287.

³ Називаючи братства «церковно-перетворювальним рухом», «силою, здатною внутрішньо відродити західно-руську церкву, відновити її давній благоустрій», О. Левицький змалював їхню діяльність як спробу реформи у напрямку виборності церковних посад, повернення до євангельських принципів братерства. А щодо «реформаційності» чи «протестантизму» братського руху, то це, на думку історика, – звинувачення, інспіровані володимирським єпископом Іпатієм Потієм (пізніше київський унійний митрополит), який вважав за ересь навіть право мирян на участь у церковних справах. Див.: Левицький О. Предисловіе. – С. 77–104.

⁴ Драгоманов М. П. Листи до І. Франка і інших (1881–1886). – Львів, 1906. – С. 150.

⁵ Франко І. Наші коляди // Франко І. Зібрання творів: у 50 т. – Київ, 1980. – Т. 28. – С. 11.

⁶ Франко І. Иоанн Вишенский // Там само. – 1980. – Т. 27. – С. 319.

⁷ Там само. – С. 259.

⁸ У публікації: Franko I. Charakterystyka literatury ruskiej XVI–XVIII w. // Kwartalnik historyczny. – Lwów, 1892. – Z. 4. – S. 696. У перекладі В. Кречотня: Франко І. Характеристика руської літератури XVI–XVIII століть // Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст. – Київ, 1993. – С. 345.

⁹ А справжнє піднесення братського руху в Україні – це «заінтересованне церковними і культурними справами, з сильно вираженою національною закраскою» – відніс до останньої чверті XVI ст. і пов'язав із «впливами вражіння католицького відродження, спорів католиків з протестантами, проєктів унії й гірких прикладів упадку православної церкви, якими кололи очі православних їх противники, голосячи повну нездатність православ'я чи української культури до якогось поступу, відродження». Див.: Грушевський М. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. / Редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. – Київ, 1995. – Т. 6: Життя економічне, культурне, національне XIV–XVII віків. – С. 410, 411.

¹⁰ Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці. – Київ–Львів, 1912. – С. 46, 47–48, 50.

¹¹ «Євангелицький рух зробив сильне вражіння в православній суспільності. Хоч оживлення православного життя, котре означилося XVI ст., почалося незалежно від впливів реформації – скорше ніж ті могли викликати в нім які небудь відгомони, але заважила вона на його розвитку дуже помітно... Український корабель плив повними вітрилами під вітром реформації...» Див.: Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1925 (репринт: Київ, 1992). – С. 78, 80.

¹² Там само. – С. 78.

¹³ Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. – Київ, 1966. – С. 71–87. У пізнішій праці: «Реформаційні тенденції братства виявлялися і в догматичних питаннях, зокрема виступали за усунення деяких обрядів як “ідолопоклонських” (тих, що були дохристиянськими народними звичаями, що їх з часом прийняла і трансформувала

церква)». Порівнюючи братства з протестантськими громадами, історик писав: «Самі члени братств протестували, коли їх називали “лютрами”, а союз з протестантами вважали тактичним маневром. І все ж супротивники братств мали рацію, коли визначали аналогію між вченням радикально настроєних членів братств і доктриною протестантів». Аргументом цього історик наводив звинувачення братчиків львівським єпископом Гедеоном Балабаном, визнаючи, щоправда, суб'єктивність владики (Ісаєвич Я. Д. Братства та їхні школи // Історія української культури. – Київ, 2002. – Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII століть. – С. 553).

¹⁴ «...братства були специфічною формою реформаційного руху у православних країнах» (Нічик В. М. До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянській Академії // Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст.). – Київ, 1972. – С. 65). Авторка узагальнила те спільне, що, на її думку, єднало європейську Реформацією та українські братства; це – антицерковна, антиклерикальна спрямованість ідеології і суспільно-політичної діяльності братств; їхня близькість «за структурою і за суттю» (?) до «реформаційних громад» (яких водночас, за В. Нічик, православні міщани гостро критикували); факти співпраці православних з протестантами; прагнення братств звільнитися від залежності церковних ієрархів; мрії братчиків про відродження Церкви апостольських часів; «переклади Біблії, її певних фрагментів, як і творів раннях отців Церкви, на національні мови» (?). Див.: Нічик В. М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах // Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. – Київ, 1990. – С. 248–251.

¹⁵ Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. – Київ, 1984. – С. 64.

¹⁶ Pelešenko J. Реформаторские тенденции в украинской культуре конца XV – начала XVI века // Obdobja. Ljubljana, 2009. – № 27. – S. 627–637.

¹⁷ Дмитриев М. Д. Православие и реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. – Москва, 1990. – С. 111–113.

¹⁸ Оминаємо тут частину аргументів, які є очевидним перебільшенням. Наприклад, щодо відмови братчиків від обрядів. Або – про їхню тісну співпрацю з протестантами, що є відголосом в історичній літературі численних контактів православної і протестантської світської еліти в її спільному протистоянні наступові Контрреформації. Водночас маємо чимало прикладів особистих взаємин між православними і католиками, католиками і протестантами.

¹⁹ Пізніша праця М. Дмитрієва засвідчує зміни у поглядах автора. У розділі з промовистим заголовком «Братства та єпископат Київської митрополії в кінці XVI століття: дві програми реформ у Православній Церкві» дослідник уже розглядає братський рух у контексті церковної реформи, потреба якої гостро постала в Україні. Відтак, «різні форми контролю церковного життя з боку парафіян у XV–XVI ст. були специфічно православною традицією», «братчики не усвідомлювали себе і не були “реформаторами”, “православними протестантами”, тому що за ними стояла особлива, імпліцитно властива православної традиції концепція відносин мирян і духовенства», «братства, при всій своїй радикальності, не були аналогом протестантських громад. Вони залишались специфічно православним феноменом, що вплисувався в канонічні рамки східнохристиянської традиції». Див.: Дмитриев М. Д. Между Римом и Царьградом. Генезис

Брестской церковной унии 1595–1596 гг. – Москва, 2003. – С. 94, 95, 101–102.

²⁰ До цього вдався і Ф. Дорофеев, який узагалі відкинув спроби пов'язати реформаційний (ототожнений ним з протестантизмом) і братський рухи. «Теорію протестантського характеру братств» автор заперечив їхньою конфесійною самоідентичністю: братства «дотримувались строгої православної основи і показали себе діяльними захисниками своєї церкви» (Дорофеев Ф. А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние. – Нижний Новгород, 2006. – С. 103–105).

²¹ Гасло *Ad Fontes* («До джерел») не підтримала Церква, вбачаючи у ньому небезпеку християнству. Джироламо Савонарола: «О, велике випробування для душ! Усолоджують вуха народу..., посилаються на філософів..., декламують вірші, а Євангеліє Христове залишають або згадують дуже зрідка... у Святому Письмі Господь дав нам справжню поезію мудрості, істинну красномовність правди». Цит. за: Виллари П. Джироламо Савонарола и его время: в 2 т. / Пер. Д. Бережкова; ред. А. Волинского. – Санкт-Петербург, 1913. – Т. 2. – С. 381.

²² Гуманізм класичного Ренесансу не просто руйнує християнський теоцентризм; він націлений на цілковиту духовну емансипацію особи: у ньому виявляємо «індивідуума, який творить за своїми власними законами», «стихийно зростаючи світську особистість», і «само людська особистість бере на себе божественні функції». Див.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – Москва, 1982. – С. 58, 59, 72, 75.

²³ Відтак, на думку С. Подокшина, «поряд з проблемою Північного Відродження слід з усією серйозністю розглянути проблему східноєвропейського Ренесансу, а в його рамках – проблему Ренесансу східнослов'янського» (Подокшин С. А. Философская мысль эпохи Возрождения. Типология, периодизация, проблема общего и особенного // Философская и общественная мысль Белоруссии и Литвы / Под ред. А. С. Майхровича, Р. М. Плечкайтиса. – Минск, 1987. – С. 178).

²⁴ Реформаційне значення мали, приміром, громади «Друзів Бога», що виникли XIV ст. у містах Північної Європи як опозиція до формалізму церковного життя. Братства прагнули відновити його демократизм, активізувати мирян у питанні віри та суспільній практиці, зокрема філантропії. Сповідуючи ідеї *Devotio moderna* («Відданість сучасному»), вони поєднували «істинне благочестя» мирян з католицьким вченням. До цього мирянського руху приєдналися деякі августинські монастирі і міські гуманістичні школи; головна з них – школа «Нового благочестя» у Девентері (Нідерланди), учнями якої були діячі Північного Ренесансу Ніколай Кузанський, Тома Кемпійський, Еразм Роттердамський.

²⁵ У XII–XIV ст. з Католицької Церкви виходить спільнота прихильників П'єтра Вальдо, пов'язана з вільним духом міської культури. Вальденси ініціювали радикальнішу реформу: повернення усієї Церкви до євангельського благочестя, прилучення мирян до релігійної проповіді та вивчення Біблії (спроби перекладу Нового Завіту розмовною мовою).

²⁶ Походить від римської назви кельтських племен галлів і середньовічної Галлії, що існувала на землях сучасних Голландії, Бельгії, Франції, Люксембургу, Швейцарії. Галліканізм – церковно-політична доктрина, що бере початок XIV ст. у конфлікті між папою Боніфацієм VIII і французьким королем Філіпом IV Красним. Обґрунтовує особливі традиції і привілеї Католицької Церкви Франції (виводячи їх з історії Галльської Церкви, заснованої св. Іринеем, першим єпископом Ліона, II ст.), відтак – її право на самоврядування і часткову незалежність від Римського престолу. Того ж часу група учених Паризького університету підготувала нову редакцію Біблії (Вульгати).

²⁷ Програма гуситської реформи, висунута поміркованою течією чашників, або утраквістів, що вимагала скасування земельних володінь і зверхності німецького духовенства у Чехії, нестяжательство, моральну відповідальність кліру та причащення мирян під хлібом і вином; була спочатку прийнята, а потім відкинута папською курією. Як наслідок, із гуситизму виокремились таборити, які проголосили ідеї, що їх у XVI ст. взяло на озброєння радикальне крило протестантської Реформації (анабаптисти, чеські брати).

²⁸ Князь Костянтин-Василь Острозький у листі до Іпатія Потія від 21 липня 1593 р. виклав свою візію загальноцерковного об'єднавчого собору, на якому пропонував прийняти, зокрема, такі постанови: дотримання непорушними обрядів Східної Церкви, участь у соборі православних патріархів, вправлення на ньому «нѣкоторыхъ рѣчей въ церквахъ нашихъ, а звлаша... вымысловъ людскихъ» [тобто, за оцінкою більшості істориків, язичницьких обрядів], закладання «школь і наукъ вольныхъ», позаяк серед духовенства «великое грубиянство умножилось». Див.: Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологическою комиссией. – Санкт-Петербург, 1851. – Т. 4: 1588–1632. – С. 63–66.

²⁹ У протестантизмі Біблія – єдине джерело божественної істини. Для євангельських течій, що вийшли з радикальної Реформації, церковне Передання (лат. – *Traditio*) позбавлене вищого авторитету; для лютеранства або державної Англійської Церкви (які прийняли ранні символи віри та рішення перших шести Вселенських соборів і шанують твори деяких отців Церкви) – визнане лише джерелом релігійного пізнання.

³⁰ Наріжним каменем протестантизму є вчення про виправдання однією вірою. За ним, прощення гріхів людини та її спасіння здійснюється не посередництвом Церкви чи власними зусиллями, а винятково благодаттю Господа внаслідок особистого увірування в Його страждання і смерть. Оскільки ж благодать – лише у Бога і тільки Він наділяє нею людину за Своїм вибором, спасительна функція Церкви, її таїнств і сакральна сутність священства цілком заперечені. Істинну Церкву репрезентує спільнота святих, які через віру вже отримали спасіння. Тому немає поділу на клір і мирян; останні також служать Господу будь-якою сферою свого життя.

³¹ У Німеччині з нею пов'язують становлення національних мови, освіти, мистецтва, історичної науки. Під гаслом Реформації відбулись національно-визвольні (у Нідерландах, скандинавських країнах) і національно-культурні процеси XVI–XVII ст. (у названих країнах, а також в Англії, Франції, Швейцарії, Голландії, Чехії, Угорщині, Польщі). Реформація пришвидшила формування національних церков, вплинула на розвиток політичної, правничої, наукової, філософської думки у Західній і Східній Європі.

³² Бедуэлл Г. История Церкви. – Москва, 1996. – С. 128–132.

³³ У ранньому християнстві поняття апостольської кафедри (її заснування першими учнями Ісуса Христа) покладено в основу пентархії (системи старшинства п'яти патріархів). Єпископський престол у Римі, походження якого Західна Церква пов'язує з апостолом Петром, що його Христос обрав на особливе служіння, претендує на першість у Вселенській Церкві. Як єдина на Заході апостольська кафедра, Римська Церква, фактично, утвердила свою владу над усією католицькою Європою. На православному Сході існувало чотири апостольські кафедри – у Константинополі, Александрії, Антіохії, Єрусалимі, які здійснювали євангелізацію сусідніх народів. Після того, як «Новий Рим» став, завдяки імператору Костянтину Великому, «царствующим градом», константинопольський єпископ отримав «перевагу честі» після римського (3-тє правило Другого Вселенського собору, 381 р.). Новий статус Константинополя,

однак, не позбавив інші православні кафедри незалежності (принцип автокефалії) і потенціалу до самовираження.

³⁴ У середині XVI ст. німецький реформатор Філіп Меланхтон і богослови з Тюбінгена в листах до константинопольського патріарха Єремії II (Траноса) запевняли, що лютеранство сповідує догмати, близькі Східній Церкві. Однак патріарх виявив у тексті «Аугсбурзького віросповідання» лише зовнішню (і то в кількох пунктах) подібність між православ'ям і протестантизмом, зазначивши натомість їх глибоку сутнісну відмінність.

³⁵ У другому вступному слові та у римованих віршах Герасима Смотрицького до Острозької Біблії її друк мотивовано якраз відповідно тим, хто «нерадїнемъ къ заповѣдемъ господа нашего ісуса христа супротивленіе пріємлюще, растерзають немилостивнѣ церковъ божию, и возмущаютъ нещадно стадо его... яки(х) хищни(х) волковъ бѣсовскихъ наважденіи еретическихъ полковъ» (Біблія сирѣ(ч) книги ветхаго и новаго завіта, поязьку словенску. – Острог, 1581. – Арк. 12 а, 16).

³⁶ Учитель Львівського Успенського братства Кирило Транквіліон Ставровецький опублікував узагальнений виклад православного вчення («Зерцало богословія», 1618), вихованець Львівської братської школи Захарія Копистенський – богословські трактати «Книга о вере» (1619-1621), «Книга о правдивом единстве православных христиан» (1623). Першу спробу катехитичного викладу православної віри у XVI ст. здійснив член Віленського братства Мелетій Смотрицький, який в кінці «Треноса» подав «Катехизис, то есть суммаріум или краткое собрание веры и церемоний Церкви Святой Восточной» (1610). Учитель Львівської, Берестейської, Віленської братських шкіл Лаврентій Зизаній уклав «Великий катехизис» (1626), спрямований, зокрема, проти католицьких і протестантських догматів. Загальноприйняте у Східній Церкві «Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» (1645) було підготовлене за редакцією київського митрополита Петра Могили, покровителя Львівської і Київської братських шкіл.

³⁷ Й лише у другій половині XVI–першій половині XVII ст. спостерігаємо духовно-богословське поживлення на християнському Сході, ініційоване александрійським патріархом Мелетієм Пігасом і константинопольським патріархом Кирилом I Лукарісом. Йдеться про відновлення патріаршої школи (яку у XVII ст. очолив філософ Феоділ Корідаллеос), написання богословських і полемічних праць, облаштування у Константинополі друкарні (печатник Никодим Метаксас видав твори Геннадія Схоларія, Максима Моргуніса, Мелетія Пігаса), підготовку новогрецького перекладу Нового Завіту, здійсненого Максимом Калліполитом. Обмежена в цьому за мусульманського поневолення патріарша столиця усіяло сприяла просвітницькій максимі українських братств. Див. про це: Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. – Санкт-Петербург, 1904; Runciman S. The Great Church in Captivity. – Cambridge, 1988.

³⁸ «... якщо когось розумного мирянина приватно запитують про якийсь догматичний предмет або іншу душекорисну справу, він не піддаватиметься покаранню, якщо відповідь на свій розсуд... не має бути заборони відповідати і навчати того, хто запитує» (Правила св. Поместных Соборов с толкованиями. – Москва, 2000. – С. 87, 105).

³⁹ З листа Юрія Рогатинця Віленському братству: «А што пишешъ, ижъ Ипатій пописалъ... споминаючи бытность нашу у Вильни, якобы зъ Лютрами не переставаячи... ино въ в томъ ся каждый омыляетъ, бо не держимо мы дружбы зъ еретиками и зъ отщепенцы всякими, которые отступили отъ Христовы восточные церкви и прилучилися до своихъ злочачальниковъ,

почавши отъ Арія ажъ и до Формоса папы Римского, и всѣхъ наслѣдниковъ ихъ отлучаемся» (Акты. – С. 201).

⁴⁰ Наприклад, відомі факти звернення Стефана Зизанія («Казане святого Кирила патріарха Єрусалимського о антихристі»), Івана Вишенського («Извещение краткое о латинских престелях»), Василя Суразького («Книжица о единой истинной православной вере») до образу папи-антихриста, що його втворювали середньовічні ересі та актуалізували Ян Гус, Мігель Сервет, Марцін Кровицький. Голландський кальвініст Зібранд Любберт, на якого посилались українські братчики, у своєму трактаті розбивав, насамперед, докази католицьких теологів, заперечувані православними і протестантами, про заснування апостолом Петром Римської Церкви, відтак – її претензії на першість у християнському світі. Див.: Sibrandi Lubbert. De Papa Romano libri decem, Scholastice et Theologicæ collati cum disputationibus Roberti Bellarmini ad Illustres Ordines. – Franekeræ, 1594.

⁴¹ Кулиш П. А. Религиозное, социальное и национальное движение в эпоху Иова Борецкого // Кулиш П. А. История воссоединения Руси: в 3 т. – Москва, 1877. – Т. 3. – С. 106–107.

⁴² Послание Святого Игнатия к Смирнякам // Памятники древнехристианской письменности. – Москва, 2005. – С. 174.

⁴³ Гостре викриття братствами незадовільного морального та освітнього стану священства було доволі подібне до палкої критики своєї ієрархії іншими православними, а також і католицькими полемістами. Останні іноді навіть перевершували протестантів у змалюванні низького морального стану Католицької Церкви, тавруючи симонію, непотизм (надання церковних посад родичам, фаворитизм), плюралізм (одночасне зайняття кількох епархій), абсентеїзм (заочне керування епархіями, натомість отримання з них прибутку), конкубінат (утримання наложниць).

⁴⁴ «Були епохи, коли активність мирян ніяк не виражалася, за ними слідували епохи її “відродження”... Весь народ Божий покликаний до служіння царственного священства, тому кожен, вступаючи до Церкви, є поставленим на це служіння» (Афанасьев Н. Служение мирян в Церкви. – Париж, 1955. – С. 92, 94).

⁴⁵ Католицька Церква керувалась ідеєю верховенства папської влади над світською, а обрання папи зробила прерогативою вищого кліру. Православ'я виходило з концепції симфонії – співпраці світської і духовної влад. У середні віки у православному світі саме імператор (великий князь, цар) скликав собори, затверджував кандидатів на патріарший (митрополічий) престол (в особливих випадках призначав їх або, як у випадку з галицько-волинським князем Данилом Романовичем і угровським єпископом Йоасафом, – позбавляв кафедри), часто втручаючись у внутрішні справи Церкви. Протестантське гасло розділення світської і церковної влад (що на практиці означало вищість світської влади), яке суперечило всевладдю папства, було неприйнятне католицькій еклезіології; для православ'я ж воно не мало антицерковного пафосу.

⁴⁶ Статус ставропігії (що виводив братство з-під юрисдикції місцевого єпископа) у Київській митрополії отримали Львівське Успенське, Віленське Святодухівське, Луцьке Хрестовоздвиженське, Київське Богоявленське православні братства. Однак на мирянській супрематії найбільше наполягали львівські братчики, збудені тривалою боротьбою з єпископом Гедеоном Балабаном. (І саме Львівське братство навів як приклад цієї мирянської ініціативи М. Грушевський.) Інші факти, що показують брутальне невідкорення братчиків вищої ієрархії, стосуються владик, які перейшли в унію.

⁴⁷ Грамота Патріарха Ієремії, вновь утверждающая и излагающая правила Львовскаго братства // Памятники, изданные временной комиссией для разбора древних актов, высочайше

учрежденной при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернатор. – Киев, 1852. – Т. 3. – С. 44.

⁴⁸ Так, у грамоті від 1 січня 1586 р., якою затверджувався устав Львівського братства, антиохійський патріарх Йоаким V давав дозвіл «сему церковному братству» всіх за «всякое безчине отлучати отъ Церкви... чрезъ своего священника; то протопопы и епископъ не должны благословлять его до тѣхъ поръ, пока онъ не покорится братству». Однак «если и Епископъ пойдетъ противъ закона истины и будетъ управлять церковию не по правиламъ святыхъ Апостоловъ и святыхъ Отцевъ..., то таковому Епископу да противятся всѣ, какъ врагу истины» (Грамота Йоакима, Патріарха Антиохійскаго, на основаніе церковнаго братства Львовскаго. 1586 г. // Памятники. – С. 5, 4, 14, 15, 15–16). Патріарх Єремія II у своїй грамоті також дозволяв Львівському братству самому обирати священників, підкреслюючи, однак, прерогативу архієрея висвячувати і відлучати від Церкви. Але якщо «кто изъ братій не будетъ жить в единомыслии съ братствомъ... такого да отлучать братія отъ общаго братства... потомъ и Епископъ да отлучитъ таковаго отъ церкви... до времени его исправленія» (Грамота Патріарха Іереміи. – С.41-42).

⁴⁹ Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis. – Leopoldis, 1895. – Т. 1. – № 82.

⁵⁰ Що були дуже важливими в умовах їхнього порушення з боку не лише рядових священників, а також єпископату, що навернувся в унію. Ревне слідування канонам засвідчили чле-

ни Віленського братства. На пропозицію протестантів укласти союз із православними, яку на православно-протестантському соборі у Вільні 1599 р. підтримали князь Костянтин Острозький і деякі українські магнати, братські делегати закликали нововірців визнати владу східних патріархів. «А кгда бы то Богъ здарити рачиль, жебы ихъ милость воспользъ нами одного патріаршего благословенства и его владзы въ духовныхъ справахъ заживали, не могло бы быть лѣпѣй, абы-сьмы заодно, яко дѣшти одного отца, въ духу единой зверхности и владзы будучи... и пана Бога едиными усты и единымъ сердцемъ прославляли...» (Акты. – С. 194).

⁵¹ Не випадково М. Грушевський не вважав супрематію Львівського братства протестантизмом, а лише відповідним прикладом до дії: «Супрематія брацтв над єрархією, проголошена в боротьбі з львівським владикою, як не піддана, то в кождім разі – без сумніву підперта була євангелицькими взірцями» (Грушевський М. З історії. – С. 79).

⁵² Зокрема, на соборі у Володимирі (Києві?) 1273 р., скликаному київським митрополитом Кирилом II (вихідцем із Галицько-Волинської Русі), прийнято низку рішень проти язичницьких звичаїв, поширених у руських парафіях. Див.: Правило Кирилла митрополита руського // Русские достопамятности. – Москва, 1815. – Ч. 1. – С. 104–124; Памятники древнерусского канонического права // Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург, 1880. – Т. 6. – С. 84–102.

Іван Паславський

РЕФОРМАЦІЯ І ПЕРШЕ УКРАЇНСЬКЕ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЕ ВІДРОДЖЕННЯ

Перш ніж приступимо ближче до висвітлення зв'язку першого українського національно-культурного відродження з європейською Реформацією, з'ясуємо коротко наше бачення деяких питань загально-методологічного та конкретно-історичного характеру. Зокрема, докладніше розглянемо співвідношення Реформації і протестантизму, глибше торкнемося специфіки та типології культурних процесів, що їх переживала Україна в останній третині XVI ст.

Почнімо з констатації того факту, що під впливом європейської позитивістської науки XIX–початку XX ст. в нашій історичній літературі поняття Реформація і протестантизм дуже часто ототожнюються і виступають практично синонімами¹. Тим часом Реформація і протестантизм – поняття хоча й споріднені, але не тотожні. Реформація є поняття ширше, ніж протестантизм, бо охоплює, крім релігійних, нові суспільні й культурні явища, які зародилися ще в добу Ренесансу і свій поглиблений розвиток знайшли у XVI ст. Натомість протестантизм, як явище суто церковне, є лише одним з продуктів Реформації і відноситься до неї так, як часткове до загального. Реформація – це, перш за все, продукт зростання національної свідомості європейських народів, прояв їхньої волі до самостійного національно-державного життя, а в духовній сфері – християнізація ренесансного (антично-поганського) гуманізму, утвердження релігійного індивідуалізму. Звідси – такі суто реформаційні прояви національно-культурного життя, як широке залучення національної мови до процесу творення духовних вартостей, поява національних церков, зародження і формування національних ідеологій окремих європейських народів. Епоха Реформації – це ще й велика реформа освіти на ренесансно-гуманістичних принципах (*studia humanitatis*). У цьому смислі Реформація була прямим продовженням Відродження, його логічним, природним продуктом. Символами Реформації в її ширшому, загальнокультурному значенні є не тільки і не стільки Лютер і Кальвін, як Томас Мор і Еразм Роттердамський.

Сказаним ми, зрозуміло, аж ніяк не принижуюмо ролі Лютера і Кальвіна в історії духовного розвою Європи XVI століття. Ми лише хочемо сказати, що Лютер і Кальвін були не родоначальниками Реформації, а її породженням, причому породженням вельми специфічним. Лютер і Кальвін були, перш за все, реформаторами Церкви, але реформаторами не реформаційного (еволюційного), а революційного типу. Задумана як реформа внутріцерковного життя на національно-регіональних засадах, тобто приведення організаційних структур Церкви відповідно до вимог часу, лютерансько-кальвіністська реформа, однак, пішла далі й радикально втрутилася у саму суть християнського віровчення: дозволила кожному суб'єктивно тлумачити тексти Святого Письма, а авторитет Святого Передання взагалі поставила під сумнів. Крім того, замінюючи «авторитет папства авторитетом Біблії, протестанти реанімували не тільки Новий Завіт, але також і Старий Завіт. І в боротьбі між двома відродженими силами за панування над протестантською душею переіміг дух іудаїзму»². І, власне, тут, на наш погляд, починається той трагічний зворот у західній культурі, який у XX столітті завів її на бездуховні манівці. Поки реформатори намагалися реформувати в Церкві людське, доти вони діяли в її інтересах, коли ж вони замахнулися на Боже, то нанесли Церкві непоправного удару.

Загалом кажучи, Реформація містила в собі не тільки релігійно-церковний, але й загальнокультурний потенціал. Саме до такого розуміння суті Реформації був близький М. Грушевський, коли назвав її «преславним культурним і релігійним європейським рухом XVI віку»³.

А тепер спробуємо з'ясувати, якою мірою цей «преславний культурний і релігійний європейський рух» зачепив українське суспільство XVI століття. І тут насамперед належить зупинитися на можливому зв'язку з реформаційними впливами тих радикальних зрушень, які відбувалися в духовному житті України кінця XVI–початку XVII ст.

Культурний вибух, який пережила Україна в останній чверті XVI ст. і який визначив духовний зміст української культури XVII ст., мав переломне значення в історичній долі українського народу. Це був справді унікальний період в історії соціального, політичного і духовного розвитку українського суспільства. Він характеризувався небаченим досі розквітом культури, мистецтва, літератури, активізацією церковно-релігійного життя. Ось основні дати і віхи цього воістину духовного злету:

- 1574 рік. Початок масового книгодрукування на українських землях;
- 1577 рік. Заснування Острозької академії;
- 1581 рік. Вихід у світ першої друкованої Біблії церковнослов'янською мовою;
- 1586 рік. Реорганізація Львівського братства і створення при ньому школи вищого типу;
- 1596 рік. Берестейська церковна унія;
- 1615 рік. Організація Київського братства і початок діяльності культурно-освітнього гуртка при Києво-Печерській лаврі;
- 1617 рік. Реформа василіянських монастирів і покладення на них культурно-освітньої місії;
- 1632 рік. Заснування Києво-Могилянського колегіуму й початок могилянської епохи.

Відзначаючи культурний прогрес України кінця XVI–першої половини XVII ст., М. Грушевський назвав цей період «першим національним відродженням нашим»,⁴ а Д. Чижевський зарахував його до «блискучих, великих епох» в історії України⁵. Високу оцінку культурним процесам в Україні того часу дають і зарубіжні дослідники. Наприклад, відомий російський вчений І. М. Голєніщев-Кутузов писав: «Якщо пильніше глянути на розвиток Західної Русі в кінці XVI–на початку XVII ст., дивує справді революційний стрибок (після тривалої еволюції) в царині культури»⁶.

І тут виникає питання: що дало поштовх цьому «революційному стрибкові» української культури, які внутрішні й зовнішні чинники спричинилися до її суттєвого прогресу? Інакше кажучи, які були причини нашого першого культурно-національного відродження?

Як нам здається, основною, визначальною причиною культурно-національного пробудження українського народу в кінці XVI–першій половині XVII ст. були, передусім, суспільно-політичні процеси внутрішнього порядку. І тут, насамперед, слід назвати Люблінську політичну унію 1569 року, за якою майже всі українські землі були об'єднані в єдиному державному організмі польської Речі Посполитої. Нагадаємо, що ця унія закріпила державно-політичний союз між Польщею і Великим

князівством Литовським, в результаті чого українські землі – Київщина, Берестейщина, Волинь і Підляшшя, які до того належали Литві, перейшли до складу Польської Корони, котрій досі належали Галичина і західне Поділля.

Значимо, що наслідки цієї політичної унії в українській історичній науці оцінюються, на жаль, вкрай однобічно – здебільшого негативно. Наша класична історіографія, особливо народницька, не говорячи вже про радянську, вбачала в акті Люблінської унії ледь не національну катастрофу. Абсолютизуючи народ, який ототожнювався виключно з соціальними низами, наші історики-народолюбці бачили в ній лише соціально-класові наслідки: експансію польських феодалів, посилення експлуатації «широких народних мас» тощо. Національні ж аспекти цієї унії залишалися, як правило, поза їх увагою.

Тим часом Люблінська унія 1569 року, незважаючи на посилення польської експансії, була тим основним фактором, який розбудив духовні сили України, прискорив формування національної та релігійної свідомості українського народу, став каталізатором нашого першого культурно-національного пробудження. «Люблінська унія, – писав І. Крип'якевич, – при всіх негативних наслідках дала принаймні одну користь, що всі українські землі були злучені в одну цілість, що скасовано кордони, які відділяли Західну Україну від Східної. Тепер уся українська територія опинилася під тою самою владою, в тих самих обставинах. Вирівнювалися провінційні різниці, різні землі передавали одна одній свої здобутки, могла витворитися спільна організація і спільна національна політика. Галичина і Холмщина, що мали вже за собою два століття боротьби з Польщею, ставали до спільної акції з Волинню і Наддніпрящиною, в яких збереглися ще залишки і традиції державного життя з литовських часів»⁷.

Отже, Люблінська унія започаткувала один із тих не багатьох історичних періодів, коли весь український народ був об'єднаний в єдиному державному організмі. Часові рамки цього періоду можна окреслити більш конкретно: від Люблінського акту 1569 року, за яким майже всі українські землі об'єднувалися в єдине політичне тіло, до Зборівської угоди 1649 року, яка, з одного боку, відновлювала український суверенітет над значною територією України (головно над тією, яка дісталася Польщі від Литви за Люблінською унією), а з другого – знову поділила українські землі на «східні» (згодом московські) і «західні» (польські). Однак, незважаючи на короткотривалість післялюблінського періоду, його значення в історії України важко переоцінити.

Вперше з часів Галицько-Волинської держави основні українські землі – Київщина, Поділля, Волинь і Галичина знову об'єдналися в єдиному державному організмі і творили економічну, політичну та культурну цілість. І хоч цей державний організм не був власного витвору, все ж зібрання в одне ціле майже всіх українських земель мало величезне культурно-історичне значення. Воно прискорило інтеграційні процеси всередині української нації, істотно зміцнило її фізичний та духовний потенціал. Вісімдесят років спільного життя й боротьби східних і західних українців підготували соціальний та національний вибух 1648–1654 рр., який радикально змінив політичну мапу Європи.

Позитивні наслідки цього першого возз'єднання українських земель в післякняжу добу стали відчуватися дуже скоро, і то в усіх галузях суспільного життя, особливо в царині культури. Вважаємо, що саме воно було основною причиною того духовного піднесення, яке пережила Україна на зламі XVI–XVII ст. і яке цілком заслужено дістало назву першого українського культурно-національного відродження. При цьому головну роль зіграло поєднання багатих матеріальних ресурсів східноукраїнських земель і Волині (там елітарна верства ще не була зденаціоналізована, як це було в Галичині) та інтелектуального потенціалу Галичини, яка вже від двох століть нагромадила значний досвід культурних контактів із Західною Європою (про це красномовно свідчить діяльність перших українських гуманістів галицького походження – Юрія Дрогобича, Павла Русина, Станіслава Оріховського та ін.; з Галичиною пов'язані також і початки східнослов'янського та українського книгодрукування 1491 та 1574 рр.). Ці наші спостереження підтверджуються такими загальновідомими історичними фактами, як створення знаменитої Острозької академії на кошти одного з найбагатших феодалів Волині – князя Костянтина Острозького, і виникнення культурно-освітнього осередку при Києво-Печерській лаврі, яка також володіла значними матеріальними ресурсами. Відомо, що князь К. Острозький, фінансуючи діяльність академії (школа, друкарня, літературно-науковий гурток), запросив до Острога культурно-освітніх діячів головню з Галичини. Саме зі Львова перемандрувала в Остріг знаменита друкарня Івана Федоровича. Аналогічну ситуацію спостерігаємо й у випадку з Києво-Печерською лаврою. Організаторами її культурно-освітньої діяльності були вихідці саме з Галичини – Єлисей Плетенецький, Павло і Стефан Беринди, Гаврило Дорофеевич, Захарія Копистенський, Тарасій Земка, Лаврентій Зизаній та інші. І тут основою лаврського книгодрукування

стала Стратинська друкарня львівського єпископа Гедеона Болобана. Саме ці факти дали підставу М. Грушевському якось зауважити, що це було «перше нашествіє галичан на Київ»⁸.

Отже, перше українське культурно-національне відродження стало можливим завдяки першому возз'єднанню українських земель, яке відбулося завдяки Люблінській унії 1569 року. І це, як вже наголошувалося, було основною внутрішньою причиною того могутнього культурного піднесення, яке пережила Україна на зламі XVI–XVII ст.

Але були і зовнішні причини цього воістину духовного злету. Щоб їх з'ясувати, насамперед необхідно визначити загальні й специфічні особливості цього історичного явища, тобто дослідити його типологію. Інакше кажучи, необхідно дати відповідь на таке питання: який напрям мав цей культурний злет – залишався типово середньовічним чи, може, вже мав на собі духовну печать XVI століття?

Наша історична наука значною мірою вже дала відповідь на це питання. Так, М. Грушевський, характеризуючи суть «першого національного відродження нашого», писав, що воно «сильно, хоч і ненадовго заблисло блиском і політичної мислі, і національного усвідомлення, і розвоєм артистичної творчості, приготувавши ту цікаву своєрідну культуру, яка розвинулася особливо там, де на ґрунті народнім витворилися певні інтелігентські чи напівінтелігентські верстви, і, сполучивши у своїм обиході народні елементи життя з певними вимогами вищої культури, дали і в сфері артистичної творчості цікаві взірці сеї сполуки старої традиції з новими впливами»⁹. В подібному методологічному ключі оцінював досягнення суспільного й культурного прогресу кінця XVI–першої половини XVII ст. І. Франко. В одній зі своїх історико-літературних розвідок він наголошував: «Се й була доба, в котрій розпочався було здоровий розвій духовий і літературний на більш або менш ясно відчутній національній, южно-руській основі. В тіснім сполученні з Польщею, запозичаючись головню в неї культурним добром, але в значній часті черпаючи його й прямо з Західної Європи, розвиваються в тім часі южно-руські школи, міщанські просвітньо-релігійні організації (братства), друкарні, росте література, відповідна до потреб часу»¹⁰.

Як бачимо, обидва наші вчені відзначають головню два суттєві аспекти культурного піднесення кінця XVI–першої половини XVII століть: національну основу і зовнішні впливи. Істотним є те, що М. Грушевський називає ці впливи «новими», а І. Франко кваліфікує їх такими, що відповідали «потребам часу». Інакше кажучи, І. Франко та М. Гру-

шевський ставлять українську культуру кінця XVI–першої половини XVII ст. в загальноєвропейський культурний контекст і пов'язують її з духовною квінтесенцією XVI ст. – Реформацією.

І тут ми впритул підійшли до проблеми реформаційних впливів на українське духовне життя кінця XVI–XVII ст. Відразу зазначимо, що роль і значення цих впливів оцінюються в українській науці не однозначно. Розгляньмо цю проблему ширше.

Іван Франко в одній із своїх наукових розвідок, відзначаючи вплив Реформації на Україну, говорить про «дві хвилі» цього «могучого руху»: протестантизм і католицьку реакцію на нього. «З Півночі через Литву і Білу Русь, – пише він, – доходило до нас протестантство безпосередньо, проявляючись такими працями, як переклад Біблії Скорини, «Катехізіс» Будного та інше. Прямо з Заходу доходив ще давніше гуситизм, продерлось пізніше соцініанство...»¹¹. Ще виразніше про залежність першого нашого культурно-національного відродження від реформаційних впливів говорить М. Грушевський. На його думку, «підвищення громадської ініціативи і національної свідомості», що було найбільш характерною прикметою того часу, відбулося саме під впливом реформаційної ідеології¹². Ще більше, М. Грушевський вважав, що «весь національний рух XVII в. йшов сим імпетом Реформації, підготовленим сектантськими рухами попередніх століть і трансформованим львівським міщанством у другій половині XVI віку»¹³.

Висловлювання І. Франка та М. Грушевського про значний вплив Реформації на українське духовне життя кінця XVI – першої половини XVII ст. значною мірою виражали загальну думку на цю проблему української історіографії XIX – початку XX ст. Серед її чільних представників панувало переконання про значне поширення реформаційних течій на Україні та про їх відчутний вплив на українську духовність доби першого культурно-національного відродження. Твердження про великі успіхи реформаційної пропаганди в Україні можна легко знайти в працях українських істориків, зокрема М. Костомарова, П. Куліша, М. Драгоманова, О. Левицького, І. Малишевського, а також в дослідженнях з історії літератури М. Максимовича, П. Житецького та ін.¹⁴

Визнаючи за Реформацією значний вплив на розвиток української духовності кінця XVI – першої половини XVII ст., наші вчені, однак, не займалися спеціально проблемою Реформації в усіх її суспільних і культурних проявах. Розглядаючи її лише принагідно, в зв'язку із дослідженням української духовності цього періоду, науковці, здебільшого, не

вникали в усі тонкощі різниці між протестантизмом і Реформацією, та, складаючи данину часові, дуже часто ототожнювали ці поняття. Певним винятком може бути хіба що М. Драгоманов, який, вивчаючи європейську Реформацію більш ґрунтовно, дійшов висновку про її двоякий потенціал: загальнокультурний і конфесійний. Це дало йому підставу ввести для означення реформаційних явищ загальнокультурного характеру спеціальний термін – «реформаторський», який він розуміє ширше, ніж поняття «реформаційний». Останнє, на його думку, має вузько конфесійний зміст – лютеранство, кальвінізм, антитринітаризм тощо¹⁵. Але й М. Драгоманов, як бачимо, хоч і визнає за Реформацією певне загальнокультурне значення, все ж термінологічно ототожнює її з протестантськими течіями¹⁶.

Таке безоглядне ототожнення реформаційного руху з протестантизмом значною мірою визначило ставлення різних вчених до ролі Реформації в духовному житті українського суспільства кінця XVI–XVII ст. Ті вчені, зокрема М. Костомаров, П. Житецький, О. Левицький та інші, які розглядали протестантизм як явище, вороже православному християнству, переносили свої антипатії до нього на реформаційні впливи взагалі й оцінювали їх вкрай негативно. Ті ж учені, які воліли бачити в протестантизмі прогресивне начало, роль Реформації в Україні оцінювали позитивно. До цих останніх належали М. Драгоманов і М. Грушевський. Виходячи з модної тоді в Європі методологічної засади, що в європейських релігійних рухах XVI ст. протестантизм відіграв передову, прогресивну роль, а всі інші релігійні і політичні сили, які протистояли йому, були назадницькі та реакційні, М. Драгоманов і М. Грушевський вбачали в реформаційних впливах чи не єдине позитивне начало в українському культурно-національному відродженні кінця XVI першої половини XVII ст. Більше того, М. Грушевський цілковито пов'язував прогрес українського культурно-національного руху кінця XVI–першої половини XVII ст. з розмахом й успіхами реформаційних впливів, а пізніший занепад цього відродження – з їх вигасанням. «Скажу натомість загально, – пише М. Грушевський, – що енергія, інтенсивність, сміливість українського національного руху [...] виявились не без зв'язку з реформаційним рухом, і так само потім підупадали [...] не без зв'язку з занепадом реформаційного табору! Український корабель плив повними вітрилами під вітром Реформації, і спустив вітрила, коли сей вітер опав і не стало ні сих сміливих союзників, ні їх бадьорих прикладів»¹⁷. А далі ще виразніше: «Плилося під вітром Реформації – до національного відродження»¹⁸.

Отже ж, яке відношення до першого українського культурно-національного відродження мала Реформація насправді?

На наш погляд, висновки українських вчених про відчутні реформаційні впливи на українське духовне життя кінця XVI–першої половини XVII ст. є науково оправдані. Реформація в Україні дійсно знаходила свій прояв. Та інакше, зрештою, і не могло бути. Україна, як складова частина європейської культурної спільноти, просто природно не могла уникнути тих суспільних процесів, які відбувалися тоді в Європі. І справа тут не в самих тільки впливах. Дмитро Чижевський, застосовуючи загальноєвропейську схему культурного розвитку до українського минулого, цілком справедливо писав, що «український культурний розвиток мусимо визнати складовим елементом загальноєвропейського, українську культуру – елементом європейської цілоти; коли український культурний розвиток проходив ті самі стадії, що й європейський взагалі, то не тому, що на Україну приходили ззовні «впливи», на Україні діють «чинники» і «фактори» чужого походження, а тому, що Україна, яко частина європейської культурної цілоти переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість, до якої вона належить»¹⁹.

Справді, в культурному житті України кінця XVI–першої половини XVII ст. виразно виступають явища, які своєю суттю і формальними ознаками типологічно близькі до реформаційних. Тут попри такий промовистий факт, як поява густої мережі різних протестантських сект і течій,²⁰ виразно простежуються й інші типово реформаційні явища: зростання ролі громад у церковному житті (братства) і поява інституту церковних проповідників, загострення інтересу до живої народно-розмовної мови (переклади Св. Письма) і поява дисидентської літератури з раціоналістичною критикою церковних догматів, розквіт містицизму і посилення аскетичних настроїв у суспільстві²¹. Знаменно, що всі ці явища і факти відбувалися на тлі активного формування національної свідомості українського народу, яка на зламі XVI–XVII ст. піднялася на якісно новий рівень²².

Однак, говорячи про зовнішні впливи європейської Реформації, не слід забувати, що цілий ряд явищ і фактів культурного життя України XVI–початку XVII ст., які за своєю типологією близькі до реформаційних, мали власне національне коріння. Вже М. Драгоманов звернув увагу на те, що вихід у Празі «Біблії руської» Франциска Скорини і виступ М. Лютера з реформаційно-протестантськими тезами у Віттенберзі датовані одним і тим же 1517 роком²³.

З цього виразно видно, що таке характерне для епохи Реформації явище, як переклади текстів Святого Письма національними мовами, зародилося на українсько-білоруських землях, незалежно від протестантської Реформації. Так само й реформаційна діяльність церковних братств в період їх найвищого розквіту в кінці XVI–на початку XVII ст. ґрунтувалася на суто вітчизняній церковній традиції і мала чисто українську національну специфіку²⁴.

Власне, саме національний аспект повинен, на наш погляд, бути основним критерієм при оцінці ролі церковно-релігійного фактора в культурно-національному відродженні кінця XVI–початку XVII ст. Поширення і вплив протестантизму, Берестейська унія 1596 року, православна реакція 1620 року – всі ці події і явища мають розглядатися, перш за все, з національної точки зору; тобто наука, попри все інше, має відповісти на питання: якою мірою наслідки цих подій відповідали національним інтересам українського народу і служили його духовному прогресу?

Якщо з тієї точки зору розглядати значення реформаційних впливів для розвитку культурно-національного життя українського народу в кінці XVI–на початку XVII ст., то вони виявляються далеко не однозначними. Візьмімо, наприклад, роль протестантських течій. Історичні факти дозволяють зробити незаперечний висновок: практично кожний, хто ставав лютеранином, кальвіністом чи антитринітарієм, переставав бути «руської нації» і ополчався. Це переконливо підтверджує статистика конфесійної приналежності senatorів українського походження. Так, у 1572 р. з двадцяти чотирьох senatorів-українців було шість православних, сімнадцять (!) протестантів і лише один католик, а вже у 1606 р. з двадцяти дев'яти senatorів українського походження був тільки один православний, сім протестантів і аж двадцять один (!) католик²⁵.

Українські пани-протестанти Чапличі-Шпановські, Гойські, Сенюти, Немиричі так само успішно полонізувалися, як і їх єдинокровні брати – католики: Вишневецькі, Сапіги, Острозькі, Ходкевичі та інші. Такі щасливі винятки, як Іпатій Потій і Юрій Немирич, загальної закономірності не міняли²⁶. У специфічних умовах України кінця XVI–початку XVII ст. реформаційно-протестантський шлях вів туди ж, куди й латино-католицький, а пізніше і московсько-православний: до втрати національної ідентичності.

Отже, узагальнюючи сказане, доходимо висновку про двоякий вплив Реформації на Україну: загальнокультурний і конфесійний. Але якщо в загальнокультурному вимірі Реформація справила

позитивний вплив на пробудження і розвиток першого українського культурно-національного відродження, то конфесійно, у формі протестантизму (лютеранства, кальвінізму, соцініанства тощо) вона діяла на шкоду нашим національним інтересам. І, власне, тому більшість української церковної ієрархії (на відміну від князя Острозького) не спокусилася протестантським нововірством і розпочала реформу Церкви шляхом унії з Римом²⁷.

¹ Класичний приклад зведення реформації до протестантизму знаходимо в Д. Чижевського (Див.: Чижевський Д. Історія української літератури. – Нью-Йорк, 1956. – С. 222–223). Оточення Реформації з протестантизмом виразно проступає і в М. Грушевського (Див.: Паславський І. Реформація та її впливи на українське духовне життя в історіософії Михайла Грушевського // Михайло Грушевський. Збірник наукових праць і матеріалів Міжнародної ювілейної конференції, присвяченої 125-й річниці з дня народження М. Грушевського. – Львів, 1994. – С. 162–175). Зведення реформації виключно до протестантизму було властиве також марксистській історіографії радянських часів. Ось що пише, наприклад, один з чільних марксистських медієвістів О. Горфункель: «Под реформацией (я понимаю) не всякое оппозиционное католицизму религиозное движение, а преимущественно лютеранство и кальвинизм, сформировавшиеся в самостоятельные реформационные церкви» (Горфункель А. Х. Гуманизм – реформация – контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформации. – Ленинград, 1981. – С. 8).

² Тойнби А. Дж. Постыжение истории. Сборник. – Москва, 1991. – С. 615.

³ Див.: Грушевський М. Історія України-Руси. – Київ–Львів, 1907. – Т. 6. – С. 240; Його ж: Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці. – Київ–Львів, 1912. – С. 46.

⁴ Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці. – С. 3.

⁵ Чижевський Д. Історія української літератури... – С. 209.

⁶ Голенищев-Кутузов И. Н. Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия). – Москва, 1963. – С. 51–52.

⁷ Крип'якевич І. П. Історія України. – Львів, 1990. – С. 131.

⁸ Див.: Грушевський М. Історія України-Руси. – Київ–Львів, 1909. – Т. 7. – С. 411.

⁹ Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці. – С. 3.

¹⁰ Франко І. Літературне відродження Полудневої Русі і Ян Коллар // Збір. тв. у 50 т. – Київ, 1981. – Т. 29. – С. 40; Аналогічну оцінку зазначеній епосі дав І. Франко в «Нарисі історії українсько-руської літератури до 1890 р.». Див.: Франко І. Збір. тв. у 50 т. – Київ, 1984. – Т. 41. – С. 229.

¹¹ Франко І. Наші коляди // Збір. тв. у 50 т. – Київ, 1980. – Т. 28. – С. 11.

¹² Див.: Грушевський М. Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. 6. – С. 9. [Київська б-ка давнього укр. письменства. – Студії. – Т. I].

¹³ Там само. – С. 10–11.

¹⁴ Див.: Паславський І. Реформація та її впливи на українське духовне життя в історіософії М. Грушевського. – С. 162–164.

¹⁵ К. В. (Драгоманов). По поводу юбилея первого русского печатника Ивана Федорова // Вестник Европы, 1884. – Т. 2. – Кн. 3 (март). – С. 415.

¹⁶ В іншій своїй праці М. Драгоманов, говорячи про реформаційний характер діяльності братств, зводить її до «питомого протестантизму». // Див.: Драгоманов М. П. Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Вибране. – Київ, 1991. – С. 484.

¹⁷ Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – Київ, 1992. – С. 80.

¹⁸ Там само. – С. 81.

¹⁹ Чижевський Д. Культурно-історичні епохи. – Авгсбург–Монреаль: Накл. Т-ва прихильників УВАН (Slavistica) – 1978. – № 78. – С. 5.

²⁰ Реєстр численних протестантських громад: Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні... – С. 64–67.

²¹ Див.: Історія філософії на Україні: В 3 т. – Київ, 1987. – Т. 1. – С. 182–265; Філософія Відродження на Україні. – Київ, 1990. – С. 64–154; Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI–початок XVII ст.). – Київ, 1990. – С. 64–299.

²² Див.: Крип'якевич І. П. До питання про національну самосвідомість українського народу в кінці XVI–на початку XVII століття // Український історичний журнал. – 1966. – № 2. – С. 82–84; Дашкевич Я. Національна самосвідомість українців на зламі XVI–XVII століть // Сучасність. – 1992. – № 3. – С. 65–74; Сисин Ф. Поняття нації в українській історіографії 1620–1690 рр. // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Київ, 1992. – С. 49–79; Chynczewska-Hennel T. Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI – do połowy XVII w. – Warszawa. – 1985.

²³ К. В. (Драгоманов). По поводу юбилея первого русского печатника Ивана Федорова. – С. 415.

²⁴ Див.: Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. – Київ, 1966.

²⁵ Див.: Jobert A. De Luter a Mohila. La Pologne dans la crise de la chretiente 1517–1648. – Paris. – 1974. – P. 322.

²⁶ Перший з них із кальвініста повернувся до віри предків, а другий, залишаючись протестантом, зберіг до кінця свій український патріотизм.

²⁷ Ширше про характер зв'язку Берестейської унії 1596 р. з реформаційними впливами див.: Паславський І. Релігійні і культурні процеси XVI століття і Берестейська унія // Київська Церква: Альманах християнської думки. – Київ; Львів. – 1999. – № 6. – С. 51–57. Див. також: Паславський І. Гисихія і Раціо. Філософський світ середніх віків і ранньомодерного часу. – Львів, 2015. – С. 389–415.

Валентин М. Вандишев

*Львівський музей історії релігії сумує
у зв'язку з передчасною смертю колеги*

ЄВРОПЕЙСЬКА ДУХОВНІСТЬ І НАУКА ДОБИ РЕФОРМАЦІЇ

Розвиток європейської духовності і науки в XV–XVI ст. був тісно пов'язаний з розвитком освіти. Оскільки ж українська молодь прагнула знань, то здобути їх вона могла в провідних університетських містах Польщі, Німеччини, Італії чи Франції. Звідси і той вагомий внесок українських мислителів і вчених у європейську науку і культуру, який є загальноновизнаним. Мета ж нашої розвідки – показати деякі аспекти цього взаємозв'язку і особливості розвитку української духовної культури і освіти в європейському контексті зазначеного часу.

Аргументованою і усталеною є думка про те, що нове мислення і нова механістична картина світу беруть початок від революційної праці Миколи Коперника (1473–1543) (іл. 6). На формування його особистості як вченого і мислителя, безперечно, вплинуло навчання в Ягеллонському університеті (1491–1495), а також подальше навчання в італій-



Іл. 6. Пам'ятник Миколі Копернику в Варшаві.
Ск. Бертеля Торвальдсена. 1822 р.

ських університетах. Серед учителів Коперника був і визначний українсько-польський мислитель Юрій Дрогобич, який у 1487–1494 рр. викладав у Ягеллонському університеті астрологію і медицину.

Безперечно, низка обставин студентського життя Коперника сприяла його формуванню як науковця і мислителя. На це звертають увагу Ярема Васютинський¹, Герман Кестен² та інші дослідники³. Математика і астрономія, як засвідчило життя Коперника, виявилися для нього «спорідненою працею», тим, для чого він був призначений. Але, як свідчить життєва історія Коперника, – це було і сферою його душевного спочинку, відходу від обов'язків повсякденного життя вармінського каноніка у Фромборзі.

Утім для користування інструментами астрологічного прогнозування одних тільки нормативних знань недостатньо, про що Йоганн Кеплер писав: «Якщо астролог робить передбачення лише по небу і не бере до уваги настрою, душі, розуму, сил і статури людини, з якою має справу, він стоїть на хибному шляху і хоча б передбачення здійснилось, це просто щаслива випадковість»⁴. Астрологія – це не стільки наука, скільки мистецтво. Тому навіть довершені посібники не завжди допоможуть, а тут ще й ефемериди (таблиці з координатами планет на кожен момент часу), якими користувались у часи Коперника астрологи, були недосконалими. Можливо, що вся математико-астрономічна робота Коперника і була присвячена справі полегшення праці астрологів. У своєму зверненні він пише: «Ти знайдеш, старанний читачу, в цій недавно закінченій і виданій праці рухи зірок і планет. До того ж ти маєш корисні таблиці, по яких ти можеш зручним чином обчислювати їх на будь-який час». Утім і в Присвяті папі Павлу III, визначаючи свої ідеї як «думки філософа», Коперник писав про те, що не слід уже «...далі зволікати обнародуванням моєї праці для загальної користі математиків»⁵. Традиційно математиками тоді називали астрологів, для яких математичні розрахунки при складанні гороскопу були невід'ємною частиною дослідження. Відтак, більш зрозумілими стануть і його категоричні слова

з того ж звернення: «Та не ввійде сюди ніхто, хто не знає математики».

Про обставини, які супроводжували перше видання праці Коперника, існує великий масив літератури. Важливими учасниками цієї справи стали Філіпп Меланхтон і його найближчий і любий учень Єржі Ретик (Ретікус), чие ім'я часто зустрічається в розвідках, присвячених фактам оприлюднення головної праці Миколи Коперника. Достовірно відомо, що свого учня Ретика до вармінського каноніка Коперника послав Ф. Меланхтон у квітні 1539 р. Цікаво, що Коперник, який вивчав астрологію, так і не залишив по собі гороскопа, складеного власноруч. Тому друга частина місії Ретика була місією професійного астролога. Л. А. Біркенмайер зауважив⁶, що гороскоп Коперника, найімовірніше, міг бути складений близько 1540 р., саме тоді, коли його відвідав Єржі Ретик. «Мужі школи Віттенберської не тільки були зацікавлені дізнатися ближче щось про розголошену вже «нову астрономію», але прагнули досягнути її глибше, а саме стверджувати з гороскопа її творця, яку довговічність можна для тієї доктрини передбачити, чого вона в цілому варта, а в результаті подивитися, чи не може тема народження бути «безперечним критерієм», або її власник є всього-навсього «homo stupidus», «ignorans» або «tapiacus»?». Отже, судячи з усього, місія Ретика виявилася вдалою. В ефективності вчення, в здоровому глузді і математичних здібностях Миколи Коперника на підставі тлумачення карти народження вченого переконався і Ретик особисто, і ті, хто його посилали. Тому було ухвалено працю про обертання небесних сфер надрукувати.

У подальшому доля праці Коперника була складною. По-перше, «*De revolutionibus orbium coelestium*» був надрукований повністю лише кілька разів. Перше видання – Нюрнберг (1543), друге – Базель (1566), третє – Амстердам (1617), четверте – Варшава (1854), п'яте – Торунь (1873)⁷. Після відкриття Коперника практично нічого не змінилося у викладанні і застосуванні наук математико-астрологічних в Ягеллонському університеті. Як свідчить Хенрик Барич, краківські математики продовжували традиції минулого⁸. Особливо цінували астролога-магістра Петра з Пробошовіца і обивателі, і король Зигмунт Август, високоосвічений, але і дуже марновірний. Пізніше професор Валентин Фонтанус – шестикратний ректор університету, у 1578–1580 рр. за допомогою астрології пояснював теорію Коперника⁹.

Але прихильне ставлення до вчення Коперника зазнало радикальних змін на початку XVII сторіччя, оскільки низка мислителів, спираючись на вчення Коперника, зробили неналежні для римської церкви

висновки. Джордано Бруно писав про множинність світів і про те, що Земля з її мешканцями знаходиться в «темному кутку Всесвіту». Звідси у когось могло виникнути бажання більше дізнатися про інші світи, які до того ж, можливо, і населені. Тоді виходить, що Земля не є чимось унікальним. А тоді і Бог, якщо створив земного Адама, то, очевидно, в інших світах також міг створювати інших «Адамів». З'являвся простір для безбожних фантазій. Земля переставала бути особливим місцем Всесвіту, уготованим Богом для перебування його творіння – людей. А втім, тоді і планети і зірки, виявляється, Бог не створював «для знаменій и времен». Було над чим замислитися. Брата Джордано спалили, але проблема для римської церкви залишилась.

Важливим пунктом протистояння виявилась тема свободи волі, яку активно розробляли протестантські теологи, знову ж таки апелюючи до астрології. Вони стверджували, що ми не підлягаємо фатальному впливу зірок, бо в глибині людської душі є щось божественне, що стоїть вище кругообігу небесних тіл. Бог створив людину вільною, здатною подолати поганій вплив зірок. Але для тих, хто знає наперед, що принесе майбутнє, це зробити легше. І тут людина опиняється в чомусь рівною Богу, чого римська церква, звичайно, також не могла прийняти.

Філіпп Меланхтон (*іл. 7*) – видатний німецький мислитель, сподвижник Мартіна Лютера і один з натхненників Реформації написав найкращі для свого часу підручники з філософії, граматики, діалектики, риторики, психології, фізики, історії, логіки, грецької мови й етики, якими ще довго після нього користувались у Німеччині. Будучи великим знавцем грецької мови¹⁰ і богослов'я, Меланхтон з групою однодумців зробив переклад Біблії німецькою мовою. До видання (1534) долучились: Матеус Аурогаллус – професор давньоєврейської мови, професор Каспар Круцигер – фахівець з халдейських парафраз Старого Заповіту та Йоганн Бухенгаген – знавець латинської Вульгати. Ілюстрації до Біблії зробив видатний художник Лукас Кранх Старший.

Якщо подивитись з історичної ретроспективи, то загальна картина духовного життя XVI сторіччя вражає. У цей час друкована книга стає доступною читачеві, європейські університети активно функціонують, сотнями поширюються астрологічні, алхімічні та інші праці окультистського характеру¹¹. Сьогодні такий масив окультистської літератури вражає, але таке тоді було духовне життя і йому відповідала наука того часу.

Як богослов Меланхтон розмірковував над проблемою первородного гріха. Він уважав, що всі люди породжені природним шляхом, тому зачаті і



Лл. 7. Філіпп Меланхтон. Худ. А. Дюрер. 1526 р.

породжені в гріху, а звідси всі люди сповнені злими прагненнями і нахилами від утроби матері і не можуть мати правдивої віри в Бога. Щоб перебороти вічний гнів Бога, треба знову народитися через Хрещення і від Духа Святого. У філософсько-теологічних шуканнях Філіппа Меланхтона важливе місце займали проблеми свободи волі, напередвизначеності і причини гріха.

Згідно з Меланхтоном, життя – це вібрація, яка слідує від Бога, але яка згасає в інертній масі Землі. Відтак, найпрекрасніше завдання для людини, душа якої вдягнена в тіло, – піднятися з безодні матеріального буття до пізнання першоджерела життя, до Бога. Саме астрологія кидає світло на все наше пізнання Божого промислу. Той, хто ґрунтовно вивчив її, може уловити окремі акорди небесної музики, зможе уловити зв'язок земних явищ з небесними впливами.

19 стаття Аугсбурзького віросповідання «Про причину гріха» органічно продовжує міркування про свободу волі. Причину гріха Меланхтон убачає в спотвореній волі гріха у всіх зловмисних людях і боговідступниках, що також є волею диявола. Як тільки Бог полишає своєї підтримки, то відразу воля відвертається від Бога до зла¹². Чи треба впадати у відчай з приводу наявного зла? Ні, адже Бог усемогутній створив і все ще зберігає природу.

Це важливо! Не від спокус диявола, не від хитрості і насильства лукавого залежать хід земного життя і доля людини. Вони залежать від руху зірок, від семи небес, від Царства Небесного і навіть сам сатана не в силах зупинити величезне колесо життя, якому надав руху Господь. Утім зберегти стійкість і гідність духу так само важко в нещасті, як і у щасті. Але для тих, хто знає наперед, що принесе майбутнє, – це легше, стверджував Філіпп Меланхтон.

Той період розвитку нашого духовного і культурного життя цілком вписувався в європейське і пов'язаний значною мірою з виникненням Братських шкіл. Організатори і натхненники цих шкіл прагнули організувати захист і збереження національно-релігійної ідентичності українців. Серед визначних діячів цієї доби можна назвати Кирила Транквіліона-Ставровецького, Касіяна Саковича та інших. Значною уявляється фігура Лаврентія Зизанія, який написав перший друкований буквар (Вільно, 1596) і Катехізіс, підданий жорсткій критиці за включені до нього докладні відомості «про крузі небесні, і про планети, і про зодії, і про затемнення Сонця, про грім і блискавку, і про комети й інші зірки». Саме цим мислителем і суспільним діячем України, а також їхнім найближчим сподвижником ми зобов'язані тим, що у нас з'явилися перші навчальні заклади – Братські школи. Самі Братства були формою об'єднання міського населення, активні організатори яких мали на меті захистити мову, культуру і духовні цінності українського народу від інородного впливу. Братства активно поширювали патріотичну літературу, праці греко-візантійських письменників і філософів. Значний внесок у розвиток освіти і культури народу зробили Львівська, Київська і Луцька братські школи. У цих школах здібні діти і підлітки могли отримувати світську і духовну освіту, а старі священики й убогі люди могли знайти притулок на схилі життя. Як центри національної культури, як центри поширення православного християнства, братські школи відіграли важливу роль у нашій історії.

Кирило Транквіліон-Ставровецький – один з визначних українських мислителів, активний учасник створення братських шкіл у кінці XVI–першій третині XVII ст. Він відомий перш за все популярними свого часу працями «Зерцало богословію» (ил. 8) і «Евангеліє учителное» (ил. 9). У першій – автор показував історію і сутність творіння. Бог в основу світу поклав чотири елементи: вогонь, повітря, воду і землю. Від вогню створено Сонце, Місяць, зірки і весь видимий світ. Від повітря Бог створив дихання всім живим тваринам, від води – два роди морські: рибу і птицю, від зем-



Іл. 8. Сторінка із твору Кирила Транквіліона-Ставровецького «Зерцало богословія»



Іл. 9. Сторінка із збірника проповідей К. Транквіліона-Ставровецького «Евангеліе учительно»

лі – тварин, дерева плодови і насіння різне. Кирило Транквіліон показував, що стихії взаємопроникні, передають якості одна другій, але і протистоять, як вода і вогонь.

Він стверджував, що людина створена Богом і називається малим світом. У людині присутні всі чотири стихії: плоть від землі, кров від води, подих від повітря, тепло від вогню. Душа ж, невидима, розумна, нескортовна і подувом Божим в тіло вкладена. Відповідно до своїх уявлень про природу людини мислитель пояснював і природу чуттєвого пізнання: смак як земля – грубий і людина відчуває його, коли вживає солодке або гірке. Нюх подібний воді; слух – повітрю, але тонший; зір має природу вогню. За допомогою п'яти органів відчуття людина осягає всі речі.

Але є ще й невидимі сутності, які відчуттями не сприймаються: душа, ангели, премудрість тощо, тобто розумні істоти, які лише розум осягає своєю розумною і споглядалною силою. Саме це філософія і богослов'я називають метафізикою. Людина

насолоду отримує двояку. Одну – від світу душевного, невидимого. Душа створює її з наук, якщо любити премудрість, або від бачення розумного, якщо насолоджується красою небесною і баченням багатьох таємниць Божих. Інша насолода – тілесна, від їжі, від жіночої краси, від каменів дорогоцінних, золота і срібла, від пісень і музики, від запахів різного зілля. Утім, писав К. Транквіліон, одні насолоди є справжніми, інші – хибними. Ті, які можна довести відчуттями – справжні.

Мислитель розглядав людину як малий світ, який по суті несе в собі всі начала великого світу. Звідси і пізнання світу є пізнанням людини, і навпаки. На переконання ортодоксальних священників, грішив Транквіліон практичним застосуванням відомих знань світу, які несли в собі книги ворожбитські: Громники, Колядники, Зелейніки, Лунники і Астрології. Значною мірою і світогляд його був відповідний духу тих книг, але цього, автентичного, Кирила Транквіліона від нас цілеспрямовано приховували століттями.

Одним з перших послідовних борців за розвиток освіти в Україні став Василь (Константин) Константинович Острозький – князь, український магнат і воевода Київський. Він активно протидіяв політиці колонізації українського народу, уважаючи, що для успішного протистояння національному і релігійному гнобленню народу слід широко поширювати просвіту та національну культуру. У 1593 р. князь писав: «Ні від іншого чого примножилось між людьми лінивство і відступ від віри, як найбільше від того, що немає вчителів... немає наук»¹³. Тому треба було створювати школи, у яких можна було б навчати священиків. Латиняни тоді такі школи вже створили під керівництвом єзуїтів. Православні ж не могли отримати такої освіти, не знали тих тонкощів схоластики, у яких так добре вправлялися їх супротивники, а відтак православні або були неграмотні, або мусили йти в школи до латинян.

З метою подолання відсутності навчальних закладів для православних, Василь Острозький заснував початкову школу в Турові (1572), у Володимирі-Волинському (1577), а в кінці 1570-х років заснував школи в Острозі і Луцьку. Найзначнішою стала школа в Острозі, яку він прагнув перетворити на академію. Саме ця школа і стала першою в Україні греко-слов'янською школою для викладання «вільних наук» – тривіуму (граматика, риторика, діалектика) і квадріуму (арифметика, геометрія, музика, астрономія). У братських школах викладали слов'янську і грецьку мови, які не визнавали в католицькому світі, а також латинську і польську мови.

Особливу роль у розвитку освіти, культури і науки в Україні займає Київське Богоявленське товариство, засновниками якого були Захарій Копистенський, Тарас Земка та Єзекііль Курцевич. У це товариство записалось багато випускників західних університетів, які прагнули підняти рівень вітчизняної освіти до європейського. Козацтво і гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний відстоювали в братствах дух православ'я. Знаковою є і фігура Касіяна Саковича, який, отримавши фундаментальну академічну освіту, прийняв чернечий постриг, вступив викладачем в Київську братську школу, а незабаром став її ректором. Касіян Сакович глибоко цікавився філософським ученням Арістотеля, проблемою природи і душі людини. Одна з його праць – «Трактат про душу взагалі...». Душу він розглядає як форму, яка дає буття природному тілу: «Душа дається Богом людського тілу тоді, коли воно сформується і стане придатним для прийняття цієї найшляхетнішої форми»¹⁴.

Важливою для Касіяна Саковича уявляється проблема сотворіння і місцеперебування душі в

тілі, оскільки існують різні погляди з цього питання. Згідно з узгодженою думкою святих отців, уся душа перебуває в усьому тілі, і вся в кожній його частині. Платон, навпаки, стверджував, що душа як владика і королева повинна мати своє місцеперебування у найважливішій і шляхетній частині людського тіла – у голові. Арістотель і деякі інші мислителі впевнені, що душа перебуває в серці, оскільки саме з серцем пов'язується початок життя і його кінець – смерть. А втім, здійснивши ряд логіко-термінологічних процедур, Касіян Сакович зробив висновок, який узгоджувався з ідеєю Григорія Нисського і іншими, «...що душа є вся у всьому тілі і в кожній частині тіла вся»¹⁵. Душу ж Сакович розглядає в триєдності: рухова, емоційна і розумна. У той же час, задавшись запитанням про безсмертя душі, він обмежився суто реєстраторним викладом різних точок зору стоїків, піфагорійців, епікурейців та Аверроеса.

На особливу увагу заслуговує діяльність митрополита Київського Петра Могили на богословському і світському поприщах, який ясно побачив невіршені до того часу проблеми православної церкви в Києві: недостатність духовної освіти, ушкодження церковних обрядів і звичаїв, відсутність точного і повного викладу віровчення. Священики і дяки були суцільно неписьменні, мов не знали. Відтак, уніати і католики легко користалися зазначеними недоліками для нападок на православ'я. Значна частина попів навіть питань задавати не вміли, але пиляли і вели в масі своїй недостойний чину спосіб життя. Тому Петро Могила, усвідомлюючи реальну ситуацію в православній церкві, дав ряд книг з точним викладом віровчення, подбав про зовнішній благоустрій церкви, а також з метою охорони чистоти православ'я прагнув до більш тісних зв'язків з Константинополем і Москвою.

Прагнучи розвивати вітчизняну освіту на європейському рівні, Петро Могила в 1631 р. заснував Києво-Печерське училище, у якому намагались викладання проводити на кшталт програми західних академій. Ще раніше за свій кошт він відправив учитися за кордон групу вправних у грамоті ченців, сподіваючись в їх особі отримати гідних учителів юнацтва. Очевидно, що до кінця 1632 р. вже відбулось об'єднання Києво-Печерського (Лаврського) і Братського училищ у Києво-Братське Богоявленське училище. У 1633 р. воно було перетворено на Києво-Братський Колегіум, який власне і став першим вищим навчальним закладом на Русі.

Отже, звертаючись до обставин формування релігійного світогляду, який ліг в основу протестантського вчення, можна стверджувати, що

дійсичне вчення Миколи Коперника цілком відповідало духові звільнення значної частини віруючих-християн від духовної влади Ватикану. Уявлення про свободу волі, визнання тісного зв'язку того, що «вгорі» і того, що «внизу», роздуми про долю і визначеність в цілому не суперечили християнському світогляду, хоча будучи розвиненими послідовно, безперечно, не сприяли посиленню цілісності християнської церкви. Стосовно ж особливостей духовно-релігійної ситуації в Україні XV–XVI сторіч можна стверджувати, що велику роль тут відіграли Братські школи, організатори і натхненники яких прагнули організувати захист і збереження національно-релігійної ідентичності українців.

¹ Wasiutyński J. Kopernik twórca nowego nieba / Jeremi Wasiutyński. – Warszawa : Wydawnictwo J. Przeworskiego, 1938. – S. 68.

² Kesten H. Kopernik i jego czasy / Herman Kesten. – Warszawa : Państwowy instytut wydawniczy, 1961. – S. 408.

³ Adamczewski J. Mikołaj Kopernik i jego epoka / Jan Adamczewski. – Warszawa : Wydawnictwo Interpress, 1972. – S. 3–6.

⁴ Клейн Г. Астрономические вечера / Г. Клейн. – СПб., 1895. – С. 10.

⁵ Коперник Миколай. Об обращениях небесных сфер // Польские мыслители эпохи Возрождения. – М. : Издательство Академии Наук СССР, 1960. – С. 40–41.

⁶ Birkenmajer L. A. Mikołaj Kopernik. Część pierwsza. Studya nad pracami Kopernika oraz materiały biograficzne / Birkenmajer Ludwik Antoni. – W Krakowie : Skład główny w księgarni spółki wydawniczej Polskiej, MCM. – S. 406–408.

⁷ Sierotowich T. Mikołaj Kopernik / Tadeusz Sierotowich. – Kraków : Wydawnictwo WAM, 2001. – S. 21.

⁸ Barycz H. Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu / Henryk Barycz. – Kraków : Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego. Skład główny w ekspedycji wydawnictw Polskiej Akademji umiejętności, 1935. – S. 392.

⁹ Adamczewski J. Mikołaj Kopernik i jego epoka / Jan Adamczewski. – Warszawa : Wydawnictwo Interpress, 1972. – S. 74.

¹⁰ Зазначимо, що підручник з грецької мови, написаний Меланхтоном у 1518 р., за 100 років витримав 44 видання.

¹¹ Астрология // Энциклопедический Словарь Брокгауза и Ефрона. – Т. 3. – С. 372.

¹² Аугсбурзьке віросповідання / пер. з нім. В'ячеслава Горпинчука. – Лютеранська спадщина, 1995. – С. 11.

¹³ Петр Могила – митрополит Киевский. Сочинение С. Р. – М. : Университетская типография, 1877. – С. 70.

¹⁴ Сакович К. Арістотелівські проблеми. Трактат про душу / Касян Сакович // Україна: Філософський спадок століть. Хроніка 2000. – К., 2000. – Т. 1. – С. 249–251.

¹⁵ Сакович К. Арістотелівські проблеми... – С. 249.

Петро Крالیук

РЕФОРМАЦІЯ ТА ПОЯВА УКРАЇНОМОВНИХ ПЕРЕКЛАДІВ БІБЛІЙНИХ ТЕКСТІВ

Термін Реформації в нас переважно пов'язується з конфесіями пізнього протестантизму. Але Реформація – не тільки пізньопротестантські конфесії. Це важливе явище європейської культури, яке змінило хід історії. Зокрема, Реформація справила помітний вплив на культуру України XVI–XVII ст.

Протестантизм, що виник у результаті Реформації, був зорієнтований на книжкову релігійну культуру. Віруючий мав засвоїти грамоту й читати Біблію, котра вважалася протестантами джерелом віровчення. Систематичне ж читання книг, як довели дослідження, орієнтує людину на раціональне сприйняття дійсності. Тому в протестантських країнах є розвинутою книжкова культура. Відповідно, люди раціонально, розумно ставляться до життя. Це

детально обгрунтував Маршал Маклюен у своїй відомій праці «Галактика Гутенберга»¹.

Саме в XVI ст. з'являються переклади біблійних книг українською мовою. Дослідники часто пов'язують появу цих книг із діяльністю Франциска Скорини (*іл. 10*). У 1517 р. він у Празі видав свою першу книгу – Псалтир. Цей вибір не назвеш випадковим. Псалтир належав до найбільш поширених книг на Русі, власне на теренах України й Білорусі. Псалми не лише читалися в церкві, вони також співалися. Псалтир був і навчальною книгою. Тому в передмові до своєї Біблії Скорина рекомендує Псалтир тим, хто вивчає «руську грамоту».

Однак ця книга була надрукована мовою старослов'янською. Правда, на полях біля основного тексту видавець подав окремі слова для кращого розуміння «руською мовою». Значна частина таких його пояснень мала відповідники в чеській релігійній літературі.

Скорина в 1517–1519 рр. опублікував у Празі низку біблійних книг руською мовою. Це була мова, наближена до говірок, які мали поширення на теренах Білорусі й України. Зокрема, руською мовою в 1517 р. ним були видані книги Іова, Притчі Соломона, Премудрості Ісуса, сина Сіраха. У 1518 р. побачили світ книги Проповідника, Пісня Пісень, Премудрість Соломона, Ісуса Навіна та чотири Книги Царств. А в 1519 р. Скорина опублікував книги Юдит, П'ятикнижжя Мойсея, Рут, Пророка Даниїла, Естер, Плач Єремії, Суддів. Прикметно, що всі ці книги були об'єднані назвою «Библия Руска, выложена доктором Франциском Скориною из славного города Полоцка, Богу ку чти и людем посполитым к доброму научению» (*іл. 11*)².

Празькі Скориненські руськомовні видання виходили в міру підготовки їх перекладів, а не в порядку розташування в біблійному каноні. Також ці друки не охопили повного кола старозавітних книг. Так, не були надруковані книги Маккавеїв та Параліпоменон. Щоправда, сам Скорина в загальній передмові до Біблії радив користуватися ними, вивчаючи священну історію. Тобто можна припустити,



Іл. 10. Франциск Скорина. Автопортрет із «Ісуса Сіраха». 1517 р.

що ці книги були підготовлені до друку, але з якихось причин не побачили світ³.

На початку 20-их років Скорина опинився у Вільно, в домі «почтивого мужа Якуба Бабича», бургомистра віленського. Спочатку ним була надрукована «Мала подорожна книжка», яка побачила світ, імовірно, в другій половині 1522 р. Вона складалася з Псалтиря, Часослова, 17 акафістів та канонів, Шестодневця зі службами на всі дні тижня та святців з пасхалією⁴. У березні 1525 р. у Вільно вийшла ще одна Скориненська книга «Книга Діянъ і Посланъ апостольських, званих Апостолом». Віленські, як і празькі видання Скорини, супроводжувалися численними передмовами й післямовами, писаними по-руськи. Лише до Апостола було 22 передмови й 17 післямов⁵.

Як бачимо, ці книги видавалися якраз тоді, коли почалася Реформація в Німеччині. Чехія, до речі, була тісно пов'язана з німецькими землями. Тут також ще за сто років перед «класичною» Реформацією розгорівся широкий реформаційний рух гуситів. Існували переклади чеською мовою біблійних текстів. Ними й користувався Скорина.

Віленські видання Скорини вийшли старослов'янською мовою. Певно, Скорина у Вільні не міг собі дозволити таких речей, як у вільнодумній Празі. У столиці Великого князівства Литовського залишалися сильні позиції православних консерваторів, які негативно сприймали видання книг у перекладі на «просту мову».

Однак, схоже, причина була не лише в цьому. Видаючи празький Псалтир, віленські «Малу подорожню книжку» й Апостол, Скорина міг скористатися існуючими старослов'янськими перекладами. Щодо книг старозавітних, такої можливості, судячи з усього, в нього не було. Тому він звертався до чеських і латинських перекладів, які йому були доступні.

Скорина, який здобув освіту на Заході і довгий час жив у латинському культурному середовищі, був відірваний від православно-слов'янської традиції. Певно, він не дуже добре володів старослов'янською мовою. Та й будучи світською людиною, не вважав її використання необхідною умовою при перекладі біблійних текстів. Окрім того, судячи з передмов і післямов до своїх видань, Скорина орієнтувався на притаманне для реформаторів релігійне просвітництво, намагався зробити біблійні книги доступними для відносно широкого кола населення. Можливо, він мав контакти з реформаторами, зокрема Мартіном Лютером⁶. Документально встановлено, що в травні 1530 р. Скорина побував у Кенігсберзі в резиденції пруського герцога Альбрехта – енергійного послідовника Реформації⁷.



Іл. 11. Біблія Руська Ф. Скорини

Існує думка, що після перебування в чеській столиці Скорина міг опинитися у Львові чи в Кременці. Зокрема, таку думку висловив польський дослідник М. Гембарович⁸. Річ у тім, що в 20-их роках Скорина був наближеним до віленського католицького єпископа Яна, який, можливо, користувався його послугами як лікаря⁹. У той час цьому єпископу, який був позашлюбним сином польського короля й великого князя литовського Сигізмунда Старого, належав Кременець. Цей ієрарх приділяв велику увагу розвитку міста й облаштуванню його оборонних споруд¹⁰.

Чи жив Скорина на теренах України, чи ні, але його книги мали тут поширення. Саме з цих земель походить чимало списків видань цього друкаря¹¹. Однак ставлення до цих видань в Україні не було однозначним. У листах, що приписуються князю Андрію Курбському, дається вкрай негативна характеристика цим друкам, навіть висловлюється думка, що вони відповідають Біблії Мартіна Лютера¹². Американський дослідник Едвард Кінан вважає, що ці листи належать не Курбському, а українському книжнику Андрію з Ярослава (деякі з них підписані іменем Андрія Ярославського)¹³. Думка Кінана про авторство цих листів нам видається більш прийнятною. Тим більше, що в Ярославі добре знали



Іл. 12. Пересопницьке Євангеліє. Зберігається в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. На цьому Євангелії Президент України під час інавгурації присягає на вірність народу України

Скориненські друки, оскільки звідси, про що буде вестися мова далі, походив один зі списків Скориненських видань.

Скориненські видання переписувалися і навіть доповнювалися окремими перекладами біблійних книг. Одним із перших таких рукописів є текст Псалтиря, переписаний якимсь Партемом, що проживав у Кобринсько-Пінському старостві¹⁴. Принагідно варто зазначити, що землі цього староства хоча зараз входять у склад Білорусі, але є українською етнічною територією.

З 1568 р. походить т. зв. Ярославський список видань Скорини, до якого ввійшли книги Іова, Притчі, Проповідника та Премудрості Соломона. Із рукопису відомо, що переписав його Василь Жугаєв із міста Ярослава. Це місто, засноване ще князем Ярославом Мудрим, належало до значних культурних центрів на теренах Галичини. З цього ж регіону походить ще низка списків видань Скорини. Це список із Підмонастиря Бобрецького повіту, копія П'ятикнижжя в збірці А. Петрушкевича, а також списки Апостола із бібліотеки Перемишлянської уніатської капітули¹⁵.

У деяких випадках українські рукописні списки видань Скорини поєднувалися з іншими біблійними текстами, що, можливо, відносяться до втраченої

частини повного Скориненського перекладу Біблії. До таких можна віднести список Луки з Тернополя. У його оглаві перелічені книги Старого й Нового Завітів. Можна припустити, що тоді готувався повний текст Біблії руською мовою.

Цікавим у цьому плані є переклад «писарчика» Дмитра із Зінькова, який доповнений т. зв. Маначинським списком. Останній переписувався священиком Іоанном (Іваном) з «неславною града Маначина». Зіньківсько-Маначинський список, створений десь у 1573–1577 рр., містив практично всі книги Старого Завіту, за винятком Псалтиря, а також закінчення Маккавеївських книг.

Зіньківський список Дмитра включав П'ятикнижжя, книги Ієсуса Навіна, Суддів, Рут, чотири книги Царств, дві книги Параліпоменона й початок молитви Манасії. Маначинський рукопис містить продовження молитви Манасії й решту старозавітних книг, окрім, як уже згадувалося, Псалтиря й закінчення Маккавеївських книг. З українськими списками Скориненських видань можна ознайомитися в «Історії української літератури» М. Грушевського¹⁶.

Цікавим є географічне походження цього списку. Михайло Возняк вказав на подібність Зіньківсько-Маначинського рукопису й списку Луки із Тернополя¹⁷. Маначин був містечком із замком, що знаходився на порівняно невеликій відстані від Тернополя (зараз це село Волочиського району Хмельницької області). Зіньків так само, як і Маначин, у тодішні часи був містечком із замком і знаходився в цьому ж західноподільському регіоні (тепер це село Вінковецького району Хмельницької області на річці Ушиці). Тобто список біблійних книг Луки з Тернополя й Зіньківсько-Маначинський рукопис варто пов'язати між собою. І можна говорити, що саме в регіоні західного Поділля була здійснена спроба влади корпус старозавітних книг руською мовою.

Поряд з перекладами старозавітних текстів тогочасною українською книжною мовою з'являються такі ж переклади новозавітних текстів. Одним із перших таких перекладів є Пересопницьке Євангеліє (іл. 12–13)¹⁸.

У книзі подані не лише євангельські тексти, а й деякі примітки, передмови й післямови. Із них дізнаємося про точні дати створення цього тексту, який зараз для українців став національною святинею. Над книгою почали працювати 15 серпня 1556 р., а завершили роботу 29 серпня 1561 р. Її замовила й, відповідно, дала гроші на її переписування княгиня Настасья (Анастасія) Юрїївна Заславська. Їй допомагала дочка Ганна-Євдокія, а також її зять Іван Федорович Чорторійський. Відомі також імена тих, хто працював над Пересопницьким Євангелієм.



Лл. 13. Факсимільне видання
Пересопницького Євангелія.
2008 р.

Перший рік праця над книгою здійснювалася, так зазначено в самій пам'ятці, «в Дворці, монастирі Жеславском, при церкві святия та живоначальниа Троица». А згодом з якихось причин у 1557 р. переписування цієї пам'ятки було перенесено до Пересопницького монастиря Різдва Богородиці. Доволі поширеною була думка, що згаданий Двірець – це село, неподалік нинішнього Ізяслава. І що саме тут почали писати Євангеліє. Хоча зараз набуває поширення інша думка, ніби ця пам'ятка писалася в Заславі (Ізяславі). А слова «в Дворці, монастирі Жеславском» варто розуміти в тому сенсі, що твір писався в «двірці», тобто при дворі Заславського монастиря Святої Трійці. Але це не є принципово важливим питанням. Немає сумніву, що початок написання книги здійснювався у володінні князів Заславських.

Далі книга дописувалася у Пересопницькому монастирі Різдва Богородиці, що в 1505 р. опинився у володінні князів Чорторийських. Варто вказати, що члени цієї родини (на той час православні) відзначалися помітною освіченістю.

Післямова до Пересопницького Євангелія, писана писарем Михайлом Васи́лієвичем, говорить не лише про спонсорів (фундаторів) пам'ятки, а й про його творців. Згадувана післямова представляє архімандрита Григорія, настоятеля Пересопницького монастиря, як своєрідного «керівника проекту». Тут же він зображується глибоко віруючою та благочестивою людиною: «зане не любил злата и сребра тлеющих, але имел любов и прилежаніє к божественному писанію, о которое просил Господа Бога». Проте важко судити, яку роль відіграв Григорій при

створенні книги, думки дослідників з цього приводу розходяться. Одні вважають, що він робив переклад, який каліграфічно переписували писарі; інші – що Григорій був лише укладачем твору, організатором роботи над ним. Та все ж післямова до Євангелія дає підстави говорити, що саме архімандрит Григорій був перекладачем євангельських текстів. Оскільки там, де йдеться про переклад із «язика болгарського на мову рускую», зазначено, що «тоє все радою, пилністю и прилежанієм... монаха Григорія, архімандрита Пересопницького, постановленно єст», а також «архімандрит Григоріє имел пилность и любов к писанію сеі книги». Водночас Михайло Васи́лієвич досить критично писав про себе, очевидно, маючи на увазі свою нездатність до перекладацької праці: «Прото іже есми еше недумел пре несталость розума моего».

Власне, про писаря Михайла Васи́лієвича можемо сказати більше, ніж про його наставника. Сам він себе характеризував таким чином: «Я тиж многогрішний слуга, або раб божій Михайло Васи́лієвич, син протопопи саноцького». У підсумкових записах вкінці кожного Євангелія, які, щоправда, писалися не Михайлом Васи́лієвичем, навіть говориться, що він є протопопом саноцьким. Більшість дослідників сходяться на думці, що це помилка, мовляв, Михайло Васи́лієвич був сином саноцького протопопа. Місто Санок (зараз це територія Польщі) знаходилося на українській етнічній території – Лемківщині.

Ймовірно, Григорій та Михайло Васи́лієвич починали працювати над книгою в Двірці чи Заславі. Тут і було переписане перше Євангеліє від Матвія.

Потім, коли Григорій та Михайло перебралися в Пересопницю, вони, судячи з усього, залучили до роботи ще одного писаря. Як його звали, ким він був, ми, на жаль, не знаємо.

Загалом вимальовується така картина. Керівництво роботою здійснював архімандрит Григорій. Ним написані сумарії, глоси та чотири підсумкові записи в кінці кожного Євангелія, а також додаткові вкази на полях. Григорій займався перекладом пам'ятки на руську, тобто на українську книжну мову. У цій справі йому міг допомагати Михайло Василієвич. Останньому належить написання основного тексту, текстів у рамках-заставках, післямови, записи на початку та в кінці пам'ятки.

Основний текст Пересопницького Євангелія виконаний уставом двох почерків, які, зрозуміло, належали різним особам. Тобто до роботи був залучений ще один підручний писар, який працював у Пересопницькому монастирі.

Книга складається з 482-х пергаментних аркушів. До складу тексту увійшли – Наука читання, яка відкривається передмовою; чотири Євангелія, кожному з яких передують покажчик глав та передмова, подані також післямова й місяцеслов. Текст пам'ятки поділений на глави, кожна з яких починається із сумарія (короткого змісту викладу наступної глави), вписаного в рамку. Відсутні сумарії лише на початку першої глави кожного Євангелія.

У книзі постійно зустрічаємо глоси – українські лексичні відповідники до слів оригіналу. Вони виділені рамочкою й розміщені безпосередньо в тексті, іноді на полях рукопису.

За змістом Пересопницький рукопис – тетраєвангеліє (чотири канонічні Євангелія). Він схожий із православними Євангеліями, які призначалися для церковного вжитку. Правда, є деякі незначні відмінності між ним та друкованими Євангеліями, що з'явилися невдовзі після появи цієї пам'ятки.

Пересопницьке Євангеліє було написане давньоукраїнською книжною мовою. Це один із перших відомих нам перекладів такого типу. Сам переклад не є однаково досконалим. Можна простежити тенденцію «шліфування» майстерності перекладачів у ході роботи над текстом. Передмова до Євангелія, котра належить Теофілакту (Феофілакту) Болгарському, перекладена не дуже вдало. Тут фактично збережений старослов'янський текст. Близькими до старослов'янської першооснови лишилися перші два Євангелія – Матвія та Марка. Ближче до народної мови перекладено Євангеліє від Іоанна й, особливо, Євангеліє від Луки.

Аналіз тексту засвідчує, що в праці над перекладом надавалася перевага старослов'янським джере-

лам. І це цілком зрозуміло. Адже старослов'янські біблійні тексти мали значне поширення на українських землях у той час. Проте використовувалися й грецькі тексти Євангелій, а також західнослов'янські (польські й чеські) переклади.

У 60-і роки XVI ст. на Волині з'являються інші переклади новозавітних текстів українською мовою. Очевидно, вони були пов'язані із протестантськими впливами. Помітну роль тут відіграла поява польськомовної Радзивілівської Біблії, що побачила світ у 1563 р.

Саме з появою Радзивілівської Біблії Дмитро Чижевський пов'язував появу Крехівського Апостола¹⁹. Із цієї Біблії в Крехівському Апостолі були перекладені основний текст, а також усі пояснення й сумарії. Рукопис цієї пам'ятки складався з Діянь та Послать апостолів, Апокаліпсису (Откровення Іоанна Богослова) й апокрифічного «Послання Павла Святого до лаодикійців», яке засвідчує близькість автора до протестантів-кальвіністів. За філігранями Крехівський Апостол датують 60–70-ми роками XVI ст.

Ця писемна пам'ятка також цінна своїми примітками. Значну частину з них зробив автор перекладу. Судячи з них, він використовував польські протестантські видання, біблійні переклади Скорини, невідомі слов'янські джерела, італійські богословські твори й, можливо, грецький оригінал Нового Заповіту. Окрім цих приміток, у рукописі також були зроблені примітки й невідомого читача, який, імовірно, належав до протестантів. Ним було зроблено низку виправлень у протестантському дусі²⁰.

Одним із перших суто протестантських перекладів новозавітних текстів українською мовою варто вважати Євангеліє Валентина Негалевського 1581 р. Про переклад євангельських текстів Валентина Негалевського дізнаємося у праці І. Огієнка «Новий Завіт у перекладі на українську мову Валентина Негалевського»²¹. Цей переклад був здійснений на Волині, в селі Хорошові (зараз село Білогірського району Хмельницької області). Про самого перекладача маємо небагато інформації. Відомо, що він був шляхтичем. Зокрема, зберігся документ, який свідчить, що Негалевський у 1582 р. виступав у Кременецькому гродському уряді як приятель і повірений шляхтянки Настасії Воронецької у справі вбивства її чоловіка людьми князя Андрія Курбського.

При перекладі Негалевський користувався польськомовним перекладом Нового Заповіту протестанта Мартина Чеховіца. Також можна говорити, що переклад Негалевського був своєрідною відповіддю на появу Острозької Біблії 1580–1581 рр. Варто мати на увазі, що Хорошів знаходився неподалік Острога (на віддалі до 40 кілометрів). Імовірно,

Негалецький бував у Острозі, мусив також знати, що острозькі книжники готували до друку повний корпус біблійних книг старослов'янською мовою. Перші примірники Острозької Біблії з'явилися влітку 1580 р. Того ж року в Острозі був виданий Новий Завіт як частина майбутньої повної Біблії, а також «Книжка, събраніе вещей нужнійших...» Тимофія Михайловича, яка була алфавітно-предметним покажчиком до Нового Завіту. Цілком можливо, що Негалецький був ознайомлений із цими виданнями. І дійшов висновку, що їхня мова не зовсім зрозуміла навіть для освічених людей. Це й могло спонукати його до перекладу новозавітних текстів, які в Україні в той час мали найбільше поширення.

Як би не було, але Негалецький завершив самостійно цю непросту працю. Це був перший в Україні переклад євангельських текстів, розрахований не лише на священнослужителів, а й на світських людей. У своїй праці, як уже говорилося, Негалецький користувався польським перекладом Нового Завіту, здійсненого й виданого протестантом-анти-тринітарієм Марціном Чеховицем. Це дало підстави деяким дослідникам вважати, що перекладач теж належав до протестантів. Однак оформлення цієї праці свідчить, що вона була розрахована на українських православних читачів.

У передмові до свого перекладу Негалецький писав, що здійснив свою роботу «...за намовою й наполяганням багатьох вчених, богобоязливих, слово Боже милуючих людей, які по-польськи читати не вміють, а, читаючи по-слов'янськи письмом руського викладу, слів не розуміють». Перекладач також зазначав, що віддає цю працю на «розсудок інших», більш учених людей.

Із передмови можемо зробити висновок, що в той час в Україні й, зокрема, на Волині було чимало грамотних людей, які користувалися «письмом руського викладу», фактично тогочасною українською мовою. Вони не знали польської мови, не вміли читати по-польськи. Також ці люди не розуміли чи погано розуміли старослов'янську мову. Саме на них і був розрахований переклад Негалецького. З іншого боку, передмова свідчила, що на Волині, в тому регіоні, де жив Негалецький, були люди, які могли оцінити й прорецензувати його працю.

Негалецький, здійснюючи переклад Нового Завіту, вважав, що самостійне опанування змісту Біблії – важливий крок у пізнанні Бога. Тому свою працю адресував «кожному побожному християнину, хочаби його зробити учасником властивого розуміння слова Божого».

Як уже згадувалося, переклад Негалецького все-таки був розрахований на православних читачів. Тому із маргінальних записів на сторінках збереженого примірника цієї книги видно, що її читали православні віруючі – пресвітер Леонтій, священник Гапон, запорізький козак із Канева Гавриїл Крутневич.

Протестантські вчення, орієнтуючи віруючих на постійне читання Біблії, сприяли розвитку шкільництва. Створювані протестантами школи змусили і католиків, і православних інтенсифікувати освіту в своїх середовищах. Серед католиків популярними стають єзуїтські школи-колегіуми. На теренах України й Білорусі з'являються школи при міщанських братствах. Можна вважати, що Реформація стала стимулом для «освітньої революції» в Європі, зокрема в Україні, водночас сприяючи поширенню біблійних текстів та літератури народними мовами.

¹ McLuhan M. The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man. – Toronto, 1962.

² Подокшин С. А. Франциск Скорина. – М., 1981. – С. 71–72.

³ Ісаєвич Я. Д. Українське книгодрукування: витoki, розвиток, проблеми. – Львів, 2002. – С. 95–96.

⁴ Фрис В. Історія кириличної рукописної книги в Україні. – Львів, 2003. – С. 100.

⁵ Подокшин С. А. Франциск Скорина... – С. 71–72.

⁶ Владиморовас Л. Франциск Скорина – первопечатник вильнюсский. – Вильнюс, 1975. – С. 52.

⁷ Миловидов А. В. Некоторые документы, относящиеся к биографии Франциска Скорины // Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. – Петроград, 1918. – Т. XXII. – Кн. 2. – С. 221–226.

⁸ Gebarowicz M. Iwan Fedorow i jego działalność w latach 1569–1583 natlepekoi // Roczniki Biblioteczne. – Wars., 1969. – Т. 13. – Z. 3–4. – S. 14–15, 19.

⁹ Кралюк П., Торконяк Р., Пасічник І. Острозька Біблія в контексті української та європейської культур. – Острог, 2006. – С. 43.

¹⁰ Теодорович Н. И. История города Кременца Вольнской губернии. – Седлец, 1904. – С. 25–27.

¹¹ Охріменко П. П. Взаємозв'язки давніх української і білоруської літератур // Українська література XVI–XVII ст. та інші слов'янські літератури. – К., 1984. – С. 82–84.

¹² Письма князя А. М. Курбского к разным лицам. – СПб., 1913. – С. 43–46.

¹³ Кінан Е. Російські історичні міфи. – К., 2001. – С. 223–245.

¹⁴ Возняк М. Історія української літератури. – Львів, 1992. – Кн. 1. – С. 294.

¹⁵ Там само. – С. 294.

¹⁶ Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – Т. V. – Кн. 1. – С. 146–147.

¹⁷ Возняк М. Історія української літератури... – С. 294.

¹⁸ Пересопницьке євангеліє 1556–1561. Дослідження. Транслітерований текст. Словопоказчик. – 2-е вид., доповн. – К., 2011.

¹⁹ Чижевський М. Історія української літератури. – Тернопіль, 1994. – С. 220.

²⁰ Кралюк П., Торконяк Р., Пасічник І. Острозька Біблія... – С. 47.

²¹ Огієнко І. Новий Завіт у перекладі на українську мову Валентина Негалецького. – Тарнів, 1922.

Марія Кацуба

ВПЛИВ РЕФОРМАЦІЇ НА ОСМИСЛЕННЯ ЛЮДИНИ В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ XVII СТ.

Зауважимо, що в даному випадку йдеться про Реформацію як широкий суспільно-політичний і культурний рух, який засвідчив глибоку кризу середньовічного світогляду, соціальну й духовну революцію, що стосувалася насамперед розуміння людини і її ролі в земному світі. У країнах Європи цей рух пов'язаний зі становленням національної мови, освіти, науки і мистецтва (Німеччина), національно-визвольними й національно-культурними процесами (Нідерланди, Шотландія, Данія, скандинавські країни), а також подібними зрушеннями в Англії, Франції, Швейцарії, Чехії, Угорщині, Польщі. Реформація у країнах Європи вже в XVI ст. завершила формування національних церков, спричинила появу нових богословських та філософських концепцій, центром яких стала проблема людини, її здатність саморефлексувати, прагнення досягнути межі свого буття, призначення у цьому світі – сенс свого земного існування. Протестантизм як відгалуження від католицької церкви пов'язаний із раціоналізмом, що означало виділення людини серед сотворених Богом живих істот як істоти розумної. Протестантські Церкви ствердили, що користуючись розумом як щедрим Божим даром поряд із духом – творчим потенціалом, людина здатна досягнути таїну сотвореного світу, наблизитися до розуміння власної сутності, навіть досягнути сутність Бога, який розкриває людині себе через свої творіння. На таке здатна кожна людина – це головна теза реформаційного світогляду. Людина повинна сама читати й осмислювати Святе Письмо – вона більше не потребує авторитету церковного ієрарха, її раціональне ставлення до світу і до істин віри «запрограмоване» самим Творцем.

Раціоналістична традиція не була цілком чужою в Україні, проте вона значно поступалася чуттєво-емоційному, ірраціональному світовідчужанню, що було для української культури традиційним, перейнятим від Візантії разом з православним християнством способом мислення й

пізнання. Під впливом європейських реформаційних учень (антитринітаризму, соцініанства, лютеранства, кальвінізму та ін.) в Україні на початку XVII ст. поступово проявляється інтелектуалізований дискурс – прагнення пізнавати навколишній світ, його Творця, осмислювати взаємини з Ним людини як вінця Божого творіння. Прагнучи пізнати Творця, людина відчуває обов'язок пізнати спершу власну природу і сенс свого земного існування. Такі наміри порушували традиційне східнохристиянське тлумачення взаємин людини з Богом, де Бог наділений правом активної позиції, а людині залишається безумовна довіра до Нього і благоговійне очікування «сходження блага». Вважалося, що Бог пильно стежить за своїм творінням, мало того – наперед визначає його помисли, долю, результати дій. Божий промисел недоступний людській свідомості, навіть при визнанні у цій традиції свободі волі людина не може бути активною, впливати на хід подій, бути незгідною з Божим провидінням. Ортодоксальне християнство визнавало людину особистістю тільки відповідно до Божого сотворення «на образ і подобу» Творця (Тертуліан), але аж ніяк не передбачало її активності в питаннях пізнання світу, себе самої, суспільного життя, стосунків між людьми тощо.

Під впливом реформаційних рухів у бутті українського суспільства, де релігія мала незаперечний авторитет, поступово змінюється структура свідомості й світорозуміння, відчувається потреба робити вибір, займати активну життєву позицію в ситуаціях принципового характеру. Щоправда, можемо говорити про інтелектуальну, політичну, церковну еліту в Україні, а не про широкі суспільні верстви, адже про них не залишилось жодних прямих свідчень. Щодо еліти, то історичні факти та збережені писемні пам'ятки засвідчують активну життєву позицію багатьох ієрархів – насамперед Петра Могили і його найближчих соратників, які здійснювали проект реформування Київської православної митрополії.

Цілком слушно зауважила Лариса Довга, що «за питаннями дисципліни та вербальних формул (саме їх сприймали як порушення чистоти віровчення) стояла значно глибша проблема відчуття власної віри та прийняття певного роду відповідальності за неї, а також спосіб усвідомлення себе людиною як особистості»¹.

Тут не місце вдаватися до розгляду ситуації у православній українській Церкві, коли частина ієрархії взяла на себе відповідальність за її реформування і погодилася на створення уніатської Церкви, а найбільш освічена частина, зневірившись у можливості раціонального осмислення християнського обряду, істин віри чи смислובуттєвих питань, рішуче відійшла від православ'я (Мелетій Смотрицький, Касіян Саквич, Кирило Транквіліон-Ставровецький та ін.). Такі люди розуміли, що раціоналізація православної догматики загрожує ідентичності православ'я, яке споконвіку ґрунтувалося на ірраціональному типі вірування, що не передбачало активності людини – ні пізнавальної, ні соціальної. Мирянин-православний повинен бути слухняним своєму Творцеві, безумовно Йому довіряти, чітко сповняти усі заповіді Творця й пасивно очікувати обіцяних благ від всеблагото Бога. Спроби бути активним щодо стосунків з Богом вважалися однозначно гріховними, адже «ірраціональна віра, базована на іманентному «відчутті» повсякчасної повсюдної присутності Всевишнього, не вимагала пізнавати Його, описувати Його, думати про Нього – годилося бути до кінця слухняним Його заповідям, наслідуючи Його хресний шлях»².

Згадана дослідниця зауважує, що вже у XVI ст. в єзуїтській та реформаційній теології зароджується й послідовно утверджується концепція безумовної цінності кожного індивіда як особистості («персони»), наділеної свободою, що впливає, безумовно, на формування такого осмислення стосунків між Богом і людиною, згідно з яким людина трактується як їх активний учасник. Освічена еліта України, що мала контакти з західною вченістю, поза сумнівом, оволоділа такими знаннями, що прослідковується у писемних джерелах того часу. Статус і віра вимагали від українських богословів не тільки твердості й послідовності в обстоюванні православного благочестя, а й досконалого оволодіння наукою своїх опонентів, що потребувало реального діалогу з латинською культурою (католицькою і протестантською). Оскільки діалог передбачає спроможність почути і зрозуміти опонента, то поступово в українській еліті проявляється

прагнення раціонально осмислити й пояснити не тільки релігійні догмати, а й сутність та призначення людини.

Тут принагідно зауважимо, що потреба інтелектуалізації (чи раціоналізації) православ'я була викликана й внутрішніми чинниками, коли інтелектуальна еліта України усвідомила необхідність обстоювати свій політичний та економічний статус у своїй країні під чужою владою, тобто потребу активної життєвої позиції. «Екзистенційна налаштованість на те, що честь (індивіда, роду, народу) та політична свобода – це даровані природою (а значить Творцем) цінності, за котрі можна і належить платити життям, примушували переглянути певні постулати східного християнства, зокрема щодо трактування ролі, яку відведено людині (її розуму, честі, свободі й відповідальності) у божественній ікономії», – слушно зауважує Лариса Довга³.

Підтвердженням цієї думки може слугувати діяльність заснованої Єлисеєм Плетенецьким друкарні Києво-Печерської лаври (1616 р. вийшла перша книга «Часослов»). Це була найбільша і найпотужніша друкарня тогочасної України, яка сприяла розповсюдженню знань, робила доступною богослужбну літературу для освічених кіл суспільства, поглиблюючи тенденцію до її вільного, індивідуального тлумачення. Засвідчують це передмови, присвяти, віршовані епіграми, які додавалися до богослужбних і патристичних творів їх видавцями, адресовані широкому колу читачів, насамперед благодійникам і меценатам. Панегірики й епіграми були інтимними, суб'єктивними, у них чітко проступає особистий інтерес автора, змальовуються індивідуальні риси адресата. Їх можна розглядати як засіб утвердження цінності людської особистості, її гідності.

Один із найґрунтовніших полемічних творів друкарні «Книга о вірі», написаний Захарією Копистенським, виданий під псевдонімом Азаріас 1619–1620 рр., охоплює проблеми християнської догматики, таїнства обрядів, соціальної практики обох християнських церков. Основне місце посідає полеміка про догмат Трійці, спрямована на критику католицького *filioque* (і від Сина) – твердження про сходження Святого Духа не тільки від Отця. У процесі аргументації зачіпає автор важливі філософські проблеми, пов'язані з розумінням сутності і явища, душі і тіла, особистості, свободи волі тощо. Тут важливо, що автор звертається в процесі викладу богословсько-догматичних проблем до філософ-



Іл. 14. Йов Княгиницький і Феодосій Манявські. Поштова марка, 2003 р.

ського понятійно-категоріального апарату, логічних прийомів і операцій, характерних для західноєвропейської схоластичної філософії. Варте уваги у нашому контексті й використання джерел. Спираючись на Біблію і твори Отців Церкви, Захарія Копистенський вводить твори католицьких авторів: Беди, Аквіната, Платіни, Скарги, широко цитує твори католицьких істориків: Баронія, Кромера, Стрийковського, Бельського. Водночас аналізує й твори реформаційних авторів: Лютера, Кальвіна, Цвінглі, Віклефа, Гуса, Бландрата, Социна, Будного, Чеховця. При цьому показовим є факт, що головна лінія його аргументації пов'язана з візантійською та слов'янською історією, відображеною в хроніках, літописах, давньоруських писемних пам'ятках⁴.

Приклад «Книги о вірі» засвідчує, що діячі вченого гуртка Києво-Печерської лаври торували шлях до використання світських наук (філології, історії) при тлумаченні релігійних догматів, прагнули оволодіти досягненнями західноєвропейської культури на основі вітчизняних культурних традицій. Культурний вплив латинського світу (католицького й протестантського) на православне суспільство, школу, писемність відчувається

дедалі сильніше попри намагання багатьох інтелектуалів (особливо пов'язаних з Острозьким культурно-освітнім осередком), не поривати повністю зі старою візантійською традицією, культурою, віровченням і обрядом. Синтез елементів східної й західної культури створили філософську основу розуміння людини, її природи, сенсу її життя й призначення в земному світі.

Прихильники східної культурної парадигми на чолі з Іваном Вишенським вважали, що земне життя людини є тимчасовим існуванням, дорогою до вічного життя. Людина не повинна дорожити земним, вона цілком покладається на Творця, який передбачив її долю, знає, як розпорядитися виділеним людині земним життям. Мислитель-ортодокс (Йов Княгиницький (іл. 14), Іван Вишенський, Йов Почаївський, Віталій з Дубна, Ісайя Копинський та ін.) активно проповідують повну ізоляцію від світу, втечу від земних бажань і турбот у монастирі чи печери, навчають ігнорувати в людині не тільки розум, а й усе плотське, земне – все, що пов'язує людину з земним світом і суспільним життям. При цьому абсолютизується духовна природа людини, але це не творча природа, а трансцендентна, яка поєднує людину

з Творцем у молитві й аскезі. Вивищуючи таку природу людини як її справжню сутність, названі мислителі переконані, що людина призначена тільки для споглядального життя. Лише самоаналіз, зосередженість на внутрішньому естві, самозаглиблення й самопізнання дозволяє людині усвідомити свою співпричетність до Бога, проникнутися Божественною істиною і таким чином набувати вищий ступінь духовності аж до обожнення, що й є призначенням людини.

Названі мислителі належать до консервативного напрямку полемістів (традиціоналістичної культурної орієнтації – за визначенням Ореста Зілінського), вони здебільшого не надто активно намагалися полемізувати з супротивниками з католицького чи протестантського таборів, хоча й відчували потребу реформування православної Церкви і шукали виходу з її кризового стану. Зважаючи на свою ортодоксальну позицію, консерватори вбачали вихід із кризи у поверненні до стану «перших патріархів» – часів первісного катакомбного християнства з його «святою простотою», щирою відданістю вченню Христа. Наскільки такий шлях був неприйнятним для українського суспільства в період європейського Ренесансу і Реформації, можемо пересвідчитися з послань Івана Вишенського, які він писав у печері на Афоні до своїх земляків в Україні. Вихваляючи аскезу, не відступаючи від православного традиціоналізму, Іван Вишенський у полеміці з єзуїтським проповідником Петром Скаргою виражає своє кредо: «Будь же собі, Скарго, учнем костьолу латинського, зі своїм костьолом, зі своїми школами й науками у цьому віці щасливим, мудрим, хитрим, будь дідичем, а ми, нерозумна Русь, як сказав апостол Павло, нерозумні й дурні, і, як сказав апостол Петро, мандрівничі й прибульці, тобто приходьки й подорожні тут, на землі, бути воліємо, щоб ту вітчизну й вічне дідицтво від Христа, нашого збавителя, який не мав де на землі й голови прихилити, взяти у спадок і дістати уготоване в царстві небесному, куди хай умістить нас Христос, син живого Бога, який прийшов у світ спасти грішних...»⁵. Мудрець з Афону переконаний, що «краще ні аза не знати, лише б Христа досягнути» – людина не потребує навчання й знання, для неї все приготоване Христом, про все потурбувався Спаситель, а зусилля людини належить спрямувати на духовне самовдосконалення постами, молитвами, аскетичними подвигами. Працю фізичну, як і подвижницьку – проповідника, учасника суспільного життя Вишенський осуджує. Це чітко видно з його «Послання» до

ігумені Унівського монастиря Домнікії, де аскет з Афону відповідає членові Львівського братства Юрієві Рогатинцю. Милосердно оберігаючи хворого тоді адресата від зайвих хвилювань, Іван Вишенський досить гостро й з обуренням відгукується на заклик взяти участь у полеміці та проповідницькій діяльності. Аскетичний подвиг у печері й молитву він вважає не меншим трудом во ім'я спасіння душі, ніж проповідь серед мирян чи вчителювання у братській школі. На пропозицію Рогатинця наслідувати Христа, який навчав народ, обурений аскет відповідає, що людина слабка й недосконала, приречена протягом всього життя усвідомлювати свою нікчемність, не наслідуючись стати поряд з Христом, поки сам Христос її не покличе. Активність людини недоречна, вона не повинна догоджати земним бажанням, бо «зовнішня мудрість», тобто знання і праця нічого не дають для спасіння. «Мене-бо задовольняє простий і нехитрий Христос, таж у ньому всі скарби премудрості й розуму»⁶, – гордиться аскет з Афону, заявляючи, що не відчуває потреби нікого вести за собою і навчати. Іван Вишенський вважає себе недостатньо досконалим, вченим і мудрим, щоб іти в народ, а «пану Юркові» радить «подбати про спасіння, бо йому немає жодної користі від науки для інших, коли себе зневажить і не спасе»⁷.

Знаємо, що у Вишенського були непрості стосунки з братською громадою Львова, адже він не міг оцінити зусилля групи активних міщан, які подбали про організацію школи, друкарні, економічного життя, виступали як спільнота в обороні своїх прав перед шляхтою і королем. Мало того – братства самі обирали священників для своєї Церкви і учителів для школи, оплачуючи їхню служіння з власної каси, що надавало право контролювати їхню працю. Втручання братських громад у церковні справи були прямим виявом реформаційного руху, що осуджує Іван Вишенський: «І не досить того, щоб книги проходити, і промовами хвалитися, і тлумачити писання на свій розсуд та свою пристрасть – те ні на що не придасться, бо то непотрібний розум»⁸. Ці слова засвідчують, що навіть у печері на Афоні Іван Вишенський відчував зміни в українському суспільстві, знав про згуртування інтелектуальних еліт у братські громади – прообраз громадянського суспільства, які при відсутності власної держави взяли на себе відповідальність за суспільний і культурний розвиток. Про це багато написано, а стисло і влучно сказав Орест Зілінський: «Для нас 16-те століття – це велике духовне потрясіння,

яке було початком зовсім нової лінії культурного й політичного розвитку. Це переміна основ побуту, світогляду, суспільної організації, dokonane від ґрунту й основно в обличчі великої небезпеки. В цій добі вперше замінено латентні відпори на активну ідеологічну зброю. В ній винесено вперше суцільні програми культурного розвитку. В ній культура одержала нові соціологічні центри й нові спрямування. В ній вперше народилася національна ідея... В ній вперше прийшло до відкритого зудару різноспрямованих духовних сил внутрі нації для визначення найпевнішого й найбільш видайного шляху культурного розвитку. Врешті – в ній оформилася вперше на українському ґрунті людська особовість...»⁹. Додамо, що донині помітне протистояння «різноспрямованих духовних сил внутрі нації», хоча останні події в Україні все переконливіше засвідчують європейську орієнтацію.

Це означає, що Іван Вишенський зі своїми одностудцями з консервативного (традиціоналістичного) табору поступово втрачають своїх прихильників, але вони донині помітні в Україні – уособлюють «русский мир», обстоюючи «чистоту» православ'я». Вже на початку XVII ст. табір консерваторів мав потужну опозицію серед української духовної та інтелектуальної еліти, про що свідчить потужний братський рух. Замість відречення від усього земного й аскетичного способу життя, яке прославляли традиціоналісти як єдиний шлях «дотиснутися до Христа», представники другого – прогресистського напрямку (за О. Зілинським – уніоністичного, очолюваного І. Потієм, та поступово-утраквістичного, найкраще оформленого у Львівській «Пересторозі»)¹⁰, орієнтували людину на інше призначення її земного життя, вказували інший шлях до спасіння. Віддаючи належне необхідності духовного самовдосконалення кожного християнина, закликаючи його осмислити свою спорідненість з Творцем і прагнути заслужити Його благодать, наблизитися до Нього й до вічного життя у Його Царстві, діячі братського руху (бо саме вони становили стрижень згаданого напрямку) націлювали на активні справи, перетворення в суспільстві, повсякденну працю. І все це – во ім'я утвердження земної людини, оточеної турботами й схвильованої пристрастями. Земні проблеми, на думку представників прогресистського напрямку, вирішувані у повсякденному житті, повинні усунути перешкоди в житті блаженному, полегшити доступ до нього. Не самотня молитва й аскеза в печері, а активна боротьба за моральне й доктринальне оновлення

релігії, захист свого віросповідання й інституцій Соборної Церкви, роз'яснення й осмислення істин Святого Письма, навіть виправлення й оформлення догматики православ'я (наприклад, «Требник» Петра Могили, «Катехізіс» Лаврентія Зизанія) – такі завдання людини-християнина стоять перед нею в земному житті во славу Бога. Зрозуміла в такому контексті й потреба утвердити канонічний текст Біблії зрозумілою широким суспільним колам мовою, що пов'язане насамперед з прагненням до морального оновлення суспільства. Цю потребу реалізовували численні вчені гуртки у маєтках шляхтичів, згодом при Лаврі, організовані братствами школи, друкарні, проповідницька діяльність. Своєю невтомною працею на ниві духовного вдосконалення суспільства інтелектуальна еліта демонструвала, що людина може й повинна прагнути заслужити Божу благодать не лише молитвами чи постами, а й активною життєвою позицією. Можна припустити, що мислителі цього напрямку прагнули відродити справжню людську сутність, виявити й проявити основні природні властивості людини, якими її обдарував Бог при сотворенні «на свій образ і подобу» – талант і розум.

Братства як добровільні об'єднання рівноправних громадян брали на себе відповідальність за долю своєї культури, традицій, мови і, природно, релігії як способу самоідентифікації народу. В центрі уваги була турбота про спільне благо і виражалась вона в наданні допомоги знедоленим, опіки над самотніми і хворими, взаємодопомоги у фінансовій скруті, дотриманні християнських заповідей милосердя й високоморального життя, а також в організації загальнодоступних шкіл, виданні книг, словників, у захисті рідної мови й віри. Такі організації об'єднували людей відповідальних, активних, творчих, які усвідомлювали своє покликання в земному житті і свою силу й здатність самостійно реалізовувати свою долю.

Принципово новим явищем у світогляді братств було ставлення до освіти й знання. Якщо Іван Вишенський і його соратники відверто протестували проти будь-яких світських знань, а особливо «латинської вченості», то діячі братського руху ставили освіту й знання на перше місце. Автор анонімного твору «Пересторога» (1605–1606) безпосередньо пов'язує втрату національної та релігійної свободи з відсутністю «школ посполитих»: «І так то много зашкодило панству руському вельми, же не могли школ і наук посполитих розширяти і оних не фондовано, бо коли би били науку міли, тогди би за невідо-

мостю і глупством своїм не прийшли до такової погібелі». Світогляд автора «Перестороги» засвідчує його вболівання про те, що «православ'я прийшло в згорду і во занедбання», а «до врядов духовних... леда-якого вставляли ку волі только самому посполитому чоловікові», внаслідок чого «лінивії і недобрії настали»¹¹.

Зрозуміло, що освіта у братському середовищі вважалася основою блага людини й спільноти, успішної діяльності кожного. Воістину, автор анонімного трактату проголосив своєрідний маніфест, програму для учасників братського руху, де освіта й книга посідають вагоме місце. Жити людині належить для того, щоб учитися й працювати на благо свого народу, дати йому знання Божественних і земних речей. Тому й кликав до Львова Івана Вишенського активний член братства Юрій Рогатинець – іти в народ, вчити спасіння багатьох. Так навчав Христос. Та афінський аскет не розуміє «народної користі». Для нього «ліпше аза не знати, тільки б до Христа дотиснутись»¹². У згадуваному «Посланні» до Домнікії чітко помітна величезна прірва, яка розділяє розуміння сутності людини у цих двох діячів: «Перше, чому я дивуюся, – пише Вишенський, – що пан Юрко, знаючи, яке людське єство немічне, підвладне пристрастям, грішне і зв'язане всіма узами повітряних духів зла,... ставить його не серед недужих, а чинить і розуміє людину відразу здоровою, просвіченою і довершеною»¹³.

Зі збережених пам'яток знаємо, що саме такими досконалими людьми вважали себе діячі братського руху, адже їх праці свідчать про наміри утвердити себе добрими справами. Вони відчували себе активними й відповідальними особистостями й поспішали творити добро, працювати на спільне благо, усвідомлювали необхідність виконати свій суспільний обов'язок – навчати дітей рідної мови та знайомити з античною спадщиною, дати знання з історії, географії, риторики, музики і класичних мов, якими писав і говорив учений світ. Саме братчики створили перші букварі, граматики й словники, щоб продемонструвати рівність рідної мови з мовами класичної науки свого часу, якими ширилося Святе Письмо і світське знання. Варто згадати лише «Граматики словенския правильное синтагма потщением многогрішнаго мниха Мелетія Смотрицакого» (1619), де автор відобразив особливості рідної мови: вперше ввів поняття іменника й дієслова, визначив правила вживання великої букви у письмі, орфографію відмінювання іменників і прикметників, виділив ступені порівняння останніх.

Не упустив Мелетій і зауваги щодо особливостей української вимови, зокрема згадав дві букви: позначення глухого з придихом звука «г» і подібного до нього дзвінкого звука. За таким зразком почали творити граматики інших слов'янських мов, зокрема, і російської.

Про розуміння того, що для спасіння не досить аскетичного життя й молитви, а потрібна ще й повсякденна праця, як це проповідували протестантські Церкви, свідчать численні приклади з творів полемістів прогресистського напрямку. Красномовним є «Поучение Лаврентия Зизания, сказанное при погребении княгини Софии Чарторыйской» (1618). Стверджуючи, що смерть – це привід подумати, що є людина і що вона здійснила в цьому світі, з чим вона відійде в інший світ і як їй підготуватися до Божого суду, проповідник переконаний, що «там недостаточно на одной вірі, но и добрых учинков потреба, размышляймо же часто о смерти, а помним о краткости живота нашего»¹⁴. Пам'ятаючи про коротке земне життя, людина повинна поспішати творити добро, трудитися, адже такі справи прикрасять її на суді Божому «подобно свадебному наряду». Ніби нагадуючи гасло протестантів «спасайся не вірою, а добрими ділами», Лаврентій продовжує: «Прожно теды кто из нас мает спущатися на самую толко віру без добрых учинков, бо тое обое вкупі есть платно у Господа Бога, а едно без другого ничего не важит», тобто «при самой вірі лиш стоячи» даремно сподіватися на спасіння¹⁵. Проповідник нагадує своїм слухачам і всім сучасникам, що добрі справи угодні Богові й зараховуються для спасіння тільки тоді, коли вони вчинені добровільно, з власної ініціативи, а не з примусу чи з настанов і заохочень: «Господь Бог абовим szukaet упримости и горячести завше в наших добрых учинках, и липшая есть одна година пред Богом в доброй упримости, а нижели сто в ленивой послузе, гдиш болше Бог корыстит в горячести справ, а нижели в долгом часи. А иж бысмо знали, же в малом часи можемо много позыскати»¹⁶. У цих словах прочитується заохочення підприємливості, ініціативи, активної діяльності людини в короткий час земного життя. Полеміст закликає цінувати кожен мить, не марнувати короткого часу перебування людини в цьому світі, а наповнювати його інтенсивною працею, діловою активністю: «Не множество лет пред себе беремо, але горячность духа великую в себя побуждаймо»¹⁷. Після таких промов не дивно, що ні Лаврентій, ні його брат Стефан не знали спокою – їх праця на ниві

освіти й проповідництва викликала нерозуміння й гоніння з боку консерваторів.

Гоніння зазнавав і однодумець Зизаніїв, проповідник Кирило Транквіліон-Ставровецький, обширна праця якого «Євангеліє учительне» (1619) двічі була заборонена на православних соборах (у Києві і в Москві) за випадки проти ієрархії та за заохочування духівництва й мирян до копіткої праці. Свої проповіді автор адресував людям, які уміють мислити, аналізувати, керуються в своїх діях не лише вірою в Боже провидіння, а й вірять у власні сили, у свою можливість змінити земне життя на краще, відповідне Божим заповідям, отже, побудувати справедливіше суспільство. Важливо, що для автора «Євангелія учительного» земне життя не є долиною сліз і страждання, а нивою, на якій людина повинна невтомно трудитися, докладати інтелектуальних і фізичних зусиль для вирощування й плекання урожаю християнських чеснот.

Увагу світського дослідника привертають тексти «Євангелія учительного», де автор порушує і осмислює призначення людини в земному житті, привертає увагу до вчинків людини, до злободенних тем суспільного життя. У «Передмові до читача» автор запрошує придбати книгу і читати її не лише в Церкві, а й вдома часто уважно й вдумливо перечитувати: «Прийміть з любов'ю цю книгу душеспасенну і прочитайте старанно з увагою і з духовним розмислом», «діяння благодійні цієї книги невимовні, сам це пізнаєш, ласкавий читачу, якщо ввійдеш розумом у внутрішні скарби її»¹⁸.

Ставровецький інстинктивно відчув потребу суспільства в таких моральних настановах, які би не тільки вселяли оптимізм потойбічного спасіння, а й давали матеріал для глибоких роздумів про долю людини, її можливості в земному житті. Він сам і його сучасники жили в складних історичних умовах, неспокійне житейське море потребувало надії на порятунок, порад для пошуку суспільної злагоди й миру. Важливо, що автор не прагне нагнітати тривожну ситуацію, він промовляє й пише про те, що близьке і знайоме кожному, що кожен мирянин може осмислити й змінити, коли на те буде його воля й бажання. Транквіліон свято вірить, що висловлене на письмі й проголошене у проповіді зло вже заставроване, і це може бути першим кроком, або хоч поштовхом до його подолання. Він свідомий рівня освіти й обмежених духовних пошуків своїх сучасників, тим паче, що активізувалися різні еретичні вчення, які спокушають прихильників

доступними шляхами спасіння (серед них називає ариан, понурців, кальвіністів), а проти нього підбурюють паству: «Диявол підняв на мене люту боротьбу через деяких людей маломудрих і заздрисних з роду мого та інших, невдячних і простотою дурости затуманених, дуже роз'ятрив гнівом і нагострив язик їх хулою на святе. І не лише це, а й смерті віддати мене через цю книгу замислили»¹⁹.

Автора «Євангелія учительного» хвилює доля батьківщини, Церкви і її вірних прихильників, він адресує свої повчання українській суспільності з намірами пробудити громадянське сумління, прагнення мислити й діяти, застерігає довіряти фальшивим проповідникам-невігласам: «Їх огудного язика слово гниле... промчалось всюди, по всій землі руській, збурюючи міста й народ посполитий, бунтуючи проти мене, породжуючи докори, приниження, насмішки й наклепи, оббріхування, пробуджуючи огиду до книги цієї... Такі люди лукаві... роблять поголос, розписують листи по містах, повні блюзнірства й брехні»²⁰. Такими гонителями-невігласами автор вважає православних консервативних ієрархів, які всіляко противилися впровадженню проповіді в Церкві під час богослужіння, а також священників, які писали на його твори образливі рецензії, часто не вникаючи у їх зміст. Розуміючи небажання своїх гонителів навчатися, сприймати нове й тим збагачувати себе і своїх слухачів, Кирило пише: «Вони, немов кроти, у темряві застарілого безумства ховаються, не бажаючи оновитися»²¹. Гоніння й нерозуміння були чи не основною причиною переходу Ставровецького в унію біля 1626 р.

Автор «Євангелія учительного» свідомий того, що на тлі слабкості Церкви й непевності суспільної ситуації в Україні особливо гостро постає потреба в освічених, рішучих і відповідальних особистостях, які очолюють Церкву. Із повчань видно, що його турбують найбільше вади й гріховні вчинки тих, хто повинен бути прикладом для мирян і посполитих людей. Він вболіває за чистоту місії Церкви в суспільстві – вона корабель, рятівний у морі ересей і інших загроз, тому керманічами повинні бути чесні й освічені правдиві слуги Христа. Поки у Церкві були «святі мужі, премудрі вчителі й казнодії солодкомовні», вона процвітала й мала повагу в суспільстві, але «прийшли після них люди лукаві й ліниві працівники у винограднику Господньому, вожді сліпі, неуки, п'яниці, сріблολюбці, плотолюбці, які більше для жінок і дітей працюють, ніж для Бога; і про це більше старається й думає, ніж про стадо

Христове й про науку збавенню: на жінках їхніх і доньках ризи світлі, пояси золотом куті, а в Церкві книги подерті, а в іншій – і таких не знайдеш. Такий усі дні життя тільки про посаг думає, а про книгу учительну й не гадає»²², – багато хто міг би ці слова проповідника вважати звернутими до себе і нині.

Багато місця у проповідях відведено осуду нечесно нажитого багатства, накопиченого обманом, обкраданням Церкви, присвоєнням пожертв, але найбільше зло – це розтринькування накопичених багатств на плотські втіхи, адже ні світські, ні церковні керманічі не дбають ні про майбутнє Церкви, ні суспільства. Особливе обурення викликають недбальство, лінощі й байдужість тих, хто «свій розум і премудрість звертають на злобу й хитрість цього світу»: «Одні мають славу світу цього й багатство – могли би будувати школи й науку поширювати, друкарні влаштовувати, книги друкувати, Церкву Божу премудрістю збагачувати, тих, хто науки потребує, втішати. Горю мені, що не бачу нині нічого з цього, адже якщо розумом це й приймають, однак серце своє і волю звертають на обжирство й пияцтво, помноження дармоїдів, похлібників і запряжених колісниць, збільшення скарбу, аби вороги покрали...»²³.

Ставровецький переконаний, що справжнє життя людини полягає у праці, постійному вдосконаленні себе і суспільства. Людина-християнин повинна пам'ятати, що, крім молитви, Бога можна прославляти старанною повсякденною працею. Тому він осуджує так звану чернечу простоту – за нею вбачає намагання приховати бездіяльність і лінощі за нібито аскетичними вправами, творенням чудес, пошуком знамень тощо: «Життя, про яке говорю, – не лише поститися й веретиче носити, і попелом голову посипати, і твердо спати, але розірвати всяку спілку неправди, відкинути злобу, і лютість, і гнів, блуд, нечистоту, крадіжку, зажерливість, зневажити маєтки неправедні»²⁴. Земне життя людини сповнене трудів і помилок, людина, яка трудиться, не завжди може застерегтися від гріха, чи поганого поведіння з іншими. Зосередившись на Божій благодаті, якою Творець обдаровує своє творіння і прощає провини, автор «Євангелія учительного» перераховує в одній із проповідей найбільші можливі провини вірного християнина, яких той допускається в повсякденному житті, виконуючи свої обов'язки, але при цьому зауважує, що в кожній справі все залежить від самої людини: «Отож кажу, що не ремесло ганю, ані землеробство, ані воїнів, ні маєтки засуджую, але нас самих»²⁵.

Ставровецький вважає негідними Божого прощення тих людей, які лінуються старанно працювати, воліють не передавати свої знання й таланти молодим. Про лінивих учителів і численних п'яниць серед священників він написав окрему проповідь, де з боєм констатує: «Ти, що нині сидиш у блудилищах і корчмах, розумом затьмарений без страху Божого... а тільки день і ніч поглядаєш, де вино розливають у корчмах, і швидше там опиняєшся, ніж біля престолу... душі людські можеш зрадити, віддаєш їх на смерть через недбалість свою і пияцтво прокляте»²⁶. Численним подібним «пастирям» як духовним наставникам не могли сподобатися звинувачення Кирила – він наполегливо пропонує практикувати в Церкві усну проповідь, якої вперто цуралися священники, адже до проголошення проповіді потрібна особлива підготовка, знання й відповідальність. Тих, хто відкидав усну проповідь як «еретичне діло», Ставровецький називає «невігласи ненавчені», бо, на його погляд, справжні проповідники «мають розум, просвітлений світлом і повен премудрості небесної, і язик, прикрашений солодкими словами, нагострений правдою», а читане повчання «вимушено нині в Церкві встановилося, бо не стало справжніх і премудрих учителів», «бо багато неуків, лжепастирів не хочуть ані читати повчання у церкві, ані з книг людей навчати, лише спішать до об'їдання і пияцтва, у рабство до живота»²⁷.

Всіма силами намагався проповідник заохотити сучасників до наполегливої праці з глибокою вірою в мудрість людини, у її можливості змінити себе і світ знаннями й активними діями. Реформування української Церкви, яка у католицькій Речі Посполитій опинилася в скрутному становищі, він вважав можливим через освіту і священників, і мирян, через помноження богословських і світських знань, особливо ж через активну участь церковних діячів у моральному вдосконаленні й просвіті суспільства, у вихованні свідомого й відповідального громадянина.

Кілька наведених прикладів засвідчують, що в українських інтелектуальних колах вже на початку XVII ст. визріла нова, порівняно з середньовічною, парадигма людини. До цього спричинилися як внутрішні, так і зовнішні обставини. Внутрішні можна вважати кризу православної Церкви, яка опинилася після Люблінської унії в скрутному становищі в Речі Посполитій, куди увійшла більшість українських земель, а зовнішніми – ідеї Ренесансу й Реформації, які активно ширилися в країнах Європи. Під впливом

таких ідей, сприйнявши їх з певним острахом і обережністю, мислителі по-різному оцінювали можливості людини щодо подолання кризи: одні, на чолі з Іваном Вишенським, переконані у слабкості й недосконалості людини, заохочували до аскетичного життя й молитви в ізоляції від світу, втечі від усього європейського, «латинського світу», інші ж – натхненники братського руху та діячі культурно-національного відродження повірили у людський таланти і розум, закликали його примножувати й невтомно реалізовувати.

Пам'ятки духовної культури України періоду Реформації засвідчують глибокі зрушення в свідомості української інтелектуальної еліти – це створення національної церкви і першого вищого навчального закладу на зразок європейських університетів, інтенсифікація книгодрукування, поява перших словників і граматики української мови, виникнення полемічної літератури, а найголовніше – формування й зміцнення національної свідомості, що призвело до Визвольної війни під проводом українського козацтва. Проблема варта подальшого дослідження.

¹ Довга Лариса. Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля) / Лариса Довга. – К. – Львів: Свічадо, 2012. – С. 20.

² Там само. – С. 21.

³ Там само. – С. 24.

⁴ Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.) /

В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій / Відпов. ред. В. С. Горський. – К.: Наукова думка, 1990. – С. 350.

⁵ Вишенський Іван. Твори / Переклад з книжної укр. мови Валерія Шевчука / Іван Вишенський. – К.: Вид-во художньої літератури «Дніпро», 1986. – С. 213.

⁶ Там само. – С. 173.

⁷ Там само. – С. 176.

⁸ Там само.

⁹ Зілинський Орест. Духова генеза першого українського відродження // Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст. / Відпов. ред. Олекса Мишанич / Орест Зілинський. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 279–280.

¹⁰ Там само. – С. 280–281.

¹¹ Пересторога // Українська література XVII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – (Бібліотека української літератури). – С. 27.

¹² Вишенський Іван. Твори. – С. 35.

¹³ Там само. – С. 171–172.

¹⁴ Поучение Лаврентия Зизания, сказанное при погребении княгини Софии Чарторыйской // Крыловский А. Львовское ставропигиальное братство / А. Крыловский. – К., 1904. – С. 54.

¹⁵ Там само. – С. 59.

¹⁶ Там само. – С. 63.

¹⁷ Там само. – С. 64.

¹⁸ Ставровецький Кирило Транквіліон. Учителне Євангеліє / Кирило Транквіліон Ставровецький / Пер. з церковнослов'янської Богдана Криса, Дарія Сироїд, Тетяна Трофименко. – Львів: Свічадо, 2014. – С. 21.

¹⁹ Там само. – С. 19.

²⁰ Там само. – С. 20.

²¹ Там само.

²² Там само. – С. 353.

²³ Там само. – С. 370–371.

²⁴ Там само. – С. 396.

²⁵ Там само. – С. 338.

²⁶ Там само. – С. 373.

²⁷ Там само. – С. 465.

Марія Полісюк

ВПЛИВ РЕФОРМАЦІЙНИХ ІДЕЙ НА ФОРМУВАННЯ РОЗУМІННЯ СВОБОДИ УКРАЇНСЬКИМ НАРОДОМ

Актуальності вивченню Реформаційного руху на українських землях надає той факт, що не всі дослідники, зокрема радянські, говорили про його існування, а то й нерідко заперечували його. Наприклад, існує точка зору, що про Реформацію мова може йти лише в країнах католицького світу, в якому церква перешкоджала формуванню і розвитку світських держав і націй. Мається на увазі, що оскільки в ареалі поширення греко-слов'янської культурно-віросповідальної традиції співвідношення церкви і держави було дещо іншим (де панував не папо-цезаризм, а цезаро-папізм), то проблема Реформації там, мовляв, не існувала. Але проблема національної церкви, богослужіння рідною мовою, яку ставила Реформація на Заході, була не менш актуальною і для слов'янського світу, оскільки й у першому, й у другому випадку пов'язувалася з формуванням націй і національних держав.

Інший погляд на цю проблему мають сучасні дослідники, які, вивчаючи вітчизняну культуру на основі історичних документів, архівних даних, свідочтв іноземців, доводять існування значної кількості громад і угруповань реформаційного типу серед українських земель, а також пов'язаних з їх діяльністю шкіл, проповідників, друкарень.

Достеменно відомо, що Реформація, спочатку у формі гусизму, мала помітний вплив на українську суспільно-релігійну думку, чому сприяло політичне становище українських земель у складі Великого князівства Литовського та Королівства Польського. Варто зазначити, що в часи діяльності Я. Гуса та його соратників вплив чеської культури на польську був значущим, а разом з тим і на українців. Вплив гусизму приніс ідеї скасування латини, читання проповідей мовою народу, знищення культу, позбавлення привілеїв духовенства тощо.

Інша річ у тому, що не збереглося достатньої кількості джерел, спираючись на які, було б мож-

ливим реконструювати ці впливи, про що справедливо зазначає Дмитро Чижевський: «Впливи чеського гуситства зовсім не залишили безпосередніх літературних решток. Тим часом впливи гуситства на Україні відомі з польських джерел»¹. Тому можна зробити висновок про опосередкований вплив гуситів на українську суспільно-релігійну думку, а не прямий, як це можна бачити на прикладі поляків.

Покажемо є той факт, що чеські переклади літератури широко використовував білорус Франциск Скорина. Відомо, що переклади Скорини мали певне розповсюдження на території українських земель, які разом з білоруськими становили значну територію Польської держави.

Класична Реформація трансформується у другій половині XVI–першій половині XVII ст. та поширюється у Польському королівстві та Великому князівстві Литовському, до складу яких входила більша частина українських земель того часу. Саме у тому часі до Польщі, де був відносно високий рівень віротерпимості, емігрувала значна кількість переслідуваних реформаторів з усіх куточків Європи, що дало привід кардиналу Гозію назвати Польщу «притулком еретиків»². Переважно ця тенденція стосувалася радикальних реформаторів – анабаптистів і унітаріїв, або як їх ще часто називали – антитринітаріїв. Найвидатнішим же емігрантом, безумовно, був Фауст Социн.

До впливу реформаційних ідей в українській суспільній думці варто віднести деякі учительні Євангелія й переклади біблійних книг на «просту мову», написані під впливом протестантів.

Так Мартин Кровицький 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. Він остаточно порвав із католицькою церквою. Перебуваючи у



Іл. 15. Микола Рей на ювілейній монеті Польщі.
2 злотих. 2005 р.

Віттенберзі, він 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. На думку Івана Франка, саме цей протестантський діяч певним чином вплинув на становлення видатного українського полеміста Івана Вишенського.

Позитивне сприйняття реформаційних ідей також можна побачити на прикладі письменника Миколи Рея (іл. 15). Його твір «Постилла» набув широкого поширення не лише у протестантських, а й у православних колах. «Постилла» – це збірка недільних та святкових проповідей з інтерпретацією фрагментів Євангелії. «Постилла» М. Рея – це твір прокальвіністського спрямування, мета якого полягає у викладі нового, істинного розуміння віри, протиставивши його традиційному католицизму.

Треба зазначити, що до українських громад антитринітаріїв відносилися прихильники соцініанства. Визначну роль відігравав представник соцініанства Андрій Вишоватий. Мислитель відстоює погляд, що релігійна віра повинна керуватися розумом. Саме розум повинен визначати, які теологічні припущення вважаються істинними. А. Вишоватий продовжує підхід раціонального трактування Святого Письма, який започаткував Ф. Социн.

Христофор Філалет впроваджує протестантські ідеї у «Апокрисісі». Філалет вважав, що

священнослужителі та паства мають рівні права у церковному житті. Христофор Філалет акцентував увагу на тому, що правдива віра має базуватися на людському розумі.

Відомо, що значного поширення реформаційні ідеї набули в 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 повинно подаватися народові рідною, зрозумілою мовою. Саме тому мова твору була максимально наближена до розмовної. У дусі фанатично налаштованих реформаторів автор відкидає святий переказ як джерело релігійного пізнання. На його думку, істинну віру можна збагнути лише у Святому Письмі. Реформаційний підхід прослідковується й у ставленні автора до церковних обрядів. Він піддає сумніву необхідність здійснення таїнства причастя немовлять з тієї причини, що «тіло Боже» належить приймати свідомо. Автор відкидає необхідність заупокійних молитов та й фактично нічого не говорить про шанування хреста, поклоніння іконам та мощам, про чуда святих. Здається, що невідомий автор «Нягівських повчань» свідомо ігнорувал обрядову сторону релігії, а така позиція, як відомо, належала саме реформаційним течіям³.

Можна з упевненістю стверджувати, що реформаційні ідеї найяскравіше відображення знайшли у діяльності братств. Братчики вважали, що люди, які не мають священства, можуть вільно інтерпретувати Біблію та богословські твори.

До видатних українських культурних діячів середини XVII ст., у творах якого знайшли відображення протестантські ідеї, належав Іннокентій Гізель, викладач Києво-Могилянської академії. Іннокентію 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. 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 Бог⁴.

Реформаційні ідеї залишили свій слід в історії України. Варто зазначити, що вони зазнали певних трансформацій на полі української культури. Це ілюструють найбільш відомі українські протестантські діячі, які не були сліпими адептами своїх вчителів Лютера, Цвінглі, Кальвіна, а в ціло-

му ряді питань дотримувались власних оригінальних поглядів. Те, що було посіяно протестантами, сприяло внутрішній Реформації православ'я на Україні, яка у подальшому проявилася у діяльності Ф. Прокоповича та Г. Сковороди.

Одне з найважливіших питань, яке з давніх часів мало велике значення для українського народу – це проблема свободи. Проблема свободи займає важливе місце в українській історико-філософській думці. Фольклор, історичні пісні, думи розкривають з різних боків проблему свободи, яка пронизує усю історію українського народу. Саме Реформація на українських землях зробила найцінніший внесок у розповсюдження ідеї свободи.

Одним із найвизначніших українських філософів, який своїм життям намагався показувати значущість духовного світу, до якого належить і свобода, є Григорій Сковорода. Дослідження питання свободи у філософії Г. Сковороди має практичне значення. Ідеї мислителя можуть використовуватися у вихованні любові до рідного народу серед молодого покоління.

Саме у світі духу Г. Сковорода бачить місце для свободи, яка є дарунком від Бога «джерело свободи – Бог, який перебуває в людині як її внутрішня невидима натура». Філософ вважає,

що свобода досягається людиною лише завдяки самопізнанню і базується на понятті зрідненості. «Свобода як утеча від чужого, нав'язаного іншими, невідповідного власній натурі має піднятися до рівня утвердження своєї власної природи, своєї зрідненості, віднайденої шляхом пізнання самої себе»⁵. Споріднена праця розглядається Сковородою як вільний вибір людини, який приводить її до щастя. У вірші *De libertate* («Про свободу») Г. Сковорода розкриває значущість свободи, бо вона цінніша за золото.

Отже, можемо зробити висновок, що розповсюдження реформаційних ідей на українських землях вплинуло на формування ідеї свободи, зокрема у філософії Г. Сковороди.

¹ Чижевський Д. І. Історія української літератури. – Тернопіль : Феміна, 1994. – С. 209.

² Нічик В. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.) / В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій. – К. : Наукова думка, 1990. – С. 82.

³ Петров А. Отзвук Реформации в русском Закарпатье / А. Петров. – Прага, 1923. – С. 3.

⁴ Литвинов В. Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України / В. Д. Литвинов. – К. : Наукова думка, 1984. – С. 78.

⁵ Спадщина Григорія Сковороди і сучасність : матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди, 21–22 грудня 1994. – Львів : Світ, 1996. – С. 67.

Олена Переломова

ВІДОБРАЖЕННЯ В ЛІТЕРАТУРНИХ ТВОРАХ ЕВОЛЮЦІЇ ДУХОВНИХ ПОШУКІВ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ В ДОБУ РЕФОРМАЦІЇ

Природа колективної свідомості людства є релігійною за своєю суттю. Таке твердження може ґрунтуватися на міркуваннях К. Г. Юнга, який так пояснював своє розуміння поняття релігії: «Релігія, як на це вказує латинське походження цього слова, є ретельним спостереженням за тим, що Рудольф Отто точно назвав «*puninosum*» – тобто динамічне існування або дія, викликана некерованим актом волі. Нумінозне виступає як незалежна від волі суб'єкта умова. Нумінозне – це або ознака видимого об'єкта, або невидима присутність чогось, що викликає особливі зміни свідомості»¹.

Отже, на думку Карла Густава Юнга, досвід нумінозного видозмінює настанову свідомості. Вчений переконаний, що психічна форма існування переважає над фізичною: «Смішною видається думка про те, нібито існування може бути лише фізичним. Насправді ж єдина безпосередньо нам відома форма існування – це психічна форма. І навпаки, ми могли б сказати, що фізичне існування лише мають на увазі, оскільки матерія пізнається лише через сприйняття нами психічних образів, переданих нашій свідомості органами чуття. Образи, створені уявою, існують, вони можуть бути настільки ж реальними – і настільки ж шкідливими й небезпечними, – як і фізичні обставини»².

У XVI ст. у всіх європейських країнах надзвичайно гостро стояло питання про роль церкви і релігії. Формування національно-релігійних ідеологій неодмінно супроводжувало формування централізованих держав. Якщо в Італії, Іспанії, Франції утвердився католицизм, у Швейцарії та Голландії – протестантизм, у Британії – англіканство, то на українських землях виникло протистояння двох християнських церков. Українське населення сповідувало православ'я, а Річ Посполита була оплотом католицизму. Католицька церква при підтримці уряду виявляла значну активність та агресивність. З дозволу короля на

території держави діяв орден єзуїтів. Українська феодальна верхівка не чинила спротиву покатоличенню суспільства, народ же зберігав відданість православ'ю.

Люблінська унія 1569 р. створила умови для активної діяльності на українських землях єзуїтів – ченців католицького ордену, які в умовах Реформації відстоювали позиції католицизму. Єзуїтські школи, колеґіуми, які з 1571 р. були відкриті в багатьох українських містах (Ярославлі, Львові, Кам'янці, Луцьку, Перемишлі, Острозі, Новгороді-Сіверському, Києві), були найкращими на той час навчальними закладами в Україні, тому не дивно, що вони приваблювали дітей православної заможної верхівки українства. Отже, єзуїти поширювали освіту, прилучали українців до досягнень європейської науки. Але часто наслідком такої освіти ставала зміна віросповідальної і національної самосвідомості освіченої української молоді еліти.

Укладення Берестейської церковної унії 1596 р. по суті було спрямоване на посилення польського впливу в українському суспільстві. З 1596 р. польським урядом визнавалися лише католицькі і греко-католицькі общини, і все ж більшість парафій в українських землях залишалися православними.

Усупереч розрахункам польського короля, папи Римського, єзуїтів Берестейська унія не спростила, а загострила ситуацію в Україні. Вона викликала гарячі суперечки, чітко виявила позиції, активізувала консолідацію українських культурних сил – православної української шляхти, духовенства, міщан, козацтва. Відразу після проголошення унії її противники зібралися в будинку князя Острозького і прокляли змову. Розгорілася запекла полеміка між найбільш освіченими священиками – противниками і прихильниками унії, склався особливий жанр – полемічна література. У 1620 р. з підтримкою гетьмана П. Сагайдачного православна митрополія з центром у Києві була

відновлена. У містах активну діяльність розгорнули братства.

Українська Реформація позначилася тим, що, на відміну від європейських країн, де набували поширення протестантські віровчення, на українських землях реформаційні ідеї використовувалися для оновлення православ'я. Використання в церковних обрядах живої української мови йшло в руслі реформаційних ідей. Такі процеси породили потребу в національних школах і друкарнях, а також у підготовці високоосвіченого духовенства.

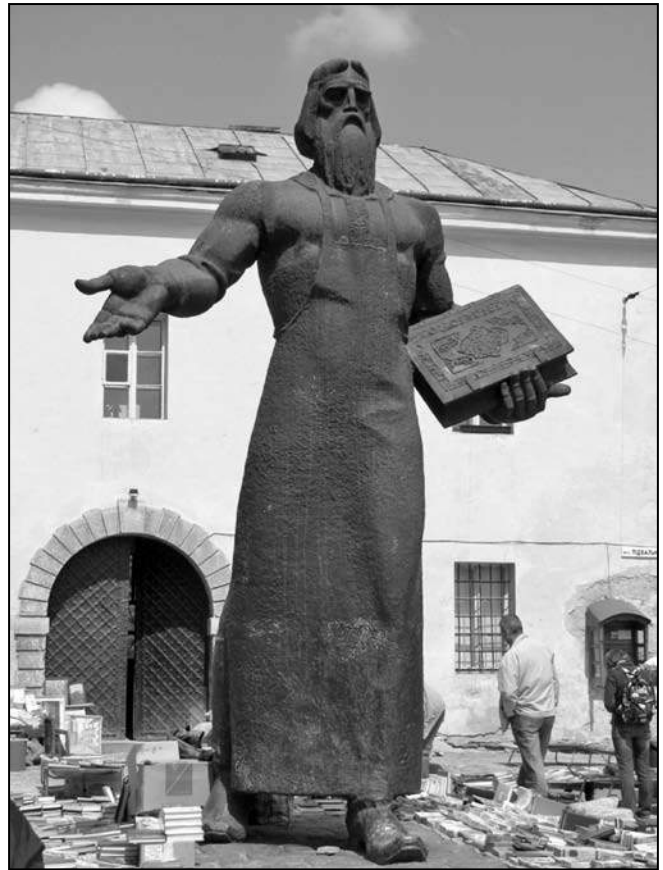
У XVI–XVIII ст. спостерігається культурне піднесення, попри те, що цей період був складним у житті українського народу як з погляду політичних, так і соціально-економічних умов.

Найважливішим чинником, який впливав на розвиток культури в Україні в цей період, була національно-визвольна боротьба українського народу.

Питомим підґрунтям для культурного піднесення в Україні були передусім ще живі традиції Київської Русі, найкраще збережені в західноукраїнських землях, які менше постраждали від монголо-татарської навали. Визнання на державному рівні великим князівством Литовським культурної спадщини Київської Русі так само було вагомим чинником культурного піднесення.

У XVI ст. спостерігається також стабілізація і пожвавлення економічного життя, зростання міст. Збільшується кількість великих українських міст, вони поповнюються красивими кам'яними спорудами. Починаючи з XIV ст. на українській землі прибувають італійські майстри «з Ломбардії, з Феррари, з якогось невеличкого Кампоне... рушали через Карпати й переправи Дунаю майстри, щоб ставити на українській землі церкви й монастирі, шляхетські палаци й купецькі хорони, навчаючи будівників Львова, Луцька, а згодом і Києва, і Переяслава, – суворой стриманості пропорцій ренесансу й щедрості барокканського оздоблення»³.

Піднесенню культурно-освітнього рівня сприяло також те, що вже починаючи з XV ст. діти більш-менш заможних українців здобували європейську освіту в університетах Кракова, Праги, Грейсвальда, Лейпціга, Віттенберга, Відня, Болоньї, Падуї. Це такі відомі в історії української культури імена, як професор медицини й астрономії з Дрогобича Юрій Донат-Котермак (Дрогобич), який прославився тим, що став ректором Болонського університету, найвідоміший слов'янський письменник у Західній Європі доби



Лл. 16. Пам'ятник Івану Федорову у Львові

Відродження Станіслав Оріховський, поет Павло Русин з Кросна, поет і вчений Мелетій Смотрицький та ін.

Навчання молоді в європейських університетах було «важливим чинником поширення ренесансних віянь та впливів на українських землях. Водночас ця практика створювала передумови для включення українського народу в творення слов'янської культури Відродження»⁴.

Мультиетнічний склад населення українських міст (найбільше Львів, Київ, Чернівці, Дрогобич), де, крім українців, жили німці, поляки, вірмени, угорці, греки, євреї, не міг не спричинити взаємопроникнення культур і, відповідно, їх взаємозбагачення. Вплив західноєвропейського Відродження та Реформації позначився тим, що гуманістичні настрої та ідеї, європейські художні стилі набували на українському культурному ґрунті нових форм.

У другій половині XV ст. українські православні міщани – торговці й ремісники – створили перші братства, які обстоювали інтереси православної церкви.

Братства організовували друкарні, де видавали церковні книги, засновували школи, у яких навчання велося українською мовою. Особливо відо-



Іл. 17. Острозька біблія

ними були Успенське братство у Львові (1585 р.), Київське Богоявленське братство (1615 р.), Луцьке Чеснохрестське братство (1617 р.).

На початку XVII ст. братські православні школи Львова, Києва, Луцька взяли на себе роль національно-культурних просвітницьких закладів. Перша братська школа була відкрита у Львові в 1585 р. У 1615 р. на кошти Гальшки Гулевичівни відкрилася братська школа у Києві, першим ректором якої був Іов Борецький. Викладання предметів у школах велося рідною мовою, а двері шкіл були відчинені для всіх бажаючих, незалежно від походження або соціального становища.

У Київське братство в 1620 р. записалося все Військо Запорозьке на чолі з гетьманом П. Конашевичем-Сагайдачним.

Це було самобутнє явище, яке відіграло важливу роль в українському національному суспільно-політичному і культурному житті.

У 1573 р. Іван Федоров (іл. 16) за допомогою меценатів створив у Львові друкарню, де був надрукований знаменитий «Апостол». У маєтку відданого прихильника православ'я князя Костянтина Острозького з його участю було здійснене повне видання Біблії церковнослов'янською мовою. К. Острозький з метою пошуків досто-

вірного тексту навіть спорядив послів до Чехії, Польщі, Московії, Болгарії, Греції, Палестини, вів листування з Вселенським патріархом, створив при Острозькій академії спеціальну комісію з перекладу Святого Письма, залучив 72 перекладачів, грецьких вчених. У 1581 р. «Острозька Біблія» (1256 сторінок) побачила світ, ставши взірцем для всього православного слов'янства (іл. 17). Її примірники купили королівські бібліотеки Швеції і Франції, що свідчило про високий рівень видання. У Москві Біблія переписувалася, так що «Острозька Біблія» довго залишалася єдиним такого рівня виданням.

Залежне становище українців у Речі Посполитій спричинило активізацію громадського руху. Ідеї гуманізму та Реформації, проникаючи в Україну, позитивно впливали на поширення освіти, науки, пробуджували інтерес до української історії, мови, що сприяло пошуку духовної самобутності. У суспільстві росла потреба в освічених людях як для розвитку торгівлі й виробництва, так і для здатності протистояти ополяченню та окатоличенню населення.

У маєтку князя К. Острозького близько 1576–1580 рр. була відкрита перша в Україні школа вищого рівня. Це була Острозька академія, першим

ректором якої став український шляхтич Герасим Смотрицький.

Працювали в академії випускники європейських університетів, відомі культурні діячі Іван Федоров, Андрій Римша, Василь Суразький, Дем'ян Наливайко, Іван Вишенський, ієромонах Кіпріан. В Острозі викладалися «сім вільних наук»: граматики, риторика, діалектика, арифметика, геометрія, астрономія, музика. Провідне місце в програмі навчання посідало вивчення трьох мов: слов'янської, грецької та латини. Острозька академія, як і всі школи того часу, мала переважно гуманітарну спрямованість. З академією пов'язані імена багатьох політичних та релігійних діячів, серед яких були Петро Сагайдачний, Йов Борецький, Мелетій Смотрицький. Зі смертю К. Острозького (1608 р.) академія поступово почала занепадати.

Розвиток книжкової справи був поштовхом для розвитку літератури. У XVI ст. поширюється перекладна література. У цей період перекладаються й публікуються наукові трактати, довідники. Так, з'являється медичний довідник «Аристотелеві врата», переклади Святого Письма. У 1556–1561 рр. у Дворецькому монастирі князів Жеславських Михайлом Василевичем та архімандритом Пересопницького монастиря Григорієм було перекладене Пересопницьке Євангеліє саме живою народною мовою, так званою «простою мовою», «для лепшого виразуміння люду християнського посполитого». Це перший із відомих перекладів канонічних текстів староукраїнською мовою. Поява Святого Письма в перекладі українською мовою стала визначною подією для православних українців. Замовниками та меценатами виступили волинські князі Настасія Юріївна Заславська-Гольшанська, її зять і дочка – князі Чарторийські.

Але тогочасна українська еліта не завжди сповідувала національні інтереси, тому в цій історичній ситуації роль духовного лідера народу взяло на себе козацтво – самобутній суспільний стан, який сформувався в XV–XVI ст. Саме козацтво підлопило традицію національної державності, виступило захисником православної церкви, української мови, національно-культурної самобутності.

Всенародна війна за свободу України 1648–1657 рр. безпосередньо відбилася і на культурному житті. І хоч Гетьманщина включала тільки частину національної території, але саме її існування вело до зростання національної самосвідомості.

Поряд з перекладною літературою з'являються оригінальні твори. У XVI ст. відмічається розквіт



Іл. 18. Митрополит Йов Борецький

українського епосу – створюються думи, балади, історичні пісні. Популярними були цикли дум «Маруся Богуславка», «Самійло Кішка» та ін. В епічних творах, присвячених визвольній тематиці, оспівується лицарство і героїзм, братство і вірність православ'ю.

Наприкінці XVI ст. набуває розвитку полемічна література, спрямована проти колонізації українського народу, насадження католицизму та унії. Значне місце в українській полемічній літературі кінця XVI ст. належить Стефану Зизанію, Мелетію Смотрицькому. Вершиною ж полемічної літератури стала творчість Івана Вишенського. У своїх посланнях з Афону в Україну («Послание до всѣх обще в Лядской земли живущих», «Обличение діавола-миродержца» та ін.) він різко виступав проти польсько-католицької реакції.

У 1621 р. митрополит Йов Борецький (іл. 18) від імені «народу російського» склав трактат «Протестація», суть якого полягала в наступному: український та білоруський народи мають право на свою церкву та віру; не можна насильно насаджувати унію, переслідувати та пригнічувати



Іл. 19. Лазар Баранович

православних у Речі Посполитій. «Протестація» є пам'ятником політичної літератури і мала велике значення для визвольного руху українського народу. Донині збереглося близько 200 пам'яток полемічної літератури, які відтворюють полум'яний заклик до збереження унікальної національної і культурної спадщини українства.

У XVI–XVII ст. учні духовних шкіл писали віршовані твори з метою заробітку. Найчастіше це були панегірики або мадригали на замовлення. Разом з тим цілий ряд імен і віршованих творів цього періоду є досить відомими (Себастьян Кленович – поема «Роксоланія», Симон Пекалід – поема «Про Острозьку війну під П'яткою», Дем'ян Наливайко – книги «Ліки на оспалий умисел людський», «Часослов», Симон Симонід (Шимонович) – книга «Селянки», Мелетій Смотрицький – поема «Лямент у світа вбогих на жалісне переставлення Леонтія Карповича», Касіян Сакович – «Вірші на жалісний погріб шляхетного рицаря Петра Конашевича-Сагайдачного», Симон Зиморович – книга «Роксоланки, або руські панни», Софроній Почаський – книга «Евхаристиріон, або вдячність», Афанасій Кальнофойський – книга «Тератургіма, або чуда», Кирило Транквіліон-Ставровецький – книга «Перло мно-

гоцінне», Бартоломей Зиморович – книга «Селянки нові руські», Лазар Баранович – книга «Аполлонова лютня», Іван Величковський – рукописна книга «Зегар з полузегарком», Климентій Зиновіїв – рукописні збірники віршів та ін.).

Українські поети часто використовували біблійні теми, багато уваги приділялося проблемам моралі, релігії, що відповідало тогочасним смакам.

«В історії української поезії накреслюється безперервна традиція рецепції Біблії»⁵.

Одним з найвідоміших письменників-полемістів був Герасим Смотрицький. Найбільш відомим його твором є трактат «Ключ царства небесного» (1587 р.), у якому лунало звернення до українського та білоруського народів стати на захист національних традицій.

Віршований твір Герасима Смотрицького має назву «Із «Біблії». Острог, 1581 р.». У ньому він прославляє князя Острозького за його патріотичну позицію в обороні віри православної:

*Й ти знамення хреснеє недаремно носиш,
Й до Костантина Великого ти себе підносиш,
Котрий на небесах уздрів і переміг супостатів,
Ти ж долай єретиків, бісових тристатів,
Хрест – то похвала царів,
Бісам невиносний ріє»⁶.*

Герасим Смотрицький був також одним з найвідоміших письменників-полемістів. У відомому трактаті «Ключ царства небесного», 1587 р. він закликає стати на захист національних традицій. У «Плутархусі» автор вдається до моральної настанови, застерігаючи віруючих від спокуси надмірності і гріховними розкошами:

*Коло тебе хай такі добре місце мають,
Що в житті не все собі радо дозволяють.
Кому розкіш дорога, але не мила цнота,
Перед тими накажи зачинить ворота»⁷.*

Мелетій Смотрицький в поемі «Лямент у світа вбогих на жалісне переставлення Леонтія Карповича...» також закликає боронити «народ християнський» від злих ворогів:

*Отож, Боже всесильний, закрій шляхи злому,
Не дай напасті взнати із вірних нікому,
Накажи пса лихого в'язати при гробі
Ти своєму в мамлюцькій зловісній особі.
Щоб усе християнство, усім своїм складом,
Всіх різниць у визнанні, було твоїм стадом,
Од чуток стало вільне, од страху й тривоги,
Од меча і пожежі. Зламай вражі роги!
Уйми гнів свій, гнів строгий, гнів Панський,
Піднеси в тій державі народ християнський»⁸.*

Вірш ректора Києво-братської школи, відомого поета XVI ст. Касіяна Саковича «На жалібний погріб шляхетного рицаря Петра Конашевича-Сагайдачного» 1622 р. прославляє великого достойника, хороброго лицаря, захисника вітчизни, гідного християнина:

*Волів тож Сагайдачний сам рану прийняти,
Аніж би поганину християн оддати.
Від рани отієї і смерть він приймає,
Та слава його й мужність навек проквітає.
Нашу віру він беріг в серці своїм свято
І від ворога її боронив завзято.
З військом він своїм не раз в короля просив,
Аби віру святу лях в нас не колотив⁹.*

Визначний громадсько-політичний діяч другої половини XVII ст. Лазар Баранович (іл. 19) заснував у Чернігові власну друкарню, об'єднав навколо себе чернігівських поетів. Він є автором численних проповідей, віршів, полемічно-богословських трактатів. Його вірші мають морально-дидактичне спрямування і апелюють до християнських заповідей. Наприклад, вірш «Один багатий, на другому лати:

*Багачу, маєш більш, ніж потрібно,
Роздай на милість з ласки людям бідним!
Коли б зайвини люди роздавали,
Голоти в світі ми б не подибали.
Добро трухліє, викинуть воліють,
Бідаку – брата свого – не жаліють.
Прийма страждущих лоно Аврамове,
Багатим пекло випаде готове!¹⁰*

Таку ж дидактичну спрямованість має і вірш Климентія Зиновієва «Про убогих і багатих»:

*Так щодали в світі гірші біда наступає,
А убогий чоловік таки потерпає,
Хоч і може де що він в людей заробити,
Та багатий не бажа йому заплатити.
Що ж за користь їм така: платять не бажують!
Із притримання того позитку не визнають,
Бо стократний їм за те уцербок буває,
А за сльози бідаків ще й Бог покарає!¹¹*

Доба пізнього середньовіччя в Україні представлена відомим сучасним письменником-філософом Валерієм Шевчуком у романі, удостоєному Державної премії України імені Т. Шевченка, премії фундації Антоновичів «Три листки за вікном» через світосприйняття героя твору – оповідача-мандрівника Іллі Турчиновського, людини освіченої, мислячої, людини, яка шукає гармонії світу. У внутрішніх монологах оповідач розмірковує про добро і зло, світло й

темряву, прагне пізнати світ (макрокосм) і себе в ньому (мікрокосм). Такі слова, як неспокій, неупокорена душа, тривога, самота, сокровенне, вічна правда, смертний, корені злості, зло, світ, радість, істина, вороги, друзі, криниця святощів, благодать, нещастя, злодії, потойбічне, лихо, злодійство, милосердя, справедливість, страх Божий, гординя, ненависть, слово, світло, любов, глупота, книжні мудрощі, велика й свята сила, облуда, дерево життя, письменна, провіщення, розумні, мудрі й пророчі слова, світле, темне, життя, смерть, добро, хаос, високість, храм, неземний вогонь, є ключовими в його роздумах.

Ця лексика виконує експресивну стилістичну функцію, надає роздумам Турчиновського небуденності звучання:

«Дивний спокій бачив я у Миколиних темних очах. Холодне безмежжя відчув нараз, вдивляючись у ті очі, – те, чого й справді не дано людині осягти. Від того ще більш скулилася мені душа, а голос тихо заговорив:

– Світ розділено на добро і зло, – сказав я. – Це той-таки розподіл на чорне і біле. Лихі ненавидять добро, а добродійні – зло. Тут теж в основі ненависть. Світ розкладено на сильних і слабких, здорових і недужих, зрячих і сліпих. Все, що існує на нашій землі, розполовинено. І все зіштовхується в непримиренній бійці одне з одним, кожне певне своєї правоти. Не знаю, чи є в тому сенс, але чи можна плекати при тому думку про всезагальну любов?»¹².

Цей філософський дійсний роздум побудований на протиставленні, що відповідає бароковим естетичним принципам.

В інтимізуючому звертанні до уявного співбесідника-читача оповідач вказує на небуденність своєї оповіді:

«Перепрошую тебе, дорогий читальнику, за те, що забираю час, який ти міг вжити на господарювання, на прогулянку по саду, а коли любиш працю, на догляд того саду. Але мова сьогодні до того, кого захопив неспокій і хто шукає свого саду не у речах матер'яльних, а в іншому, чого прагне неупокорена душа. Може, моя примха, дорогий читальнику, видасться тобі смішна й безрозсудна, не осуджу я тебе: значить писалися ці аркуші для іншого. Знай, сподіваюся я на того читця, кому відслонять вони щось сокровенне. На це моя надія, а надія веде людину по світі. Зрештою, і кпини людські та зневага не первина мені, і тільки на старість перестав я бути для людей смішним. Годі сказати чому: може, вікував життя неадекватно? Але не мені це знати й не

тобі судити – є на те вищий суд. Йому й піддаюся, як і кожен інший смертний, бо правда наша правдою вічною має промірятися»¹³. «Всі стилістичні сигнали переконують читача, що тут розповідається важливе, небуденне; йде мова не про одноразові події чи про індивідуальних людей, а про великі й значущі узагальнення»¹⁴.

Епіграф до «першого листка» історичного роману Валерія Шевчука «Три листки за вікном...», повісті «Ілля Турчиновський» теж є таким стилістичним сигналом значущості, зверненням до книжної мудрості, філософської сентенції Г. С. Сковороди:

*«Світ неситий, коли не задовольняє,
Вічність несита, коли не завдає жалю...
А я, як був, так і тепер – подорожній!..»¹⁵.*

Унаслідок взаємодії людини зі світом формується її уявлення про світ, модель світу, спосіб мислення, що відображає фундаментальне поняття «картини світу». Картина світу – це знання про світ, яке є підвалиною індивідуальної і суспільної свідомості. Картина світу – цілісний, глобальний образ світу, який є наслідком усєї духовної активності людини, відображенням ментальності народу в різні періоди його розвитку і становлення.

Аналіз літературних творів у діахронному зрізі дає змогу простежити еволюцію духовних пошуків нашого народу не лише через пряме засвоєння Слова Божого з Біблії, але й опосередковано – через художні тексти. Мислення українців, опосередковане християнським світоглядом, у свою чергу знайшло відображення у творчості письменників, які відтворили особливості світобачення нації, її культурної свідомості.

¹ Юнг К. Г. Архетип и символ / Юнг К. Г. [сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича]. – М. : Ренессанс, 1991. – С. 133, 137.

² Там само.

³ Бажан М. Люди. Книги. Дати. – К., 1962. – С. 232.

⁴ Наливайко Дмитро. Теорія літератури й компаративістика. – К., 2006. – С. 114.

⁵ Бетко Ірина. Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії ХІХ–початку ХХ століття (монографічне дослідження). – Zielona Góra : Kijow, 1999. – С. 11.

⁶ Антологія української поезії : в 6 т. / упоряд. В. Шевчук. – К.: Дніпро, 1984. – Т. 1. – 1984. – С. 61.

⁷ Там само. – С. 61, 111–112.

⁸ Там само. – С. 114.

⁹ Там само. – С. 116.

¹⁰ Там само. – С. 172.

¹¹ Там само. – С. 206.

¹² Шевчук В. О. Ілля Турчиновський (листок перший): Повість // Три листки за вікном: Роман-триптих. – К., 1986. – С. 72–73.

¹³ Там само. – С. 17, 15.

¹⁴ Павлишин М. «Дім на горі» Валерія Шевчука // Українське слово: Хрестоматія української літератури та літературної критики ХХ ст. – К., 1994. – 498 с.

¹⁵ Шевчук В. О. Ілля Турчиновський (листок перший): Повість // Три листки за вікном. – С. 72–73.

Юрій Вільховий, Павло Міхневич

ІНСТИТУАЛІЗАЦІЯ ТА МІЖКОНФЕСІЙНІ ЗВ'ЯЗКИ В УКРАЇНСЬКОМУ ПРОТЕСТАНТИЗМІ НАПРИКІНЦІ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ ст.

Проблема протестантизму постає актуально у контексті становлення в Україні громадянського суспільства, громадянської релігії, подолання міжконфесійної напруженості і конфліктів.

Комплексний аналіз архівних матеріалів, богословської літератури, праць радянської і сучасної історіографії переконливо свідчить, що окремі протестантські конфесії (СХБ, АСД, ХСВ і ХВС) уже з 1940-х рр. мали церковні структури в Україні. Тобто перехід від деномінаційного до церковного статусу розпочався набагато раніше, ніж в 1990-х рр. У 1990-х рр. процеси інституалізації лише посилилися, охоплюючи дедалі більше протестантських конфесій.

Упродовж 1990-х рр. ХХ ст. – на початку ХХІ ст. розширились можливості співробітництва євангельських конфесій зі спільнотами інших конфесій та між собою. Активні та різносторонні контакти, налагоджені баптистськими та п'ятидесятницькими релігійними організаціями, у даний період були спрямовані на співпрацю з одновірцями з-за кордону, а також на налагодження міжконфесійних зв'язків в Україні.

Міжнародні зв'язки євангельських церков розвивались особливо динамічно завдяки послідовно втілюваній демократичній політиці української держави щодо релігії та церкви. Зміни до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», впроваджені у січні 1994 р., дозволили впорядкувати облік та діяльність представників зарубіжних релігійних організацій в нашій країні, завдяки чому з'явилась можливість визначити масштаби та головні риси міжнародного співробітництва протестантських церков.

За даними Державного комітету України у справах релігій, найбільші євангельські об'єднання – Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів та Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської (п'ятидесятників) – протягом досліджуваного періоду налагодили стосунки з одновірцями із 22 країн світу. При цьому

слід зазначити, що найінтенсивніше формувались зв'язки із церквами США: понад 80 відсотків всіх запрошень іноземців, що офіційно здійснювались українськими релігійними організаціями, зокрема у першій половині 1997 р., стосувались представників саме цієї країни. А крім цього також – Німеччини, Канади, Великої Британії, Фінляндії, Швеції тощо¹.

Хоча налагодження міжнародних зв'язків різною мірою характерне для всіх релігійних напрямків, статистичні дані стосовно кількості іноземних громадян, які запрошувались в Україну, підтверджують, що для протестантських конфесій ця діяльність має особливе значення². Саме нові течії (Церква Христова, Церква Божа України та Церкви Повного Євангелія), для яких на початку їх становлення в Україні була важливою підтримка іноземних релігійних організацій, поступово звузили свої контакти з представниками зарубіжних центрів та місій і характер їх співпраці змінився. Особливо це стосується повноєвангельських громад, у яких кількість запрошень за період з 1994 по 2000 рр. зменшилась майже на 70 відсотків. Схильність до динамічного розвитку, нарощування вертикальних структур, ієрархії допомогла їм досягти високого рівня самостійності у вирішенні доктринальних, організаційних питань та проблем матеріального забезпечення³.

Дещо інша ситуація спостерігається у Церкві Христовій, яка щорічно запрошувала велику кількість американських проповідників і їх число у 2000 р. порівняно з 1994 р. зменшилось тільки на 27,5 відсотка. Це пов'язано зі структурними особливостями церкви, відсутністю центрів, у тому числі міжнародних, а також з тим, що громади Церкви залишались невеликими за чисельністю і порівняно слабкими як в організаційному, так і в матеріальному відношеннях.

У той же час з'явилась тенденція до розширення міжнародних зв'язків традиційних про-

тестантських церков – євангельських християн-баптистів та християн віри євангельської, що пояснюється суспільною розгерметизацією цих течій у пострадянський період. Серед основних форм співробітництва з зарубіжними та міжнародними релігійними організаціями найпоширенішою для протестантських церков стало здійснення спільних місіонерсько-євангелізаційних заходів, як локальних, тобто в межах однієї громади (Церква Христова), так і широкомасштабних, що особливо характерне для Церков Півного Євангелія, які щороку проводять конференції, семінари з запрошенням іноземних проповідників (У. Екмана, К.Г. Северина, О. Ледеяєва), а також для церков ЄХБ. Активність іноземців у сфері місіонерсько-євангелізаційної діяльності упродовж 1990-х рр. – на початку XXI століття хоча й залишалась найвищою серед інших інтересів, поступово спадала, поступаючись місцем обміну досвідом. Заходи з надання гуманітарної допомоги перебували серед вагомих цілей приїзду іноземних релігійних діячів⁴.

За даними Державного комітету України у справах релігій, кількість іноземців, які в'їжджали в Україну по лінії церкви у досліджуваній період, загалом значно перевищила кількість тих, хто відвідав інші країни з метою участі у релігійних заходах, хоча поїздки українських віруючих за кордон на навчання, для участі у євангелізаційних проектах тощо практикувались також доволі активно⁵.

Міжнародні контакти протестантських церков підкріплювались існуванням численної діаспори, яка упродовж 1990-х рр. – на початку XX ст. поповнилась сотнями українських віруючих, особливо у США та країнах західної Європи. Незважаючи на відсутність загальних і повних даних щодо еміграції віруючих євангельських конфесій даного періоду, є підстави вважати, що її масштаби різко зросли, оскільки вони почали викликати занепокоєння керівництва об'єднань євангельських християн-баптистів, християн віри євангельської-п'ятидесятників⁶.

Важливим для міжконфесійної злагоди і стабільності в Україні залишається питання взаємин між протестантськими конфесіями і православними, що вважаються традиційними церквами і є найчисельнішими в країні.

У результаті опитування вітчизняних експертів з проблеми міжконфесійних взаємин – працівників відділів у справах релігій обласних державних адміністрацій та науковців, проведеного у листопаді 1998 р., відносини між традиційними

і нетрадиційними релігіями в Україні (до останніх віднесені і досліджувані протестантські конфесії, крім євангельських християн-баптистів) визнані здебільшого як ворожі (80 відсотків) або конкурентні (32 відсотки)⁷. Безперечно, саме так сприймалась і оцінювалась ситуація більшістю православних, а тому їй було легко екстраполювати на інші категорії суспільства. У серпні 1998 р. мали місце конфліктні ситуації на релігійному ґрунті між прибічниками православних церков та харизматичними віруючими під час масових заходів⁸. Значний внесок у зростання конфліктогенності та напруги у релігійному середовищі упродовж 1990-х рр. зробили регулярні звернення і заклики православних ієрархів до органів влади силовими методами обмежити розвиток протестантизму, особливо в його нових формах, вимоги заборонити євангельські місійні проекти⁹.

Попри те є очевидним, що в середовищі протестантських віруючих не набули поширення фанатизм та ворожі настрої у ставленні до історичної української церкви, як і до більшості інших християнських конфесій, хоча факти прямого співробітництва в цей період траплялись доволі рідко і мали переважно загальнонаціональний характер.

Втім доволі вагомим проявом такого співробітництва стало утворення у 1991 р. і діяльність Українського Біблійного Товариства (УБТ), до якого увійшли практично всі найбільші християнські церкви країни. Товариство з самого початку заснування і до кінця 1990-х очолювали протестантські керівники: Я. Духонченко – старший пресвітер Союзу євангельських християн-баптистів України – до 1993 р., М. Мельник – єпископ Всеукраїнського Союзу церков християн віри євангельської п'ятидесятників – до 2000 р. та А. Глуховський – заступник старшого пастора Союзу вільних церков християн віри євангельської України.

Функції, що здійснювали лідери протестантських церков в УБТ, мали майже виключно адміністративний характер і полягали у організації видавництва Біблії та духовної літератури за кордоном, її ввіз в Україну та розповсюдження. Новий, четвертий переклад Біблії українською мовою здійснювали служителі Української Греко-Католицької Церкви¹⁰.

Той факт, що саме протестанти, а не представники тих церков, яким належить чисельна перевага в країні, очолювали цю організацію упродовж початкового і доволі тривалого періоду, вказує, насамперед, на практично повне співпа-

дання завдань Українського Біблійного Товариства з головними цілями євангельських церков, які не пов'язані з набуттям суспільно-політичних важелів.

Наприкінці 1990-х рр. – на початку ХХІ ст. поглибилася тенденція до зміцнення контактів баптистських та п'ятидесятницьких течій між собою. Свобода проявляти свою індивідуальність сприяла задоволенню потреби в самовизначенні релігійних спільнот і разом з тим актуалізувала в них бажання об'єднувати зусилля для реалізації спільних завдань.

Незважаючи на тривалий період організаційного розмежування між головними баптистськими об'єднаннями в Україні, на Другому всеукраїнському конгресі євангельських християн-баптистів у вересні 2000 р. була проголошена духовна єдність Всеукраїнського союзу об'єднань ЄХБ з іншими союзами євангельських християн-баптистів в Україні, а особливо з Братством незалежних церков та місій ЄХБ України, голова якого М. К. Величко наголосив «на відкритості церков свого союзу в налагодженні стосунків та спільної праці з іншими євангельсько-баптистськими церквами»¹¹.

Виразна тенденція до взаємної координації і об'єднання зусиль між харизматичними об'єднаннями була зв'язана з необхідністю налагодження кращих взаємин з владою. Зустріч представників Державного комітету у справах релігій України з керівниками найбільших харизматичних об'єднань – єпископом Духовного Центру незалежних церков Повного Євангелія України Л. Падун, президентом Об'єднання Харизматичних церков України А. Гаврилюком та єпископом Об'єднаної церкви Живого Бога С. Балюком у січні 1999 р. виявила деякі проблеми цих взаємин. Учасники зустрічі обговорювали питання про входження повноєвангельських союзів до Всеукраїнської Ради Церков, а також щодо запрошення іноземних служителів та реєстрації гуманітарної допомоги.

Очевидно, це деякою мірою сприяло посиленню об'єднаних настроїв у лідерів харизматичних церков. Так, у січні 1999 р., на спільній зустрічі ними розглядалась можливість заснування Всеукраїнського союзу християнських церков Повного Євангелія України, у який повинні були увійти ці три вже існуючі об'єднання громад, зберігаючи при цьому власну структуру та органи управління. Мета надоб'єднання – консолідація релігійних спільнот для представництва та захисту інтересів у стосунках з державою та у Раді

Церков. Проте проект створення такого союзу не вдалося реалізувати. Конференція повноєвангельських церков України, що відбулася у травні 1999 р. у Києві, як повідомила газета «Слово Життя», часопис Духовного центру незалежних церков Повного Євангелія України, «виявила потреби пастирів у сфері взаємовідносин, сприяла налагодженню дружніх зв'язків і дала можливість ширше і даліше подивитись на перспективи розвитку єдності та співробітництва...»¹².

Практика міжденомінаційних конференцій і зустрічей виявилася перспективною. Ці тенденції особливо позначилися у першому десятилітті ХХІ століття. Усе починалося з того, що 17 липня 2000 р. у Києві в такій зустрічі взяли участь представники дев'яти об'єднань церков «хрещених Духом Святим», а саме – ВСЦХВСП (М. Паночко), Союзу Вільних Церков християн євангельської віри (В. Райчинець, В. Глуховський), Об'єднання Незалежних Харизматичних Християнських Церков України (А. Гаврилюк), Об'єднаних Церков християн віри євангельської п'ятидесятників України (Г. Бабій), Духовного Центру «Нове покоління» християнських церков України (С. Яковлев), Союзу «Церква Божа України» (О. Демидович), Об'єднання «Церква Божа в пророцтвах» (В. Вознюк), Української Християнської Євангельської Церкви (Л. Падун) та Об'єднаної Християнської Євангельської Церкви Живого Бога (С. Балюк)¹³. Пропозиція, висунута на зустрічі єпископом О. Демидовичем, передбачала підписання документа, що регламентував би стосунки між всіма п'ятидесятницькими об'єднаннями України, сприяв взаєморозумінню і співпраці¹⁴.

Висунутий проект фактично констатував ті проблеми, які проявились у відносинах між цими, здавалося б, спорідненими течіями. Його осмислення і обговорення, незалежно від того, які наслідки воно матиме, об'єктивно сприяє консолідації між ними. Таким чином, серйозність інтеграційних намірів п'ятидесятницьких лідерів стала запорукою їхньої активної діяльності у цьому напрямку у подальші роки.

Динаміка розвитку українських протестантських об'єднань після розпаду СРСР була практично найвищою серед інших конфесій в Україні. Проте ми не підтримуємо позиції тих дослідників, які стверджують, що протестантські об'єднання України саме упродовж 1990-х рр. проходили трансформаційний етап від стану деномінації до церкви. Церковні структури євангельських християн-баптистів і п'ятидесятників,

які у тоталітарну епоху штучно деформувалися, змогли функціонувати у нормальному режимі. Єдине, що суттєво змінилося – це ступінь міжконфесійної взаємодії і рівень міжнародних зв'язків в українських протестантів. Таким чином, упродовж 1990-х рр. – на початку XXI ст. українські протестантські церкви почали стрімко позбуватися штучно нав'язаних попередньою атеїстичною владою тоталітарних традицій, закладаючи основи для формування у майбутньому в Україні громадянського суспільства і громадянської релігії.

¹ Про міжнародну діяльність релігійних організацій України. У Державному комітеті у справах релігій. Офіційний вісник // Людина і світ. – 1997. – № 9. – С. 26–29.

² Назаркіна О. Співробітництво протестантських церков Донецької області з зарубіжними релігійними організаціями у 90-х роках XX століття. // Історичні і політологічні дослідження. – 2001. – № 3 (7). – С. 69–73.

³ Назаркіна О. І. Протестантські конфесії України в 90-ті роки XX ст.: баптистські та п'ятидесятницькі течії : дис. ... канд. іст. наук. – Донецьк, 2003. – С. 154.

⁴ Назаркіна О. І. Протестантські конфесії України в 90-ті роки XX ст... – С. 125.

⁵ Інформаційний звіт Державного Комітету України у справах релігій за 1998 рік «Про стан та тенденції розвитку релігійної ситуації, державно-церковних відносин в Україні». У Державному Комітеті України у справах релігій. Офіційний вісник // Людина і світ. – 1999. – № 2. – С. 25–31.

⁶ Бондаренко В., В. Єленський. Церква й українське суспільство: на новому етапі // Людина і світ. – 1992. – № 3. – С. 19–23.

⁷ Новая книга по истории баптизма // Богомыслие. – 1999. – Вып. 8. – С. 262.

⁸ Релігія і церква в Україні: серпень. Моніторинг. У Державному комітеті у справах релігій. Офіційний вісник // Людина і світ. – 1998. – № 5/6. – С. 29.

⁹ Релігія і церква в Україні: червень. Моніторинг. У Державному Комітеті України у справах релігій. Офіційний вісник // Людина і світ. – 1999. – № 7. – С. 24.

¹⁰ Васюковський В. Розвиток релігійної мережі в Україні: 2000 рік // Національна безпека і оборона. – 2001. – № 3. – С. 52–56

¹¹ Баптизм в світі й Україні // Релігійна панорама. – 2001. – № 2(6). – С. 75.

¹² «23–29 марта пост за судьбу Украины» // Путь к жизни : газета христианской церкви «Слово Жизни» г. Красный Луч. – 1998. – № 5 (22), апр.

¹³ Назаркіна О. І. Протестантські конфесії України в 90-ті роки XX ст... – С. 97–99.

¹⁴ Звернення до Євангельських Церков України // Сходи : українська християнська газета. – 2000. – № 8 (13), серп.

Оксана Боруцька

ЕПИСКОП ВАСИЛЬ БОЄЧКО: «НАШ КОРИНЬ ВІД ІСУСА ХРИСТА І ВІД ДНЯ П'ЯТДЕСЯТНИЦІ»

У радянську добу таких людей, як єпископ Василь Боєчко, називали сектантами або ж фанатично віруючими, згодом – протестантами, євангельськими християнами, п'ятдесятниками, сьогодні їх іменують вірянами Церкви християн віри євангельської (ЦХВС). Близько 60 років свого життя віддав цей нетитулярний служитель Слова Божого євангельському проповідництву (у т. ч. 24 – телеповідництву для мільйонів громадян сучасної України), 25 з них також провадив біблійні студії, займався редагуванням текстів на актуальні духовні теми та апологетику. Саме проповідницька й пастирська праця стала в середині 1980-х рр. причиною його тюремного ув'язнення, але він незмінно вірив, що «Слова Божого не скувати» (2 Самуїла 3:34).

В одному з інтерв'ю єп. В. Боєчко дав вельми стисле, але водночас аргументоване визначення сутності своєї релігійної громади. Він, зокрема, сказав: «Коли нас запитують, звідки наш корінь, то ми кажемо: він від Ісуса Христа і від дня П'ятдесятниці, коли на апостолів зійшов Святий Дух. Ми глибоко віримо в те, що благодать Духа Святого не є чимось уявним чи символічним, це реальна сила Бога, що дається людині як видима ознака. Християнство в такому дусі жило до реформи Константина, імператора, який після жорстокого переслідування Ісуса Христа у 313 році оголосив християнство панівною релігією... Коли [вона] з переслідуваної, гнаної Церкви стала панівною, багато християн не згодилися з цією зміною й далі жили в дусі апостольському, тобто у простоті, відкинувши бажання збагачуватися. У різний час вони називалися по-різному... Оті переслідувані дотримувалися лише Святого Письма. Багато мудрих, авторитетних людей заявили протест проти тодішніх негативних явищ – їх і назвали протестантами. Євангельське християнство має особливий статус, тому що воно від початку і до кінця тримається на авторитеті Слова Божого.

Ми вшановуємо всі свята, що мають біблійне походження: Пасху, Зіслання Духа Святого, Благовіщення, Різдво Христове, Водохрещення, Стрітіння,

Вознесіння, Преображення, день Жнив. У хлібопеломленні (вечері Господній) беруть участь тільки хрещені члени Церкви. Воно відбувається у час, встановлений помісною Церквою. Вечеря Господня також символізує єдність християн із Ісусом Христом і один з одним.

...Традиційна Церква визнає рівноавторитетними передання і Біблію. Ми ж вважаємо, що багато передань надумані. У нас людина приймає хрещення в дорослому віці, чітко усвідомлюючи цей крок. Науку Христа можна збагнути тільки у зрілому віці. Ісус хрестився в тридцятилітньому віці. Занурившись у воду на якусь мить, людина символічно вмирає для цього світу, для гріха і народжується для нового життя. Їй уже не треба щороку сповідатися і формально каятися.

Біблія дає нам три категорії сповіді: перед своєю совістю, тобто перед самим Господом Богом, перед людиною, якій завинив, і при посереднику. Ми визнаємо сповідь перед священником, коли людина хвора або зовсім немічна. Тоді вона ніби перекладає свій тягар на священника, який має силу молитися за неї. Але ми не віримо в те, що священник має право відпускати гріхи».

Радянська влада силкувалася адміністративно об'єднати ЦХВС з іншими діючими Церквами, зареєструвати (тобто змусити визнати тодішнє законодавство) та відстежувати діяльність, духовну практику, вимагати відповідних звітів, поставити під постійний контроль. Християни віри євангельської вистояли. Попри старанний облік органами державної влади, які ретельно фіксували соціально-демографічні дані кожного віруючого – прізвище, ім'я та по батькові, рік і місце народження, праці чи навчання, освіти, адресу проживання. Якщо вдавалося – зазначали також місце проведення богослужіння, перераховували всіх його учасників, накладали відповідні стягнення. І обов'язково підкреслювали належність вірян до групи Василя Михайловича Боєчка. Сам єпископ особисто неодноразово отримував різноманітні штрафи, попередження тощо. Скажімо, тільки впродовж 1985-го його чотири рази штрафували на 50 крб (23 березня,

23 травня, 13 та 20 червня). Прізвище Василя Боєчка значилося серед керівників західних (Львівської, Волинської й Рівненської) областей, а також Закарпаття та Білорусі, в яких діяли незареєстровані Церкви ХВС до середини 80-х років ХХ ст.

Наведемо лише деякі дані з різних повідомлень, донесені органів влади, інколи їхніх інформаторів, що відклалися у львівських архівах. Так, з інформації від 7 квітня 1986 р. дізнаємося, що серед учасників «протизаконного зборища сектантів-п'ятдесятників» (30 березня 1986 р.) у м. Киверці (Волинь) були громадяни В. М. Боєчко (Львів), А. С. Стащак (сmt Стебник Львівської області), С. Г. Трач (с. Грицеволья Радехівського району Львівської області). Щодо них та інших вірян цієї спільноти було застосовано адміністративні заходи впливу, проведено індивідуальні попереджувально-профілактичні бесіди для «роз'яснення радянського законодавства про релігійні культури», «конституційних принципів про свободу совісті в СРСР». Тут же констатовалося, що В. М. Боєчко притягнений до кримінальної відповідальності й засуджений за ст. 187 (1) і 187 (3) КК УРСР (поширення наклепів на радянську державу та суспільний устрій). Маємо в архівних матеріалах і копію судового вироку.

В іншому документі під назвою «Список фанатично віруючих у Довгомостиській сільській раді» (21 листопада 1986 р.) мовиться про наявність вірних ХВС в селах Мостиського району: Довгомостиська – 27 осіб, Борятин – 12, Княжий Міст – 14. Виокремлені прізвища тих п'ятдесятників, які належали до групи В. М. Боєчка. Серед них згадана, зокрема, родина Леськів – Степанія Михайлівна (1924 р. н., пенсіонерка), Степан Степанович (1932 р. н., вантажник, ст. Скнилів), Ганна Андріївна (1932 р. н., санітарка, Львів), Степанія Михайлівна (1948 р. н., кухар ВО «Електрон») та Зеновій Степанович (1976 р. н., учень 4-го класу). Як бачимо, обліковували всіх без винятку, в т. ч. й дітей (хоча очевидно, що 11-річний хлопець ще не міг прийняти хрещення, яке приймали в 30-літньому віці).

Загалом на теренах Довгомостиської сільської ради було виявлено 64 особи, котрі належали до «незареєстрованої громади так званого підпільного єпископа Боєчка, який за протиправну діяльність з весни поточного року (1986-го. – *Авт.*) відбуває покарання». До цієї спільноти входили й мешканці інших населених пунктів Львівщини. Показово, що, як скаржився в одній зі своїх інформацій представник апарату обласного уповноваженого Ради у справах релігій, місцеві органи влади не могли навіть самостійно визначити правильну назву релігійної громади, віднісши її до баптистів. Що вже, мовляв, говорити про певну роботу в її середовищі.

Після арешту Василя Боєчка спільнота ХВС надовго залишилася без свого духовного провідника, вагомість пастирської праці котрого визнавали й самі органи влади. «Більше 15 років безкарно проводить свою діяльність вожак нелегальної групи п'ятдесятників – Боєчко (200 людей), – читаємо в черговому документі. – За 7 років лише один раз його заактовано (м. Львів, вул. Рагузова, 8, кв. 75). За ініціативою апарату обласного уповноваженого ради у справах релігій Боєчка В. М. профілактиковано у трудовому колективі ВО «Кінескоп»). Тодішня т. зв. профілактика зводилася до адміністративного примусу колективу засудити незаконну діяльність сектантського проповідника. Організаторами акції були партійні та інші компетентні органи, проте подавалося все це як дія трудового колективу. Звіти про «громадський осуд» підшивалися до справи...

1989 року єп. Василь Боєчко ввійшов до складу Організаційного комітету (утворений у Києві 30 липня 1988 р.), що розпочав процес легалізації Союзу ХВС. 7 липня 1989 р. п'ятдесятницьким церквам розіслано звернення, під текстом якого стоїть також прізвище цього релігійного діяча. Згідно з документом, 9 червня 1989 р. Рада у справах релігій при Раді міністрів СРСР офіційно оголосила про визнання Всесоюзної тимчасової ради єпископів: Василя Боєчка, Романа Біласа, Володимира Озеруги та Миколи Мельника. 22 травня 1989 р. вважається днем виходу п'ятдесятників із Всесоюзної ради ЄХБ.

25–26 травня 1990 р., на Третньому з'їзді (409 делегатів зі всіх областей та 40 гостей із США, Німеччини, Бельгії, Швеції, Канади, Фінляндії, Норвегії, Угорщини) християн віри євангельської України (м. Коростень, Житомирщина) єп. Василь Боєчко обраний одним із заступників голови відновленого Союзу ХВС (п'ятдесятників)¹.

«В цей день Дух Святий об'єднав серця братів і сестер для однієї цілі – щоб бути назавжди в одній святій спільності, щоб в нас сповнилося бажання і молитва Ісуса Христа про єдність Його послідовників.

На протязі десятиріч батьки і діди наші, переживаючи труднощі, переслідування, гоніння і утиски, ждали і з вірою чекали цього дня – Дня єднання, Дня торжества братньої спільності. Їхні завітні бажання і щирі молитви здійснилися лише тепер, коли вже більшість з них відійшли у вічність...

Тільки Дух Святий міг так об'єднати братів і сестер з різними розуміннями тих чи інших неосновних християнських істин, з багажем несприятливих історичних і інших факторів. Бо ж написано: «Господь є Дух, а де Господній Дух, [там] свобода» (2 Коринтян 3:17), «Отож, якщо Син визволить вас, то справді будете вільні» (Івана 8:36). І Господь звільнив від

скованості, відмежування, підозрливості. Пути настороженості були розірвані, і ворог душ людських був посоромлений. Торжество єднання, миру і любові в Дусі Святому панувало на з'їзді від його початку аж до кінця». Таким враженням поділився від роботи форуму один з його учасників².

У рік проголошення незалежності України Союз ХВС України об'єднав майже всіх своїх вірян у західних областях та більшість їх на сході й півдні. 1995-го він налічував уже близько 800 громад. Ще майже 100 осередків залишились поза Союзом (як автономно зареєстровані).

Світовим зверхником української громади ХВС є Асамблея Церков Божих у США, однак кожна Церква ХВС діє автономно. Локальні спільноти підтримують між собою робочі контакти, проводять зустрічі, що мають радше консультативний характер. У Львові така громада, на чолі з єп. Василем Михайловичем Боєчком, діє за адресою: вул. Пекарська, 59 (храм Христа-Спасителя).

Ще в другій половині XIX ст. при цій вулиці зведено церкву й монастир отців-воскресенців. Храм тринавовий, з просторими хорами, збудований у формі латинського хреста. Стіни святині поліхромні, донині збереглися намальовані вправною рукою художника епізоди з життя Христа-Спасителя та Матері Божої – Введення у храм Пресв. Богородиці, Різдво Сина Божого та Благовіщення. Упродовж 1939–1941 рр. тут діяла частина підпільної архиєпископської Духовної семінарії латинського обряду, згодом у сакральній споруді розмістили склад будівельних матеріалів сусіднього шпиталю. На початку 90-х років XX ст. колишню церкву передали громаді ХВС. Її зусиллями та коштом зроблено ремонт. 11 вересня 1994 р. відбулося урочисте відкриття храму. У події взяли участь представники львівських церков – УГКЦ, УАПЦ, ВАЦ та юдейської громади, а також гості з Норвегії, Швеції, Англії, Білорусі. Основною темою промовців було значення Вічної книги людства – Біблії – у сьогоденні. На її свідоме вивчення та засвоєння вірними, власне, й спрямована вся діяльність громади. Відреставрований храм увінчано написом на кафедрі: «Ісус Христос учора, сьогодні і навіки той самий»³.

Нині громада об'єднує понад 500 осіб. У їхньому розпорядженні поле площею 40 га в с. Черепин на Пустомитівщині. Вирощених на ньому зернових та овочів вистачає для харчування протягом року і самих працюючих, і ще 300 сімей.

Окрім пастирства, єп. Василь Боєчко, доктор теології, провадить також активну видавничу діяльність. Він головний редактор-упорядник трьох фундаментальних видань: 1) «Біблія з коментарями

для повного життя. Новий Завіт з симфонією» (Львів, 1997.–784с.); 2) «Біблія з коментарями» (виправлений та упорядкований переклад П. Куліша) (Київ, 2006. – 2234 с.); 3) «Симфонія на Книги Старого та Нового Завітів» (Львів, 2007. – 1098 с.). У традиційній передмові до останнього з них автор побажав: «Наша молитва до Бога, щоб ця “Симфонія” допомогла мільйонам читачів Біблії відчутти її цілющу силу та нетлінну красу, співзвучність та гармонію, згоду та відповідність. Нехай ця книга допоможе кожному, хто читає Біблію, знайти у ній вічні джерела щастя, здоров'я та небесної мудрості».

Серед інших праць Василя Михайловича – «Шлюб з небес» (літературна редакція та передмова Вікторії Мельник, доктора філософії) (Львів, 1999. – 251 с.); «Правда про харизму» (Ужгород, 2002. – 303 с.). Автор присвятив книгу «Усім вірним послідовникам Христовим і безстрашним борцям за святу Євангельську Віру». Закінчується вона словами: «У ревній, тихій та всеперемагаючій молитві в Дусі Святому схилимо свої голови так низько, як древній пророк Ілля, – аж поки Господь не підніме нас на весь ріст, а народи світу не проголосять: “Господь є Бог! Господь є Бог! Господь є Бог!”». Символічно, що роботу над цим текстом було завершено саме до Дня П'ятдесятниці (у червні 2002 р.).

Ще одна книжка єпископа має вельми промовисту назву: «Есхатологія Церкви Христової. Кінець світової історії» (Львів, 2005. – 103 с.). Тут йдеться про ознаки кінця світу, про антихриста та місце Церкви Христової в його часи, про підхоплення Церкви назустріч Господеві. Всі останні з перелічених видань вийшли друком під егідою української Місії милосердя «Добрий самарянин».

Василь Боєчко став (на громадських засадах) постійним автором і ведучим недільної програми на Львівському телебаченні про Слово Боже. Фактично, це Божественна Літургія не тільки для християн, але й для всіх людей доброї волі. Адже все, про що мовить єпископ у проповіді, стосується кожної людини, воно взяте автором безпосередньо зі Святого Письма. Слова й думки проповідника, тісно переплетені з його життєвим досвідом, відповідають на численні виклики сьогодення, духовні запити наших сучасників.

Підготовлено на підставі матеріалів Державного архіву Львівської області: ДАЛО. – Ф. Р-1332. – Оп. 3. – Спр. 406. – Арк. 14; Спр. 438. – Арк. 7, 9, 19, 30, 40, 81-85.

¹ Пізній протестантизм в Україні. – Київ; Дрогобич, 2008. – Т. 6. – С. 231, 233, 234-235.

² Вісник єднання. – 1991. – № 1. – С. 8.

³ Храми Львова. – Львів, 2001. – С. 129.



Ил. 20. Собор в Тренті. Худ. Йосип Рибкевич. Краків, 1683. Полотно, олія. 150 × 216. Фонди ДМІР: Ж-379. Фото І. Садовий

Микола Хмільовський

ДО ПИТАННЯ ПРО ІКОНОГРАФІЮ КАРТИНИ ЙОСИПА РИБКЕВИЧА (*Josephus, Józef Rybkiewicz*) «СОБОР В ТРЕНТІ. КРАКІВ, 1683»

Мене давно цікавило це полотно, але воно виставлене у Львівському музеї історії релігії у відділі «Католицизм» вгорі, в третьому експозиційному ряду. Тож роздивитися, проаналізувати його практично неможливо, а доброї світлини не було. Нарешті 2015 року Ігор Садовий зробив професійне фото (іл. 20), що дозволило розпочати дослідження пам'ятки.

Спочатку одне зауваження. З екскурсійної практики відомо, що більшість європейців не знають поняття «Тридентський собор». Вони знають місто Тренто (іл. 21), відповідно, для них звично «Собор в Тренті» – «Council of Trent» в англійській, «Concilio di Trento» в італійській, «concile de Trente» у французькій, «Concilio de Trento» в іспанській, «Konzil von Trient» в німецькій тощо. Ми звикли до «Тридентський собор», що прийшло з польської «Sobór trydencki» як переклад латинського «Concilium Tridentinum». Тож в наступному використовуватимемо обидва словосполучення – «Собор в Тренті» і «Тридентський собор» – як рівнозначні¹.

Тепер про картину. Найперше звернув увагу на – signature – авторський підпис: «Josephus Rybkiewicz / pinxit Cracoviae 1683 A[nn]o» (укр.: «Йосип Рибкевич намалював. Краків, 1683 рік» (іл. 22). Потім надіслав запит «Josephus, Józef Rybkiewicz malar, painter» на «Google» і невдовзі отримав повідомлення про статтю Петра Кондратюка «Królewski portret z Wołynia»². Прочитав, що портрет короля Володислава Ягайла має сигнатуру «Josephus Rybkiewicz / pinxit Cracoviae Ao 1783» (іл. 23). Одне до одного, але різниця в сто років. Щось не так. Попросив д-ра Петра Кондратюка (пол. Kondrasiuk, Piotr) надіслати фото підпису на портреті короля Володислава. Виявив, що автографи різні, відповідно, й малярі.

Незабаром д-р Збигнєв Михальчик (пол. Zbigniew Michalczyk)³ – у відповідь на моє звернення – надіслав відбиток сторінок «Słownik artystów polskich» з гаслами про трьох артистів-малярів з однаковим найменуванням «Josephus, Józef Rybkiewicz», що жили і працювали в Малопольщі (Кракові) в XVII–XVIII століттях⁴.



Іл. 21. Соборна площа м. Тренто. Зліва – Єпархіальний музей



Лл. 22. Сигнатура Йосипа Рибкевича.
Фрагмент картини «Собор в Тренті».
Краків, 1683



Лл. 23. Сигнатура Йосипа Рибкевича.
Фрагмент портрета короля Володислава Ягайла.
Краків, 1783

Історіографія питання. Про найстаршого – «нашого» – майстра гасло підготувала д-р Олександра Бернатович (Aleksandra Bernatowicz). Воно невелике, тож подаю повністю: «Рибкевич Йосип (Rybkiewicz Józef), краківський цеховий маляр, чинний в 60-х (мабуть, мало б бути «у 80-х» – М. Х.) роках XVII ст. Намалював олією картини: «Собор Тридентський», давніше у вірменській катедрі у Львові (загинула), підписана: «Josephus Rybkiewicz pinxit Cracoviae 1683», також репрезентаційний портрет в повний зріст (en pieds) полковника і серадзького підкомірного Мартина Ценського (Marcin Cieński), що перебуває на плебанії церкви св. Миколая в Полянці Великій біля Бялки (Малопольща), на звороті позначений «Josepchus [sic!] / Rybkiewicz / pinxit An-o 1685». Так в Олександри Бернатович⁵.

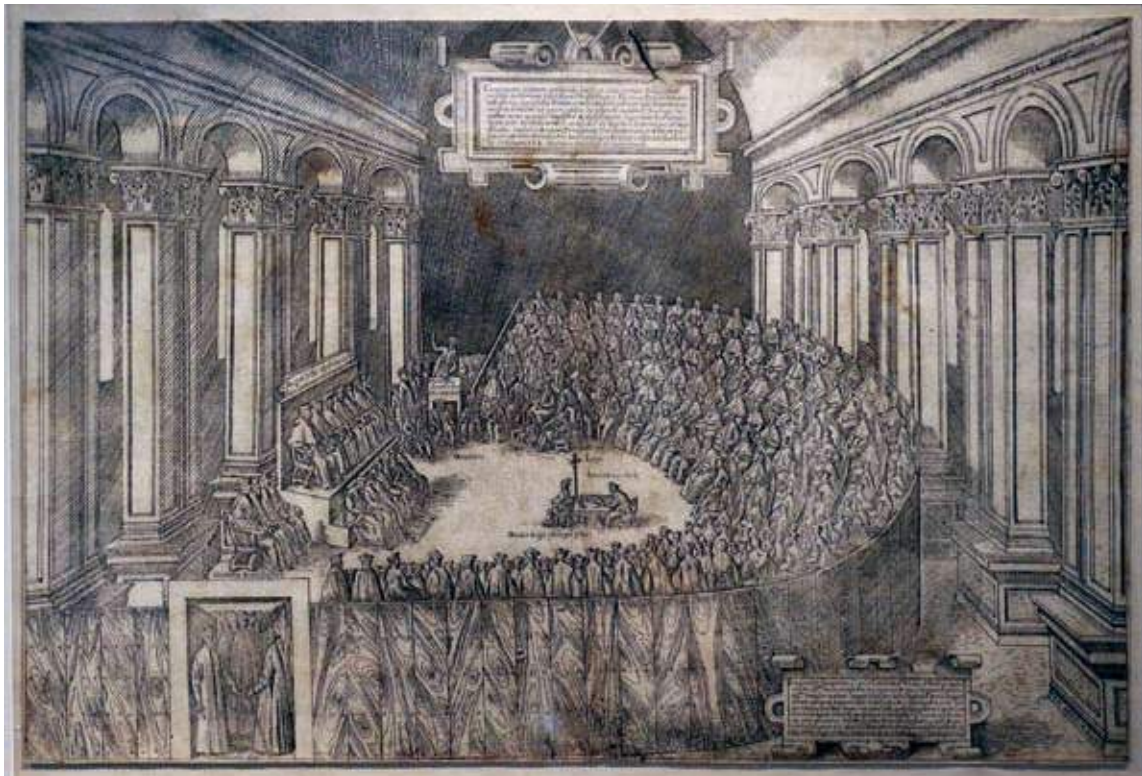
О. Бернатович подала й бібліографію⁶. Я звирив її посилення на «Słownik malarzów polskich» Едуарда Раствавського (Rastawiecki, Edward; 1804–1874). У другому томі згаданої праці написано про безіменного Рибкевича, що працював на Русі в середині XVIII століття⁷, а в третьому – про Йосипа Рибкевича, який намалював портрет Володислава Ягайла в Кракові 1783 року⁸. Про «нашого» Рибкевича, про картину «Собор в Тренті» ані слова.

Вперше 1853 р. картину Й. Рибкевича «Тридентський собор» опубліковано в «Dodatek tygodniowy pręzy Gazecie Lwowskiej», № 6 з дня 12 лютого. Публікацію здійснив Феліціян Лобеський (Felicyan Łobeski; 1813/14/15–1859)⁹, який в 1852–1854 роках на сторінках «Dodatek tygodniowy» надрукував велику працю «Opisy obrazów znajdujących się w kościołach miasta Lwowa»¹⁰. При описі палацу вірменських архієпископів він зазначив, що там на коридорі висить досить велика картина, в якій зображено церковне зібрання. Вгорі напис: «Congregatio patrum generalis sancti oecumenici Tridentini Consilii [...]» – і внизу напис: «Cardinales legati sede Apostolicae [...]». Далі сказано, що в картині відтворено внутрішній вигляд святині та поділене на декілька відділів – згідно з текстом – згромадження. Посередині стіл, за яким постать писаря, з другої сторони інша в іспанському строю. Біля неї підпис «Orator regis Philippi solus.». В

тому творі мало перспективи, зауважив автор, і виглядає, що його намальовано з рисунка. На картині герб. Так у Феліціяна Лобеського¹¹.

Наступна публікація пов'язана з виставкою вірменських старожитностей у Львові в червні–вересні 1932 р. Гроно видатних львівських істориків мистецтва підготувало збірник статей про виставку, опублікований як спеціальний випуск журналу «Posłaniec Św. Grzegorza»¹². В статті Мечислава Гембаровича (Mieczysław Gębarowicz; 1893–1984) зазначено, що на виставці лише картина «Тридентський собор» представляє історичний жанр. Вона, хоча й не має найвищих мистецьких вальорів, заслуговує на увагу з погляду іконографічного. Поруч з «ораторами», тобто посланцями тогочасних католицьких монархів, увагу привертає одягнута в особливі строї згуртована група представників східних церков. Це дозволяє домислити, пише М. Гембарович, що художник хотів показати внесок Тридентського собору в справу поєднання східних церков з Римом, а також зробити припущення про походження картини з єзуїтського середовища. Невідомо, як вона дісталася Львова і стала власністю вірменської катедрі. Підпис маляра – втім зрештою незнаного – «Josephus Rybkiewicz, pinxit Cracoviae 1683» визначає час і місце постання картини, яка – як свідчать костюми персонажів – є копією старшого оригіналу, наближеного до епохи зображуваних подій. Поміщений внизу герб «Доленга» під капелюхом з френзелями і літери «А–С» вказують на якусь особу польського вищого духовного стану як першого власника картини. Так у Мечислава Гембаровича¹³.

Продовжив дослідження пам'ятки Павло Жолтовський (1904–1986). У фундаментальній праці «Український живопис XVII–XVIII ст.»¹⁴ вперше подано фото картини «Собор в Тренті», а також зроблено її аналіз. Подаю його повністю: «До першої половини XVII ст. можна віднести картину «Тридентський собор». Цей твір, також ремісничого виконання, є повторенням з певними змінами гравюри Клавдія Дюше 1554 року. Зміни, внесені художником, стосуються не композиції картини, а її дійового змісту. Значно зменшена кількість засідаючих на соборі, усім їм надано живої індивідуальної характеристики в позах, рухах, навіть в



Іл. 24. Собор в Тренті. Худ. Клавдій Дучеті. Венеція, 1563. Панір, друк. 344×498. Єпархіяльний музей в Тренті. Фото Saiko (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Anonimo,_congregazione_generale_del_concilio_di_trento_in_s.m._maggiore,_1563,_bulino.jpg?uselang=pt)

обличчях. Особливо це помітно у фігурах біля трибуни, які ведуть жваву бесіду. Взагалі художник цілком самостійно інтерпретував головну частину картини, зовсім відійшовши від тієї сухої схеми в подачі делегатів собору, яку бачимо в монотонній гравюрі Дюше. Ці зміни, мабуть, були внесені на бажання замовника картини, який хотів бачити зображеною на ній певну, цікаву для нього, дію собору. Взагалі поширення в католицьких колах Західної України полотен з зображенням Тридентського собору не є випадковим. Його настанови були теоретичною основою католицького експансіонізму. Активним провідником цих настанов став львівський католицький архієпископ Дмитрій Соликовський – організатор малярського цеху у Львові. Делегатами собору були відомі представники католицької ієрархії із західноукраїнських земель. Можливо, що на замовлення когось з них і виконана ця картина». Так у Павла Жолтовського¹⁵.

2012 року Іриною Гаюк в каталозі «Ілюстрована енциклопедія вірменської культури в Україні» вперше видрукувано картину в кольорі, подано розміри, вказано на запис вірменською мовою «*Вірм. м.*» на звороті, простежено переміщення пам'ятки після розформування Вірменського музею у Львові. Поганий доступ до полотна призвів до помилкового прочитання прізвища «Рибкович» і року «1603»¹⁶.

Опубліковане 2013 р. в «*Słownik malarzów polskich*» гасло про Йосипа Рибкевича, на жаль,

не стало компендіумом сьогоднішніх знань про картину¹⁷. Олександра Бернатович абсолютно безпідставно оголосила, що картина «Тридентський собор» не існує – «obraz zaginiony» – загинула, пропала. Друге, продемонструвала повне ігнорування праць українських дослідників, зокрема П. Жолтовського та І. Гаюк. Третє, засвідчила зневажливе ставлення до таких піонерів дослідження мистецтва Кракова і Львова, як Едуард Раствацький і Феліціян Лобеський.

Тож можемо підбити підсумки. Картина Йосипа Рибкевича «Собор в Тренті», намальована в Кракові 1683 р., не пропала. Вона перебуває у Львівському музеї історії релігії в експозиції відділу «Католицизм». Першу публікацію пам'ятки 1853 р. здійснив Феліціян Лобеський. Найповніший аналіз картини зроблено Павлом Жолтовським. Особливо цінне його твердження, що основою картини була гравюра Клавдія Дюше¹⁸. Заслуговують на увагу слова Мечислава Гембаровича про духовну особу гербу «Доленга» як першого власника картини¹⁹. Це визначило наступні пошуки.

Картина Й. Рибкевича «Собор в Тренті» і однойменна гравюра Клавдія Дучеті: спільне і відмінне. Знову надіслав запит «Дюше Клавдій, гравер» до «Google» – і нічого не знайшов. Потім здійснив найрізноманітніші транслітерації «Дюше Клавдій» в латиницю і врешті встановив час і місце видання, автора

гравюри. Ним був Клавдій Дучеті (†1585). В італійській мові Duchetti, Duchetto Claudio (Дукеті, Дукето Клаудіо), у французькій – Duchet Claude (Дюше Клод), в латинській – Duchettus Claudius (Дукетус Клаудіус), в англійській – Ducheti Claudio (Дучеті Клод). Клавдій Дучеті²⁰ – видавець, друкар, картограф і гравер епохи Ренесансу. Народився у Франції в Orgelet, парафія Besançon. Як племінник, учень і спадкоємець Антонія Лафрері (Antonio Lafreri; бл. 1512–1577) був славний у Венеції і Римі в 1565–1585 роках²¹.

1565 року в гравюрі «Собор в Тренті» маємо першу письмову згадку про Клавдія Дучеті – «Claudij ducheti formis». За словами Witcombe Christopher, це означає, що тоді у Венеції ним видано гравюру «Собор в Тренті». Хоча зрозуміло, наголосив дослідник, що Дучеті лише змінив дату і додав свій власний адрес до гравюри, насправді надрукованої вперше у Венеції 1563 р. (іл. 24)²².

Таким чином, маємо два видання – анонімне і підписане – тої ж самої гравюри. Відрізняються вони, відповідно, лише сигнатурою в правому нижньому куті: «Ven[ice] Anno. M.D.L.XIII [1563]» – в першій гравюрі і другій – «Claudij ducheti formis Ven[ice] Anno. M.D.L.XIII [1565]». Можна припустити, що перше видання мало успіх, і 1565 р. Дучеті його підписав і видрукував повторно. Крім чорно-білого варіанта, видання 1565 р. знаємо й тонованим в рудому кольорі. Згодом гравюру «Собор в Тренті» Дучеті помістив в альбомі «Speculum Romanae Magnificentiae», що надало їй щонайширшої популярності²³. Як відомо, остання сесія Тридентського собору мала місце

3–4 грудня 1563 р., і соборові отці від'їхали до своїх домівок. І того ж 1563 р. в Венеції надруковано гравюру. Це означає, що її готували загодя. Найвірогідніше восени 1562 р. автора допущено до засідань. Саме тоді в Тренто прибули французькі єпископи на чолі з Карлом де Гізом, кардиналом Лотаринзьким (фр. Charles de Guise, cardinal de Lorraine; 1524–1574). 15 липня 1563 р. відбулася сьома (за чергою 23) сесія з участю всіх п'яти папських легатів у кардинальському сані, а також кардиналів де Гіза і Мадруццо, 25 архієпископів, 193 єпископів, 3 ігуменів, 7 генералів орденів, 3 докторів права, 130 богословів, 3 єпископських прокураторів, 12 амбасадорів-ораторів²⁴, про що написано і зображено в гравюрі Дучеті. Тобто, маємо безпосереднє мистецьке свідчення, вражіння, рефлексію про Собор.

Без сумніву, печать поспіху, невикінченості – особливо в деталях – присутня в гравюрі. Водночас вражає велич простоти загального задуму. Основою композиції є вписані в коло чи овал – символ Божественної досконалості – Соборові діяння. Справа і зліва їх обрамлює подана в перспективі анфілада колон, що відтворює невблаганний ритм туземного життя, заодно й нагадує про місце проведення Собору – церкву Пресвятої Марії Більшої в Тренті (іл. 25–26). Що й зумовило, на мою думку, довге і плідне життя гравюри.

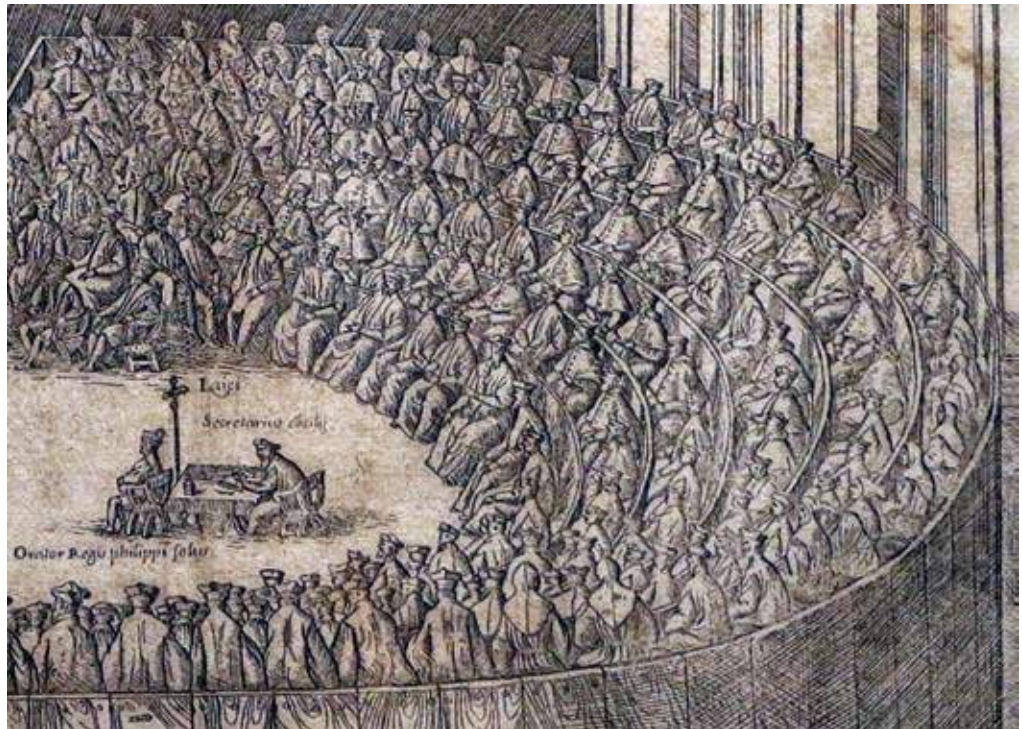
В центрі за столом – обрамленому відкритим, чистим простором – дві особи. Справа над постаттю в церковному одязі напис «*Secretarius co[n]cilij*». Зліва в іспанському строї один-єдиний речник волі



Іл. 25. Церква Пресвятої Марії Більшої в Тренті (Chiesa di Santa Maria Maggiore). Фото Matte Ianeselli (File:Trento-Santa Maria-view from Sardinia.jpg)



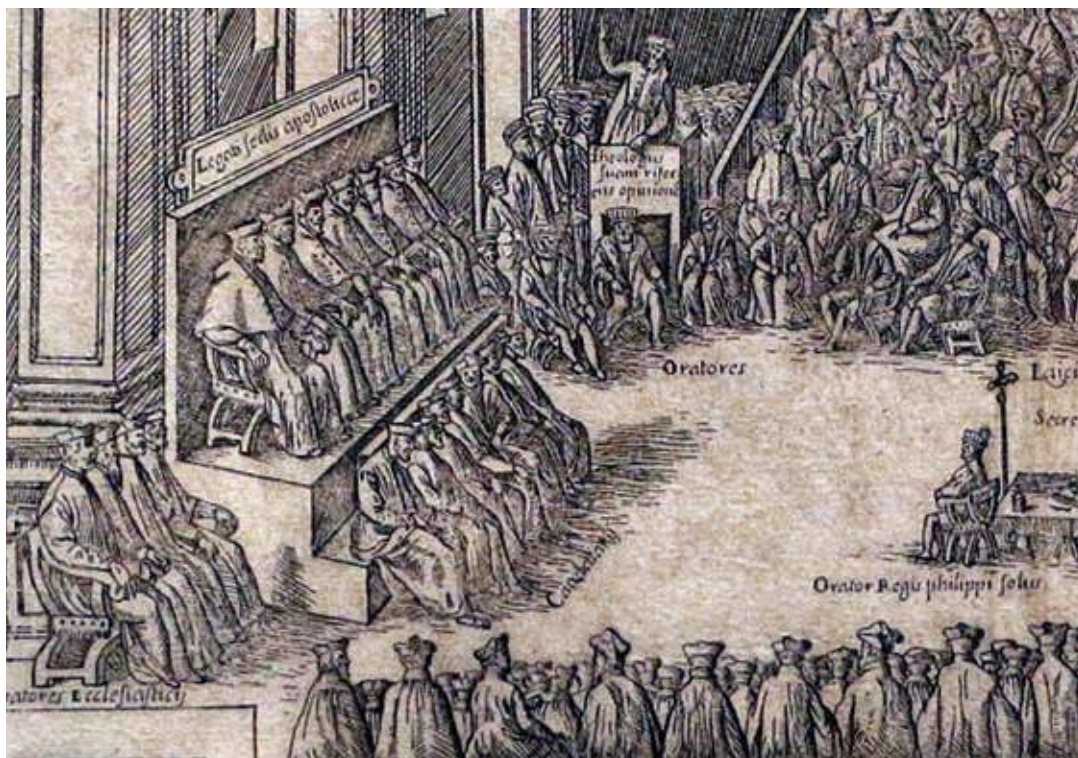
Іл. 26. Інтер'єр церкви Пресвятої Марії Більшої в Тренті ([https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Santa_Maria_Maggiore_\(Trento\)?uselang=it](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Santa_Maria_Maggiore_(Trento)?uselang=it))



Іл. 27. Соборові отці.
Фрагмент гравюри
Клавдія Дучеті

беззаперечного лідера тогочасного католицького світу іспанського короля Пилипа II (ісп. Felipe II; 1527–1556–1598). Над ним височіє Хрест, внизу підпис «Orator Regis philippi solus», українською – «посол короля Пилипа один-єдиний». Справа від центру півовал моноліту трибун з анонімними і безликими соборовими отцями (іл. 27). Зліва показано й позначено головних дійових осіб. В центрі двоярусна трибуна. Вгорі сім осіб в пелеринках і шапках. Над ними напис «Legati sedis apostolicae»,

українською – «посли Апостольської столиці». Це кардинали Римської церкви. П'ятеро з них були повноважними легатами Апостольської столиці, головами Собору. Двоє скраю – де Гіз і Мадруццо. Внизу їхні служки-келійники. Їх також семеро. Під ними підпис «Caudataris», тобто «шлейфносії», в англійській мові «Caudatarii – Train-bearer (носій хвоста)». Їх обов'язок – під час урочистого ходу підтримувати хвіст «сара тагна», кардинальської великої мантиї (іл. 28).



Іл. 28. Дійові
особи Собору:
Legati, Caudataris,
Oratores, Cursores,
Theologus.
Фрагмент гравюри
К. Дучеті

З обох боків кардинальської трибуни зображено «Oratores» – повноважних послів королів, правителів. Автор поділив їх на дві групи. Вгорі біля трибуни семеро «Oratores Laici» у світському одязі. Слово «Laici» (не висвячені, не клірики, світські) чомусь написано окремо. Воно, взагалі, якби продовжило поперечку Хреста. Натомість «Oratores ecclesiastici» – чотирьох представників володарів в церковному сані (архієреїв) поміщено внизу біля входу. На трибуні з піднятою правицею постать богослова. Під ним на трибуні напис «Theologus / suam refer / ens opinionem», українською – «Теолог, який виголошує свою опінію / позицію / думку». Навколо трибуни когорта богословів. Зліва внизу у відкритому одвірку дві постаті. Під ними напис «Cursores duo» – «посильних двоє».

Вгорі в центрі великий текст в картуші. Він завершує анфіладу колон і, відповідно, є композиційним і смисловим центром гравюри. Написаний латиною. Для ширшого загалу його повторено італійською мовою в картуші внизу справа. Подаю повністю мовою оригіналу і українською²⁵:

«Congregatio patrum generalis sacri et oecumenici Tridentini / concilij auctoritate sanctissimi Christi Vicarij Pij III. vere pij, et immor: / tali gloria dignissimi Pontificis Maximi, fieri solita in aede Divae Mariae / maioris Tridenti ad quam omnes ire potera[n]t audituri theologos lo: / que[n]tes: Nam quando loqui[n]tur Episcopi nemo ingreditur: Cardinales / legati sedis Apostolicae V. et Cardinales no[n] legati II. Loteringus [Carolus de Guise] et Ma: / drucius: [Ioannes Ludovicus]. Oratores Regum, Principum Christianorum, et Rerum pu: / blicarum XVI. Patriarchae, Archiepiscopi, Episcopi, Abbates, Genera: / les ordinum CCL. Doctores, theologi, et iuris periti [quam plurimi]»

«Збір отців загального священного і вселенського Тридентського собору авторитетом найсвятішого Вікарія Христа Пія IV на правду благочестивого, і безсмертної слави найдостойнішого Понтифіка Найвищого, що зазвичай відбувається в церкві Діви Марії Більшої в Тренті, на який усі могли приходити, щоб почути, що теологи говорять. Бо коли говорять єпископи, ніхто не входить / не сприймає / не чує. Кардиналів-легатів Апостольської столиці п'ять і двоє не посланих – Карло де Гіз Лотаринзький та Іван Людовік Мадруціус. Ораторів-послів королів, правителів християнських і держав 16. Патріархів, архієпископів, єпископів, абатів, генералів орденів 250. Докторів в теології та праві вмілих достатньо багато»

Текст покликаний підкреслити законність і важливість Собору, його всезагальний, вселенський

характер. Звідси акцент на чисельність учасників, повноту представлення різних церковних служінь, санкціонування Собору найвищою церковною та державною владою тощо. Хоча найновіші дослідження показали, що Собор був більше італійським, ніж загальним і зовсім не чисельним. На відкритті 13 грудня 1545 р. було лише 37 учасників з приблизно 700 тогочасних єпископів. Серед них з п'яти архієпископів – один француз, з 21 єпископа – один німець, решта італійці. А 18 січня 1562 р., на початку третьої найбільш чисельної частини Собору, серед єпископів було 85 італійців, 14 іспанців, португальців і греків по три, по одному – француз, німець, англієць, голландець, поляк²⁶. Сказане не применшує значення Тридентського собору. Він на правду був епохальним, визначив життя Католицької церкви на наступні 400 років – до II Ватиканського собору (1962–1965). Сказане привертає увагу до розуміння складності, суперечливості, неоднозначності епохи Собору.

Як на мене, найповніше, найточніше дух, настрій того часу передають слова: «[...] на який усі могли приходити, щоб почути, що теологи говорять. Бо коли говорять єпископи, ніхто не входить / не сприймає / не чує». Це нагадує українське сьогодні. Авторитетом користуються блогери, експерти, представники громадськості, офіційним чинникам – депутатам, міністрам, чиновникам – громада не довіряє. Подібно й громадянське суспільство тогочасної Європи – а Клавдій Дучеті, артист і підприємець, безумовно, був типовим представником середнього класу, громади Венеції, Риму, Італії – не довіряло офіційній церковній владі. Звідси протиставлення й перевага світських «Oratores» над церковними, активного, професійного теолога над безликою масою єпископів, сардонічне поєднання в одному місці майже «небожителів» – папських легатів-кардиналів – з «тими, хто хвосту носить»²⁷ тощо.

В роботі над картиною Йосип Рибкевич наслідував гравюру Клавдія Дучеті не тільки в плані композиції, що відзначив П. Жолтовський²⁸, але і в точному, фактично дослівному відтворенні написів. Якщо заголовний текст «Congregatio patrum generalis sacri et oec: / menici Tridentini concilij auctoritate sanctissimi / Christi Vicarij [Pij] III. vere pij, et immortalis gloria dignis:.. / simi Pontifi[ci]s Maximi, fieri solita in aede Divae / Mariae maioris Tridenti ad qua[m] omnes ire po / tera[n]t audituri theologos loquentes: Nam qua[n]do loquuntur Episcopi nemo ingreditur: _» – не вміщався у верхньому картуші, то другу частину подано в нижньому – «Cardinales legati sedis Apostolicae V. et / cardinales non legati II. Loteringvs [Carolus de Guise]



Іл. 29–30. Заголовний текст. Фрагменти картини Й. Рибкевича «Собор в Тренті»

et Madrv: / civs [Ioannes Ludovicus]: Oratores. Regvm, Principvm Christia: / norvm, et Rerum publicarum. XVI. Patriar: / chae, Archiepiscopi, Episcopi, Abbates, Gene: / rales ordinvm. CCL. Doctores, theologi, / et ivris periti [quam plurimi].», але загалом його відтворено повністю (іл. 29–30).

Важливий напис про теолога: «*Theologvs svam / referens opinio / nem*» замість трибуни поміщено на вільному місці над головою богослова. Трибуну з кардиналами прикрашено балдахіном, внаслідок чого випав вагомий напис про кардиналів-легатів Апостольської столиці «*Legati sedis apostolicae*». Проте збережено підпис «*cavdatarii*». Повністю повторено підпис «*Orator Regis Philippi Solvs*» під постаттю іспанського посла. Однак немає напису «*Secretarius concilij*» над другою фігурою за столом та підпису «*Cursores duo*» під посильними. Втрачено поняття «*Laici*» в написі «*Oratores Laici*», втім «*Oratores eccl[esiasticij]*» збережено. Так виглядає, що автор Йосип Рибкевич не був сильним знавцем латини і часто-густо перемальовував написане механічно.

Тож можна констатувати, що Рибкевич наслідував гравюру Дучеті як в плані композиції, так і у відтворенні написів. Чи привело це до збереження в краківському полотні 1683 р. духу венеціанської гравюри 1563 р. – отого невловимого відчуття інтелектуальної свободи, самоіронії, певного скепсису в ставленні до Триденту, ширше до церков-

ної срахії? Ні, звичайно. На середину XVII ст. в Республіці обох Націй (лат. *Res Publica utriusque Nationis*; пол. *Rzeczpospolita Obojga Narodów*) остаточно перемогла Контрреформація. 1668 р. Сейм заборонив відхід від католицизму під карою смерті. Тридентський собор, його рішення набули беззаперечного авторитету. Поруч з католицизмом, точніше, католицьким клерикалізмом, домінантою суспільної свідомості став культ «золотих шляхетських вольностей», ідеологія сарматизму, що і визначило те нове й оригінальне, що внесено Йосипом Рибкевичем в картину.

Можна погодитися з П. Жолтовським, що «зміни, внесені художником, стосуються не композиції картини, а її дійового змісту». Центральними персонажами Собору в Рибкевича стали світські особи – повноважні представники європейських правителів. «Їм надано живої індивідуальної характеристики в позах, рухах, навіть в обличчях. Особливо це помітно у фігурах біля трибуни, які ведуть жваву бесіду»²⁹ (іл. 31).



Іл. 31. Посли-оратори католицьких володарів і держав. Гетьман-кармазин. Фрагмент картини Й. Рибкевича



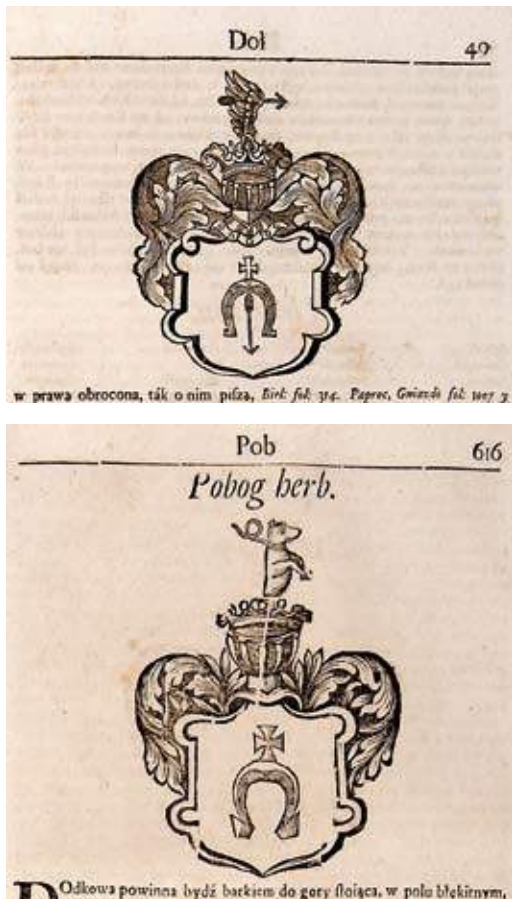
Лл. 32–33. Портрет Станіслава Конєцпольського, великого коронного гетьмана Республіки обох Націй.
Справа фрагмент картини Й. Рибкевича

Більше, на додачу до семи «*Oratores Laici*» в іспанських строях, що бесіднують біля трибуни, автор ввів монументальну фігуру в сарматському костюмі – всю в червоному. Кармазиновий жупан, накинута на плечі делія, підбита хутром рисі, кармазинова, пояс і перев'яз шаблі кармазинові, ще й кармазиновий колпак з опушкою на голові, лише на ногах сап'янові бачмаги (чоботи) золотаві. Постаць зображено в типовій сарматській позі – права рука оперта на поясі, ліва на рукоятці шаблі, голова півоберта вліво. За поясом гетьманська булава (іл. 32). Чую обурені голоси читачів: «Яка шабля, яка булава, які гетьмани на Тридентському соборі?!»

Таки не було на Соборі в Тренті (1545–1563) гетьманів Республіки обох Націй – ані коронних і литовських, ані польових і великих. А на картині Рибкевича є. Що є, то є! Чому? Як пояснити? Як історик, найперше звернув увагу на місце і час постання картини – Краків, 1683! А 12 вересня 1683 р. під Віднем навальна, нестримна й неповторна атака 10 000 закованих в лати королівських «крилатих» гусарів Івана III Собеського (1629–1674–1696) на десятиліття, а то й століття змінила світову історію! З нагоди перемоги папа

Іннокент XI (1676–1689) видав енцикліку, яку розпочав словами «Був один чоловік, що від Бога був посланий, – йому ймення Іван (Ів 1:6)». Тож так природно в атмосфері тогочасного піднесення, святкової ейфорії дещо підправити історію, бо ж і тоді – 120 років тому – ніщо інше як сила сарматської шаблі забезпечила успіх Тридентського собору! Можливо, відзначенням ювілею Собору місто Краків хотіло пригадати свій столичний статус, а, може, так нагадала про свого славного предка – Станіслава Конєцпольського (Stanisław Koniecpolski; 1591–1646) (іл. 33), одного з найвидатніших військових і державних мужів Республіки обох Націй – родина Конєцпольських.

Про те, що в картині, ймовірно, зображено саме С. Конєцпольського, свідчить не тільки характерна для нього борода лопатою, але й дещо інше. Відомо, що 1685 р. Йосип Рибкевич намалював портрет Мартина Цєньського (Marcin Cieński; 1640–1719), ротмістра, в 1683–1693 хорунжого, а в 1703–1713 підкомірного (podkomorzego) Серадзького воєводства³⁰. 1678 р. його дружиною стала Іванна Конєцпольська (Joanna Jadwiga Koniecpolska), внучата племінниця видатного полководця. Три брати Мартина Цєньського



Іл. 34–36. Герби «Доленга» (Dołęga) і «Побог» (Pobóg). З книги Каспера Несецького «*Korona polska...*». Справа фрагмент картини Й. Рибкевича (<https://polona.pl/item/181770/3> та <https://polona.pl/item/181006/312>)

були найтісніше пов'язані з церковним життям. Два – Каспер і Станіслав – були каноніками, відповідно, деканом капітули в Кракові і кантором в Гнезно, а третій – наймолодший Олекса – монахом-ісусівцем. 1683 р. він став військовим капеланом, в духовній опіці за вояками захворів на «гнилу гарячку» і того ж року помер у Львові³¹. В XVIII–XIX століттях рід Ценських набув значні посади, вкоренився на Галичині.

Зрозуміло, що все це не так вже й переконливо, втім створює певне поле можливостей для висунення якихось версій щодо з'яви гетьмана-кармазина в картині Рибкевича, переміщення останньої з Кракова до Львова. Прояснити ситуацію змогла б ідентифікація власника намальованого внизу герба, як замовника і першого власника картини, про що писав Мечислав Гембарович³². Потрібно лише уточнити, що капелюх з одною китицею був і є приналежністю герба осіб не вищої, а першої ланки церковної ієрархії – священників, військових капеланів. Окрім того, Петро Кондратюк звернув увагу, що букви «S.S.R.M.» під гербовим щитом можуть означати – S[ekretarius] S[acrae] R[egiae] M[ajestatis]. Тож замовника і першого власника картини Йосипа Рибкевича «Собор в Тренті» можна ідентифікувати як «А. С. гербу «Доленга», королівського секретаря,

священника або військового капелана». Ще й герб «Доленга» (Dołęga), як пише Каспер Несецький (пол. Kasper Niesiecki; 1682–1744), споріднений з гербом Конецпольських «Побог» (Pobóg)³³ – коло замкнулося (іл. 34–36).

Тобто, в ланцюжку «Конецпольські – Ценські – Й. Рибкевич – А. С. герба Доленга – вірменська катедра» можна вибудовувати різні конфігурації. Наприклад, зробити припущення, що картину «Собор в Тренті» Ценські замовили як вклад у церкву Петра і Павла у Львові, щоб брати-ісусівці молилися за свого співбрата Олексу Ценського, 1683 померлого у Львові, можливо, там і похованого. І гетьмана-кармазина вписали, бо ж Станіслав Конецпольський був дуже щедрим до «Товариства Ісуса». Можливі інші версії. Багато прояснить, повторюю, ідентифікація особи «А. С. S. S. R. M.» герба Доленга.

Тепер про курйозне. Я довго не міг зрозуміти, де і як М. Гембарович побачив в картині Рибкевича згуртовану групу представників східних церков. Подивляв і так, і сяк – ну, нема! Аж коли не просто прискіпливо прочитав, але й наклавав слова «серед духовних біля «ораторів» виступає злютована група, яка виділяється особливим одягом»³⁴ на зображення, то виявив, що такою злютованою групою в особливих строях



Іл. 37. Собор в Тренті. Худ. Пасхалій Каті да Джезі (Pasquale Cati da Jesi). 1588. Фреска.
Базиліка Пресвятої Марії в Траствері в Римі.
Foto Miguel Hermoso Cuesta (File:Attemps Trastevere 02.jp)



Іл.38. Собор в Тренті. Худ. Ілля Науріціо (Elia Naurizio). Тренто, 1633. Полотно, олія. Спархіальний музей в Тренті. Foto Sailko (File:Elia naurizio, congregazione generale del concilio di trento in s.m. maggiore, 1633, 01.jpg)

біля «ораторів» можуть бути лише «носії хвостів – caudatarii». Іншого не дано. Мабуть, М. Гембарович не помітив підпису або не зміг його правильно відчитати, бо ж у словниках поняття «caudatarii» нема, – та й зробив з кардинальських келійників репрезентантів східних церков. Буває. Археологи, коли знаходять щось незрозуміле, часто-густо атрибуують – культова річ, і нічого... Не менш курйозною є заявка П. Жолтовського, що картина Рибкевича створена на замовлення когось з делегатів Тридентського собору із західноукраїнських земель³⁵. Як відомо, єдиним представником галицьких єрархів в Тренті був Валентин Гербут (лат. Valentinus Herborth, пол. Walenty Herburt; 1524–1572) з Перемишля. 1683 р. йому мало би бути 159 років! Нічого собі...

Отже, при написанні картини «Тридентський собор» Йосипу Рибкевичу за зразок служила гравюра Клавдія Дучеті. Це простежується як в плані композиції, так і у відтворенні написів. Водночас Й. Рибкевич вніс поважні зміни в полотно, продиктовані «потребами дня». Вияснити, наскільки самостійним і оригінальним був Й. Рибкевич в інтерпретації гравюри К. Дучеті, допоможе порівняння його роботи з картинами інших майстрів, що також використовували дучетівську гравюру як зразок. Про це далі.

Картина Й. Рибкевича «Собор в Тренті» і твори інших малярів за гравюрою Клавдія Дучеті. Серед перших, хто використав гравюру Клавдія Дучеті як взірць у своїй роботі, був Пасхалій Каті да Джезі (іт. Pasquale Cati da Jesi; 1550–1620). 1588 року він намалював фреску для базиліки Пресвятої Марії в Траствері (іт. Basilica di Santa Maria in Trastevere) в Римі, де вгорі – як привід для прославлення на передньому плані Римської церкви – зображено за Дучеті заключне засідання Тридентського собору (іл. 37).

1633 року за гравюрою Клавдія Дучеті картину «Собор в Тренті»

намалював Ілля Науріціо (іт. Elia Naugizio; 1589–1657) (іл. 38). Її експоновано в Спархіяльному музеї в Тренті (іт. Palazzo Pretorio – Museo Diocesano Tridentino). Автор настільки точно повторив оригінал, що його полотно можна назвати розмальовкою. Щоправда, точніше, ніж в первообразі, відтворено інтер'єр церкви Пресвятої Марії Більшої. Немає зовсім написів, що почасти збіднило зміст зображуваного, натомість пронумеровано (від 1 до 20) і підписано головних персонажів – кардиналів і «ораторів-послів»³⁶. Серед них під номером «3» папський легат кардинал Станіслав Гозій (лат. Stanislaus Hosius, пол. Stanisław Hozjusz; 1504–1579), а під «8» – єпископ Перемішля Валентин Гербут – «послоратор» короля Польщі Сигізмунда II Августа (пол. Zygmunt II August; 1520–1548–1572). Згодом Ілля Науріціо повторив своє полотно для Мантуї – тепер в Спархіяльному музеї (іт. Museo Diocesano di Mantova). Теолога за трибуною там замінено єпископом.

Відомо ще дві картини анонімних авторів, основаних на гравюрі Клавдія Дучеті. Одна зберігається в Німецькому історичному музеї (нім. Deutsches Historisches Museum) в Берліні (іл. 39), друга – в приватному зібранні Нью-Йорка (іл. 40). Автори відмовилися від зображення інтер'єра церкви і повністю зосередилися на відтворенні соборного зібрання. Якщо в намаганні оживити картину перший маляр надав перевагу колористиці, то другий – голландський майстер II половини XVII ст. – старався подати кожну фігуру в русі, діалозі, суперечці, особливо майстерно в нього це вийшло на передньому плані.

Ще більше відомо гравюр «Собор в Тренті», чийм прообразом послужила робота Клавдія Дучеті. Їх друкували в Італії, Німеччині, Англії, Франції. Основою їм служила як гравюра Дучеті безпосередньо, так і писані з неї картини. Серед



Іл. 39. Картина «Собор в Тренті» анонімного автора за гравюрою К. Дучеті. З колекції Німецького історичного музею в Берліні (http://www.freiburgs-geschichte.de/images/1525-1618_Reformation/25_Session_des_Trienter_Konzils_w.jpg)



Іл. 40. Картина «Собор в Тренті» анонімного автора за гравюрою К. Дучеті. З колекції приватного зібрання в Нью-Йорку (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Council_of_Trent#/media/File:Concilio-di-Trento-pittore_Olandese_XVII_sec.jpg)

останніх хочу звернути увагу дослідників Львова на гравюру «El sacrosancto General de Trento» (іл. 41). Про неї згадував Павло Жолтовський³⁷, в церкві Івана Хрестителя її видів та описав Феліціан Лобеський: «В тій же капличці зберігається гравюра, на якій зображено Тридентський собор. Вгорі напис на бинді: «El sacrosancto General de Trento». Напис внизу: «Concilium Tridentinum Paulo III. Pon. Max. Imp. Caes. Carolo V. Anno CICICXLV. inchoatum Julii III. Pon. Max. abcensu productum Pio IV. Pon. Max. Imp. Caes. Ferdinando I. anno CICICLXIV. absolvitur.». Імені же рисувальника чи гравера, а також місця і року нема». Так у Феліціана Лобеського³⁸.



Іл. 41. Гравюра «Собор в Тренті». За К. Дучеті та І. Науріціо. XVIII ст.
(http://cdn.shopify.com/s/files/1/0895/0864/products/xjf308785_600x.jpg?v=1450179900)



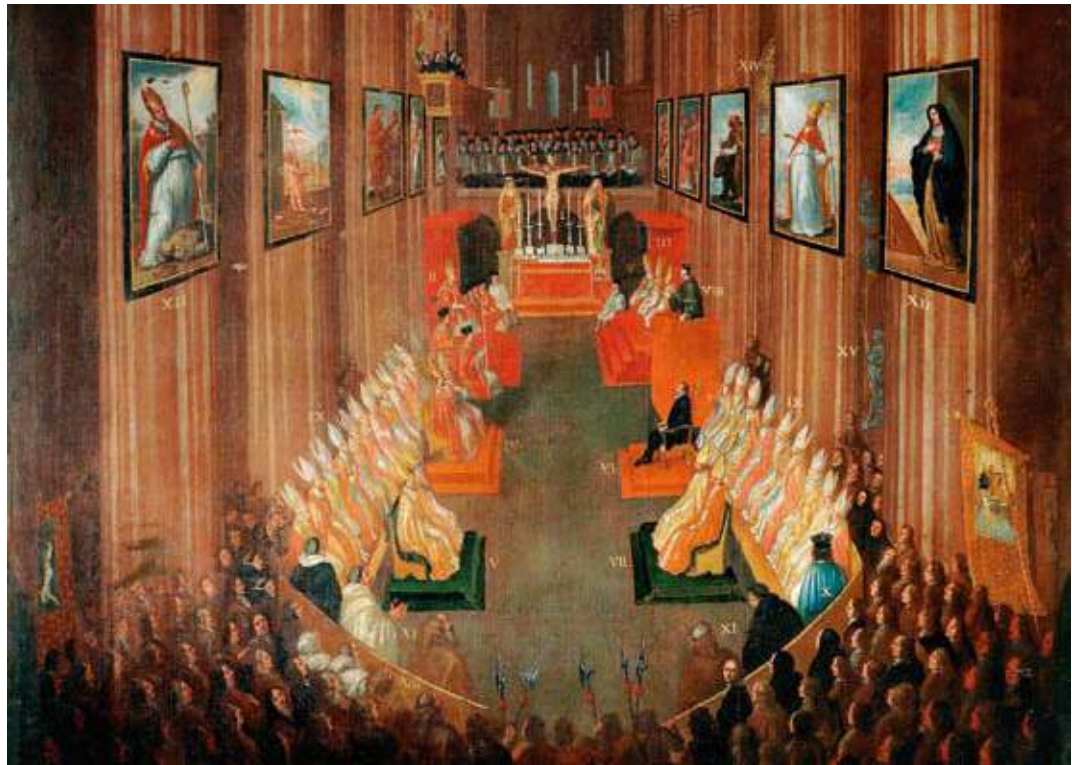
Іл. 42. Собор в Тренті. Худ. анонімний. Бл. 1770. Копія з оригіналу 1563.
Полотно, олія. Швейцарський національний музей в Цюріху
(File:Konzil von Trient SLM.jpg)

Що зумовило таку популярність гравюри Клавдія Дучеті, перетворило її по суті на канонічне зображення Тридентського собору? Найперше – це час друку, 1563 – це рік закінчення Собору. На додачу – ще й імовірна присутність автора на Соборі. У підсумку це зробило гравюру напевно першоджерелом. Друге, можливо, й важливіше, – пречудове, просто блискуче композиційне вирішення. Собор з'являється світові як овал, коло – символ вічності, досконалості. Непрямим доказом сказаного є основане на гравюрі Дучеті зображення Тридентського собору з колекції Швейцарського національного музею в Цюріху, де цю ідею доведено до логічного завершення. В центрі картини анонімного майора – Розп'яття, поруч стіл, за яким секретар і посол Іспанії, а довкола ряд за рядом коло за колом виписано соборових отців (іл. 42).

Насправді отці Собору сиділи на багатоярусних трибунах під колонами з обох боків головної нави церкви Пресвятої Марії Більшої в Тренті. Кардинали й державні послі біля вітваря, єпископи посередині, а теологи ближче до входу. Ніякого кола, ані півкола, ні овалу не було там і близько. Це дуже добре видно на двох картинах Миколи Дорігаті (іт. Nicolo Dorigati; 1662–1750), італійського майора, що працював в Тренті та околицях. Мальовані 1711 р. полотна, на яких представлено початок і завершення Собору, експоновано в Єпархіальному музеї в Тренті (іл. 43–44).

Проте і в Дорігаті простежуємо певну залежність від закоріненого в гравюрі Дучеті канонічного образу Тридентського собору, зокрема й тяжіння до овалу в загальному композиційному вирішенні. Про що й гадки немає в схемі соборових засідань з колекції документів і матеріалів секретаря Тридентського собору Ангела Мазарелі (лат. Angelus Massarellus; 1510–1566), єпископа Телезе (іт. Telese)³⁹.

Іл. 43. Відкриття Тридентського собору. Худ. Микола Дорігаті (Nicolo Dorigati). Тренто, 1711. Полотно, олія. Єпархіяльний музей в Тренті (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Council_of_Trent#/media/col%C3%B2Dorigati_pertura_ConcilioTrento.jpg)



Окрім картин Миколи Дорігаті, відомо роботи інших майстрів на цю тему, які композиційно не пов'язані з гравюрою Клавдія Дучеті. Зокрема картину анонімного маляра «Собор в Тренті» виставлено в Луврі. Донедавна її приписували Тіціану Вечелі (іт. Tiziano Vecelli; 1488/90–1576), зараз атрибуують як твір Павла Фарінаті (іт. Paolo Farinati; бл. 1524–бл. 1606) (іл. 45). А церква в Кркаквці (Krkavče) в Хорватії славна датованим 1776 роком полотном Варфоломія Босі (іт. Bartolomeo Bossi) (іл. 46). Попри оригінальність в трактуванні теми, ці твори не набули популярності і перебувають якби на маргінесі відображення Тридентського собору засобами образотворчого мистецтва.

Порівняння картини «Собор в Тренті» Йосипа Рибкевича з творами інших майстрів, оснований на гравюрі К. Дучеті, дозволяє зробити такі висновки. Як маляр Й. Рибкевич був абсолютно самостійним та автентичним, попросту він не був ані в Тренті, ані в Римі, не знав, не бачив творів Іллі Науріція, інших художників на цю тему. Друге, як і Рибкевич, інші майстри при опрацюванні гравюри Клавдія Дучеті також малювали «на



Іл. 44. Закриття Тридентського собору. Худ. Микола Дорігаті (Nicolo Dorigati). Тренто, 1711. Полотно, олія. Єпархіяльний музей в Тренті (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Council_of_Trent#/media/File:Niccol%C3%B2Dorigati_AperturaConcilioTrento.jpg)



Лл. 45. Собор в Тренті. Худ. Павло Фарінаті (Paolo Farinati)? 1588. Полотно, олія. Лувр
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tridentinum2.jpg>



Лл. 46. Собор в Тренті. Худ. Варфоломій Босі (Bartolomeo Bossi). 1776.
 Полотно, олія. Церква в Кркавчі (Krkavče) в Хорватії
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bartolomeo_Bossi_-_Tridentinski_koncil.jpg

потребу дня»: час і місце виконання, побажання замовника визначали те нове і оригінальне, що вони вносили в розробку теми. Третє, оскільки я не мистецтвознавець, то про чисто професійний рівень картини Й. Рибкевича в порівнянні з творами інших малярів судити не буду.

Висновки

1. Картина Йосипа Рибкевича «Собор в Тренті», писана на полотні олійними фарбами, розмір 150×216 см, має сигнатуру «*Josephus Rybkiewicz / pinxit Cracoviae 1683 A[nn]o*», українською – «Йосип Рибкевич намалював. Краків, 1683 рік». Занотовано, що з 1853 р. вона перебувала в палатах вірменського митрополита у Львові. Коли і як туди потрапила картина – невідомо. 1932 р. її експоновано на виставці вірменських старожитностей, потім – в колекції Вірменського музею у Львові. 1939 року картину передано до Історичного музею, а 1973 – до Львівського музею історії релігії і атеїзму (з 1990 ЛМІР)⁴⁰. Сьогодні її виставлено у відділі «Католицизм» Львівського музею історії релігії.

2. У 1853 р. картину Йосипа Рибкевича «Триденський собор» опубліковано Феліціаном Лобеським (пол. Felicjan Łobeski; 1813/14/15–1859). Він описав полотно, висловив припущення, що воно мальоване за рисунком. 1932 р. в статті Мечислава Гембаровича (пол. Mieczysław Gębarowicz; 1893–1984) вказано час і місце виконання, названо автора. Помилковим є твердження, що картина є копією твору іншого маляра. Наголошено, що вона заслуговує на увагу, головне, з погляду іконографічного. Продуктивною є вказівка на герб «Доленга» під капелюхом з китицями та ініціали «А. С.» як ключ до пошуку першого власника картини. 1978 року Павлом Жолтовським (1904–1986) вперше подано фото картини. Стверджено, що твір є повторенням з певними змінами гравюри Клавдія Дюше 1554 р. Зміни стосуються не композиції картини, а її дійового змісту. Вказано, що автор цілком самостійно інтерпретував головну частину картини. Помилково датовано як гравюру Дюше «1554 р.», так і картину – її віднесено «до першої половини XVII ст.». Також непереконливими є спроби М. Гембаровича і П. Жолтовського пов'язати походження картини «Собор в Тренті» з «Товариством Ісуса». 2012 року Іриною Гаюк вперше видруковано картину в кольорі. Подано розміри, показано на звороті запис вірменською мовою «Вірм. м.», простежено переміщення пам'ятки після розформування Вірменського музею. Опубліковане 2013 р. в «*Śłownik malarzów polskich*» гасло про Йосипа Рибкевича, на жаль, не стало компендіумом сьогоднішніх знань про картинну. Олександра

Бернатович (Aleksandra Bernatowicz) безпідставно оголосила, що картина «Триденський собор» не існує – «*obraz zaginiony*» – загинула, пропала.

3. Клавдій Дучеті (іт. Duchetti, Duchetto Claudio; фр. Duchet Claude; англ. Ducheti Claudio; лат. Duchettus Claudius; †1585) – видавець, друкар, картограф і гравер епохи Ренесансу. Народжений у Франції в Orgelet, парафія Besançon; славний у Венеції і Римі в 1565–1585 роках. 1565 року в гравюрі «Собор в Тренті» маємо першу письмову згадку про Клавдія Дучеті – «*Claudij ducheti formis Ven[ice] Anno. M.D.L.XIII [1565]*». Перше – анонімне – видання гравюри здійснено там же 1563 р. Згодом Дучеті помістив її в альбомі «*Speculum Romanae Magnificentiae*».

4. Остання сесія Триденського собору мала місце 3–4 грудня 1563 р., і того ж року в Венеції надруковано гравюру К. Дучеті. Тобто, маємо безпосереднє мистецьке свідчення, рефлексію про Собор. Основою композиції є вписані в коло чи овал – символ Божественної досконалості – Соборові діяння. справа і зліва їх обрамлює подана в перспективі анфілада колон, що відтворює неблаганний ритм туземного життя, заодно й нагадує про місце проведення Собору – церкву Діви Марії Більшої в Тренті. Завершує анфіладу написаний латиною текст в картуші. Подаю повністю в перекладі українською: «*Збір отців загального священного і вселенського Триденського собору авторитетом найсвятішого Вікарія Христа Пія IV направду благочестивого, і безсмертної слави найдостойнішого Понтифіка Найвищого, що зазвичай відбувається в церкві Діви Марії Більшої в Тренті, на який усі могли приходити, щоб почути, що теологи говорять. Бо коли говорять єпископи, ніхто не входить / не сприймає / не чує. Кардиналів-легатів Апостольської столиці п'ять і двоє не посланих – Карло де Гіз Лотаринзький та Іван Людовік Мадруціус. Ораторів-послів королів, правителів християнських і держав 16. Патріархів, архієпископів, єпископів, абатів, генералів орденів 250. Докторів в теології та праві вмілих достатньо багато*».

5. Найповніше настрої того часу передають слова: «*[...] на який усі могли приходити, щоб почути, що теологи говорять. Бо коли говорять єпископи, ніхто не входить / не сприймає / не чує*». Це нагадує українське сьогоднішнє. Авторитетом користуються представники громадськості, офіційним чинникам громада не довіряє. Подібно й громадянське суспільство тогочасної Європи – а Клавдій Дучеті, артист і підприємець, безумовно, був типовим представником середнього класу, громади Венеції, Риму, Італії – не довіряло офіційній церковній владі.

6. В роботі над картиною Йосип Рибкевич наслідував гравюру Клавдія Дучеті не тільки в плані композиції, але і в точному відтворенні написів. А от «печать часу» в картині зовсім інша. На середину XVII століття в Республіці обох Націй (лат. *Res Publica utriusque Nationis*, пол. *Rzeczpospolita Obojga Narodów*) остаточно перемогла Контрреформація. Поруч з католицьким клерикалізмом, домінантою суспільної свідомості став культ «золотих шляхетських вольностей», ідеологія сарматизму, що і визначило те нове й оригінальне, що внесено Йосипом Рибкевичем в картину.

7. Центральними персонажами Собору в Рибкевича стали світські особи – повноважні представники європейських правителів. На додачу до семи «*Oratores Laici*» в іспанських строях, що бесідують біля трибуни, автор ввів монументальну фігуру в сарматському костюмі – всю в червоному. Можливо, маємо портретне зображення великого коронного гетьмана Станіслава Конєцпольського (Stanisław Koniecpolski; 1591–1646). Прояснити ситуацію змогла б ідентифікація власника намальованого внизу герба Доленга як замовника і першого власника картини.

8. Окрім Й. Рибкевича, гравюру Дучеті як взірць використовували й інші малярі. Першим 1588 р. був Паскуале Каті да Джезі (іт. *Pasquale Cati da Jesi*; 1550–1620). 1633 року за гравюрою Клавдія Дучеті картину «Собор в Тренті» намалював Ілля Науріціо (іт. *Elia Naurizio*; 1589–1657). Згодом він повторив своє полотно для Мантуї. Відомо ще дві картини анонімних авторів. Одну виставлено в Німецькому історичному музеї (нім. *Deutsches Historisches Museum*) в Берліні, друга – в приватному зібранні в Нью-Йорку. Ще більше відомо гравюр «Собор в Тренті». Їх друкували в Італії, Німеччині, Англії, Франції. Основою їм служила як гравюра Дучеті безпосередньо, так і писані з неї картини.

9. Гравюра Клавдія Дучеті стала по суті канонічним зображенням Тридентського собору. Роки видання – 1563 та 1565, можлива присутність автора на Соборі надала їй статусу першоджерела. Друге – це блискуче композиційне вирішення. Собор з'являється світові як овал, коло – символ вічності, досконалості. Найвиразніше це представлено в картині анонімного маляра з колекції Швейцарського національного музею в Цюриху.

10. Насправді отці Собору сиділи на багатоярусних трибунах з обох боків головної нави церкви Пресвятої Марії Більшої в Тренті, що відтворено на двох мальованих 1711 р. картинах Миколи Дорігаті (іт. *Niccolo Dorigati*; 1662–1750), а також на схемі секретаря Собору Ангела Мазарелі (лат. *Angelus Massarellus*; 1510–1566), єпископа Телезе

(іт. *Telese*). Відомо й про твори, які композиційно не пов'язані з гравюрою Клавдія Дучеті. Це картина – можливо, Павла Фарінаті (іт. *Paolo Farinati*; бл. 1524–бл. 1606) – в Луврі та датоване 1776 роком полотно Варфоломія Босі (іт. *Bartolomeo Bossi*) в Кркакві (Kraków) в Хорватії.

11. Як маляр, Йосип Рибкевич був абсолютно самостійним та автентичним. Інші майстри, як і Рибкевич, в опрацюванні гравюри Клавдія Дучеті також малювали «на потребу дня». Думаю, що мистецтвознавчий аналіз картини Йосипа Рибкевича «Собор в Тренті» ще попереду.

12. На завершення хочу висловити глибоку вдячність людям, які створили та підтримують роботу пошукової системи «Google». Окремо авторам, хто розміщує в системі пам'ятки. Завдяки цьому подібні дослідження стають реальністю. Також хочу подякувати працівникам Львівського музею історії релігії за підтримку і розуміння.

¹ Тридентський собор, Собор в Тренті (1545–1563) – 19 вселенський собор, признаний Римсько-католицькою церквою. Мав 25 сесій, більшість в Тренто (іт. *Trento*, лат. *Tridentum*), 9–11 сесії в Болоньї 1547 р. Ухвалено 16 догм, що склали основу католицького вчення. Кількість отців Собору була змінною: від 34 на першій сесії до 215 на останній. Їм допомагали теологи-консультанти. В роботі Собору брали участь повноважні послы католицьких володарів. Запрошені протестантські богослови відмовилися від участі в дебатах. Собор в Тренті започаткував Реформу в Католицькій церкві, більш відому як Контрреформація.

² Kondraciuk P. Królewski portret z Wolyńia [w:] Wolyń'ska ikona. Dosлідzenia ta restawracja. Materiały XII międzynarodowej naukowej konferencji, Lutsk 2005, s. 150–151. – [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://muzeum-zamojskie.pl/wp-content/uploads/2012/03/Od-Horod%C5%82a-do-Horod%C5%82a-Katalog-ystawy.pdf>

³ Принагідно хочу подякувати П. Кондратюку і З. Михальчику за увагу й допомогу.

⁴ Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających (zmarłych przed 1966 r.). – T. 9 (Ro-Rz). – Warszawa, 2013. – S. 323–324.

⁵ «*Rybkiewicz Józef*, krak. malarz cechowy, czynny w l. 60. XVII w. Namalował obrazy ol.: *Sobór trydencki*, d. w katedrze ormiańskiej we Lwowie (zaginiony), sygn.: „Josephus Rybkiewicz pinxit Cracoviae 1683”, oraz reprezentacyjny portret *en pied*s pułkownika i podkomorzego sieradzkiego Marcina Cieńskiego, znajdujący się na plebanii kość. Św. Mikołaja w Polance Wielkiej k. Biały (Małopolska), oznaczony na odwrocie: „Josephus [sic!]/ Rybkiewicz/ pinxit An-o 1685”»: Bernatowicz A. *Rybkiewicz Józef* // Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających (zmarłych przed 1966 r.). – T. 9 (Ro-Rz). – Warszawa, 2013. – S. 323.

⁶ «*Rastawiecki*, Sł. mal., t. 3. – Gębarowicz M., *Obrazy i rzeźby*, [w:] *Zabytki ormiańskie we Lwowie*, [kat. wystawy], Lw. 1932, s. 17–18. – KZSP, t. 1, 1953. – Chrzanowski T., Kornecki M., *Sztuka Ziemi Krak.*, Kr. 1982. – *Odsiecz wiedeńska 1683. Wystawa jubileuszowa w Zamku Królewskim na Wawelu w trzechsetlecie bitwy. Tło hist. i materiały źródłowe*, Kr. 1990, t. 1, s. 201 (Petrus J. T.), t. 2, il. 195. – *Jan III Sobieski. Castrum*

doloris 1696-1996, Muz. Okręgowe im. Jacka Malczewskiego w Radomiu, red. Pulnar J., [W. 1996], s. 42.». Bernatowicz A. *Bk. nr.*, c. 323.

⁷ Rastawiecki E. Słownik malarzów polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających. – T. 2. – Warszawa, 1851. – S. 150.

⁸ Rastawiecki E. Słownik malarzów polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających. – T. 3. – Warszawa, 1857. – S. 380.

⁹ Про Ф. Лобеського див.: Купчинська Л. Феліціан Лобеський і вивчення мистецьких пам'яток – [Електронний ресурс] / Режим доступу: file:///D:/My_Doc/lnnbyivs_2013_5_28.pdf

¹⁰ Łobeski Felicyan. *Opisy obrazów* znajdujących się w kościołach miasta Lwowa // Dodatek Tygodniowy przy Gazecie Lwowskiej. – Lwów, 1852–1854.

¹¹ «*W tymże jeszcze palacu na korytarzu znajduje się obraz w dość dużym formacie, przedstawiający zgromadzenie kościelne. U góry na obrazie napis: Congregatio patrum generalis sancti oecumenici Tridentini Consilii auctoritate sanctissimi Vicarii Christi vere pii et immortalis gloria Leonis Simi Pontificis Maximi fieri solita in aede Divae Mariae majoris Tridenti ad quam omnes ire poterant audituri Theologos loquentes episcopi nemo ingreditur. Napis od dołu: Cardinales legati sede Apostolicae V. Cardinales non legati II. Loteringus et Madrucius Oratores Regum Principum Christianorum et rerum publicarum XVI. Patriarchae Archiepiscopi, Episcopi Abbatis generalis Ordinum CCL. Doctores Theologiae et juris periti. Obraz przedstawia wnetrze świątyni i zgromadzenie podzielnego według powyższego napisu na kilka oddziałów. Pośrodku stół, przy którym postać pisząca, z drugiej zaś strony inna w hiszpańskim stroju z podpisem: Orator regis Philippi solus. W utworze tym niewiele perspektywy i zda się być malowanym podług ryciny. Na obrazie herb.*»; Łobeski Felicyan. Kościół Archikatedralny obrządku Ormiańskiego pod wezwaniem Wniebowzięcia Maryi Panny // Dodatek Tygodniowy przy Gazecie Lwowskiej. – Nr 6. – 12. 02. 1853. – [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/18370?tab=1>

¹² Zeszyt poświęcony wystawie ormiańskiej we Lwowie. – Posłaniec Św. Grzegorza. – Nr 9–11. – Lwów, 1932.

¹³ «Z obrazów przedstawiających sceny historyczne mamy na wystawie jeden tylko ze sceną obrad Soboru Trydenckiego (1545–1563). Obraz ten pozbawiony wyższych walorów artystycznych zasługuje przecież na uwagę ze względu na stronę ikonograficzną. Uderza w nim mianowicie, że w kręgu duchownych obok „oratorów” t. j. specjalnych przedstawicieli współczesnych monarchów katolickich, występuje zwarta grupa reprezentantów kościołów wschodnich, odcinających się odrębnym strojem. Szczegół ten pozwala się domyślać, że autorowi obrazu względnie pomysłowi samego chodziło o szczególne uwypuklenie tej strony prac tego epokowego w dziejach Kościoła soboru, które zmierzały do zjednoczenia cerkwi wschodniej z Rzymem i pewne szczegóły nasuwają przypuszczenie, iż obraz ten wyszedł z kół jezuickich. Jaką drogą dostał się on do Lwowa i w posiadanie katedry ormiańskiej niewiadomo. Podpis malarza – skądinąd zresztą nieznanego – „Iosephus Rybkiewicz, pinxit Cracoviae 1683” ustala miejsce i czas powstania malowidła, które jak świadczą kostiumy jest kopją starszego oryginału, zbliżonego do epoki przedstawionego zdarzenia; umieszczony u dołu herb Dołęga pod kapeluszem z frendlami i litery A–S wskazują na jakiegoś polskiego wyższego duchownego, jako pierwotnego właściciela tego obrazu» [Gębarowicz M. *Obrazy i rzeźby // Zeszyt poświęcony wystawie ormiańskiej we Lwowie. – Posłaniec Św. Grzegorza. – Nr 9–11. – Lwów, 1932. – S. 145–146*].

¹⁴ Жолтовський П. Український живопис XVII–XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1978.

¹⁵ Там само. – С. 249, 251.

¹⁶ Гаюк І. Ілюстрована енциклопедія вірменської культури в Україні. З каталогізованим додатком переліку пам'яток вірменської культури в музеях та заповідниках. – Т. 1. – Львів: Афіша. – С. 343, іл. 491.

¹⁷ Bernatowicz A. *Rybkiewicz Józef // Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających (zmarłych przed 1966 r.)*. – Т. 9 (Ro-Rz). – Warszawa, 2013. – S. 323.

¹⁸ Жолтовський П. П. Український живопис XVII–XVIII ст. – С. 249.

¹⁹ Gębarowicz M. *Obrazy i rzeźby...* – S. 146.

²⁰ В транслітерації латинкою українське «ч» передається «ch» і навпаки, тому прізвище Дучеті. Біблійні імена подаватиму за перекладом Біблії Івана Огієнка. Хрещальні імена за: Скрипник Л. Г., Дзятківська Я. Я. Власні імена людей: Словник-довідник. – К.: Наукова думка, 1986. Інші хрещальні імена – за написанням в латинській мові. Наприклад, *Sanctus Claudius de Besançon* – українською св. Клавдій з Безансону, а не св. Клод (фр. *Saint Claude*). Звідси Клавдій Дучеті.

²¹ Про Дучеті Клавдія див.: Claudio Duchetti (Biographical details). – [Електронний ресурс] / Режим доступу: http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/term_details.aspx?bioId=92428; також див.: Stephen Paul Fox. DUCHETTI, Claude // *Dizionario Biografico degli Italiani – Volume 41 (1992)*. – Режим доступу: [http://www.treccani.it/enciclopedia/claude-duchet_\(Dizionario_Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/claude-duchet_(Dizionario_Biografico)/); про творчість Дучеті Клавдія див.: Witcombe Christopher L. C. E. Copyright in the Renaissance: prints and the privilegio in sixteenth-century Venice and Rome. – Leiden-Boston, 2004. – Режим доступу: <https://books.google.com.ua/books?id=Qijgk6YdxgMC&pg=PA139&lpg=PA139&dq=Duchetti,+Claudio&source=bl&ots=nICVBMfoCS&sig=11ELILW8ttp9kq-o8pSt4bQ8RcY&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKewjMytuugvzVAhWhA5oKHxsZAZMQ6AEIYzAM#v=onepage&q=Duchetti%20Claudio&f=false>.

²² Witcombe Christopher L. C. E. Copyright in the Renaissance: prints and the privilegio in sixteenth-century Venice and Rome. – Leiden-Boston, 2004. – P. 139.

²³ Lafréry Antoine. *Speculum Romanae Magnificentiae Omnia fere quaecunq; in urbe monumenta extant, partim iuxta antiquam, partim iuxta hodiernam formam accuratiss. delineata repraesentans; Accesserunt non paucae, tum antiquarum, tum modernarum rerum Urbis-figurae nunquam antehac aeditae.* – Roma, 1541–1593. – Режим доступу: <https://www.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00108502&pimage=00390&v=2p&nav=&l=en>.

²⁴ Нагаєвський Ісидор, о. Історія Римських Вселенських Архієреїв. – Ч. II. – Рим, 1967. – С. 227–228.

²⁵ При нагоді хочу висловити подяку Ростиславові Параньку за допомогу в редагуванні перекладу з латинської на українську мову.

²⁶ Gręźlikowski Janusz, ks. Czym był dla Kościoła Sobór Trydencki (1545–1563)? (refleksje w 440-tą rocznicę od zakończenia obrad). – *Prawo Kanoniczne*. – 46 (2003). – Nr 3–4. – S. 178–179.

²⁷ Не знати, чи взагалі така двоюрисна трибуна була на Соборі в Тренті, але згодом – після з'яви в гравюрі Дучеті – вона стала візиткою, невід'ємним атрибутом практично всіх зображень Тридентського собору.

²⁸ Жолтовський П. Український живопис XVII–XVIII ст. – С. 249.

²⁹ Жолтовський П. Український живопис XVII–XVIII ст. – С. 249.

³⁰ Bernatowicz A. *Rybkiewicz Józef // Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających (zmarłych przed 1966 r.)*. – Т. 9 (Ro-Rz). – Warszawa, 2013. – S. 323.

³¹ Niesiecki Kasper. Korona polska przy złotej wolności starożytnymi wszystkich katedr, prowincji i rycerstwa klejnotami... ozdobiona. – Т. 1. – Lwow, 1728. – S. 312.

³² Gębarowicz M. Obrazy i rzeźby... – S. 145–146.

³³ Niesiecki Kasper. Korona polska przy złotej wolności starożytnymi wszystkich katedr, prowincji i rycerstwa klejnotami... ozdobiona. – Т. 2. – Lwów, 1738. – S. 49.

³⁴ «[...] w kręgu duchownych obok „oratorów” [...] występuje zwarta grupa reprezentantów kościołów wschodnich, odcinających się odrębnym strojem»: Gębarowicz M. Obrazy i rzeźby..., s.145.

³⁵ «Делегатами собору були відомі представники католицької ієрархії із західноукраїнських земель. Можливо, що на замовлення когось з них і виконана ця картина»: Жолтовський П. Вк. пр., с. 249.

³⁶ Виникає питання, звідки І. Науріціо взяв інформацію для ідентифікації цих персонажів. Бо ж всі ці 20 осіб – сім кардиналів, дванадцять послів-ораторів і секретар – присутні в гравюрі Дучеті на тих же позиціях, щоправда, не підписані. Можливо, Науріціо використав якісь підготовчі матеріали, ескізи Клавдія

Дучеті. Це дозволяє зробити припущення, що гравюру виконано до 2 березня 1563 р., бо ж того дня помер голова Собору кардинал *Ercole Gonzaga* (1505–1563), зображений Науріціо під «1».

³⁷ Жолтовський П. Український живопис XVII–XVIII ст. – С. 249, пр. 58.

³⁸ Łobeski Felicyan. Opisy obrazów znajdujących się w kościołach miasta Lwowa // Dodatek Tygodniowy przy Gazecie Lwowskiej. – Nr 30. – 10. 07. 1852.

³⁹ Judocus le Plat. Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collection. – Vol. VII. – Pars II. – P. 45; також див.: Mendham Joseph. Memoirs of the Council of Trent: principally derived from manuscript and unpublished records. – London, 1834. – P. XXVI. – [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://catalog.hathitrust.org/Record/009305465>.

⁴⁰ Гаюк І. Історичний контекст та особливості формування музею вірменської культури у Львові // Культура і сучасність: альманах. – К: Міленіум, 2017. – С. 14–20.

**З КОЛЕКЦІЙ
ЛЬВІВСЬКИХ МУЗЕЇВ
ТА БІБЛІОТЕК**



1. Мартін Лютер (1483–1546). Горельєф.
Бронза, литво. ХІХ ст.
Фонди Львівського музею історії релігії
(далі – ЛМІР): Ск-161

2. Мартін Лютер.
Репродукція з картини Лукаса Кранаха.
Папір, друк. 1990-і роки.
Фонди ЛМІР. РП-1186

3. Мартін Лютер. Офорт.
Худ. Лукас Кранах. 1521 р.
Фонди ЛМІР: Гр-2827



4. Еразм Роттердамський. Горельєф.

Бронза, литво. XIX ст.

Фонди ЛМІР: Ск-162

5. Еразм Роттердамський (1466–1536).

Літографія з гравюри невідомого худ. XIX ст.

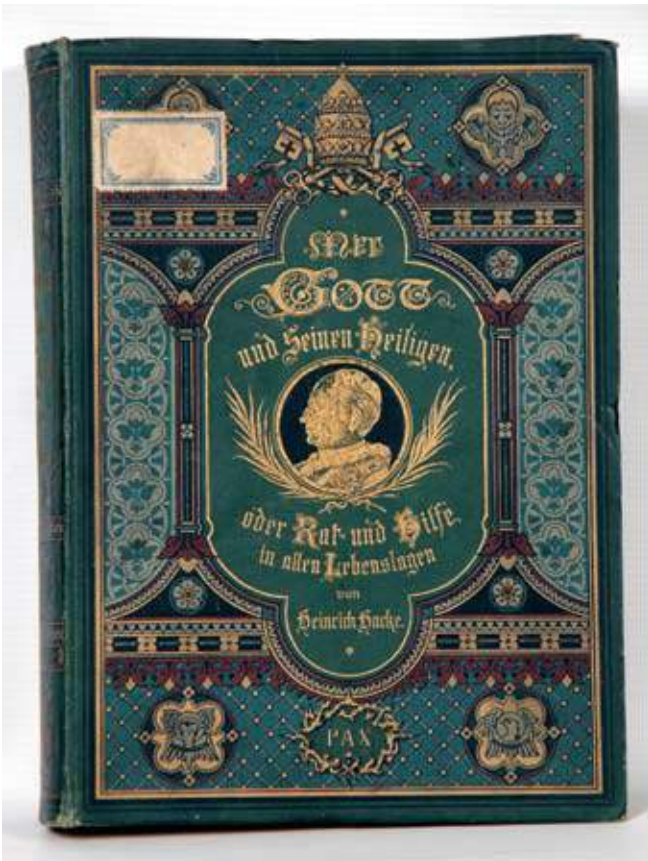
Фонди ЛМІР: Гр-285

6. Ульріх фон Гуттен (1488–1523).

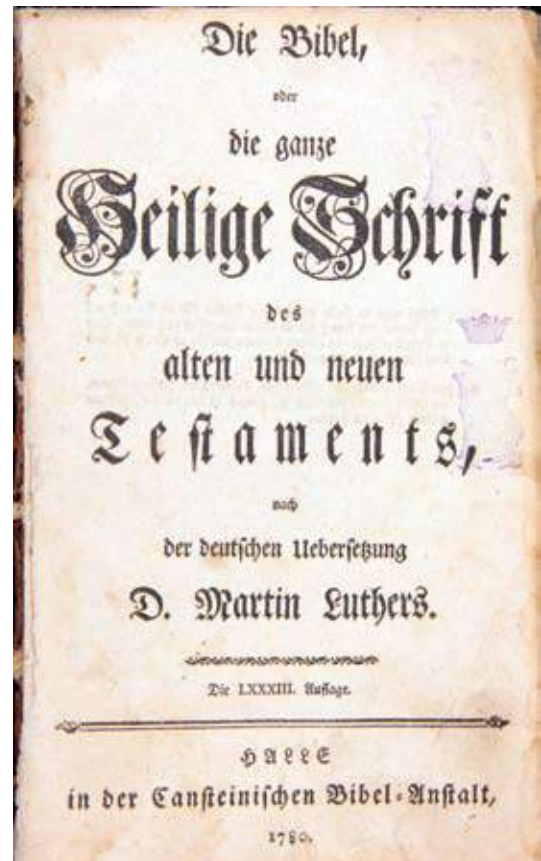
Літографія з гравюри худ. А. Кюрнера. XIX ст.

Фонди ЛМІР: Гр-284

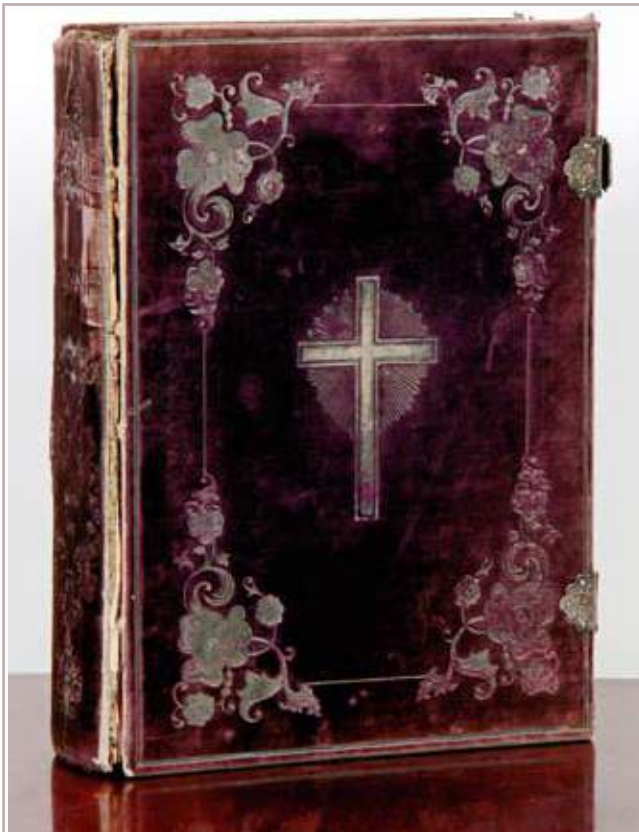




7. Біблія в перекладі М. Лютера. Штутгарт, XIX ст. Фонди ЛМІР: Сд-2124



8. Біблія в перекладі М. Лютера. Титульний аркуш. Халбе (Німеччина), 1780 р. Фонди ЛМІР: Сд-359



9-10. Біблія зі всіма святими Писаннями Старого і Нового Заповіту. Елберфельд: Друкарня Ю. Бадекера, 1853 р. (Елберфельдська Біблія). Фонди ЛМІР: РК-1079



11. Гуго Гроцій (1583–1645), Філіп Меланхтон (1497–1560), Мартін Лютер (1483–1546),
Померан (Йохан Бугенхаген) (1485–1558).

Літографія. Фонди Львівського історичного музею (далі – ЛІМ): Г-4990



12. Ян Гус перед стратою. Поштівка (репродукція з картини Г. Гельввіста 1682 р.). Фонди ЛМІР: РП-81/14



13. Ульріх Цвінглі (1484–1531). Горельєф.
Бронза, литво. ХІХ ст.
Фонди ЛМІР: Гр-159

14. Жан Кальвін (1509–1564). Поштівка.
Папір, друк.
Фонди ЛМІР: Гр-159

15. Ян Лаский (1499–1560). Графіка.
Фонди ЛІМ: Г-603





16. Томас (Фома) Мюнцер (1490 – 1525).
Поштівка. Папір, друк. Латвія.
Фонди ЛМІР: РП-673/1



17. Пам'ятник Томасу Мюнцеру
на площі в Мюльхаузені.
З сайту <http://www.wikiwand.com/uk>



18. П'ять марок. Банкнота НДР із зображенням Томаса Мюнцера. 1975 р.



19. Католицизм і протестантизм (сатирична алегорія). Дерево, олія. Худ. М. Зікель. 1737 р.
Фонди ЛМІР-Ж-362



20. Пуритани. Папір, перо, туш. Худ. А. Корчинський.
Фонди ЛМІР: Рп-1187

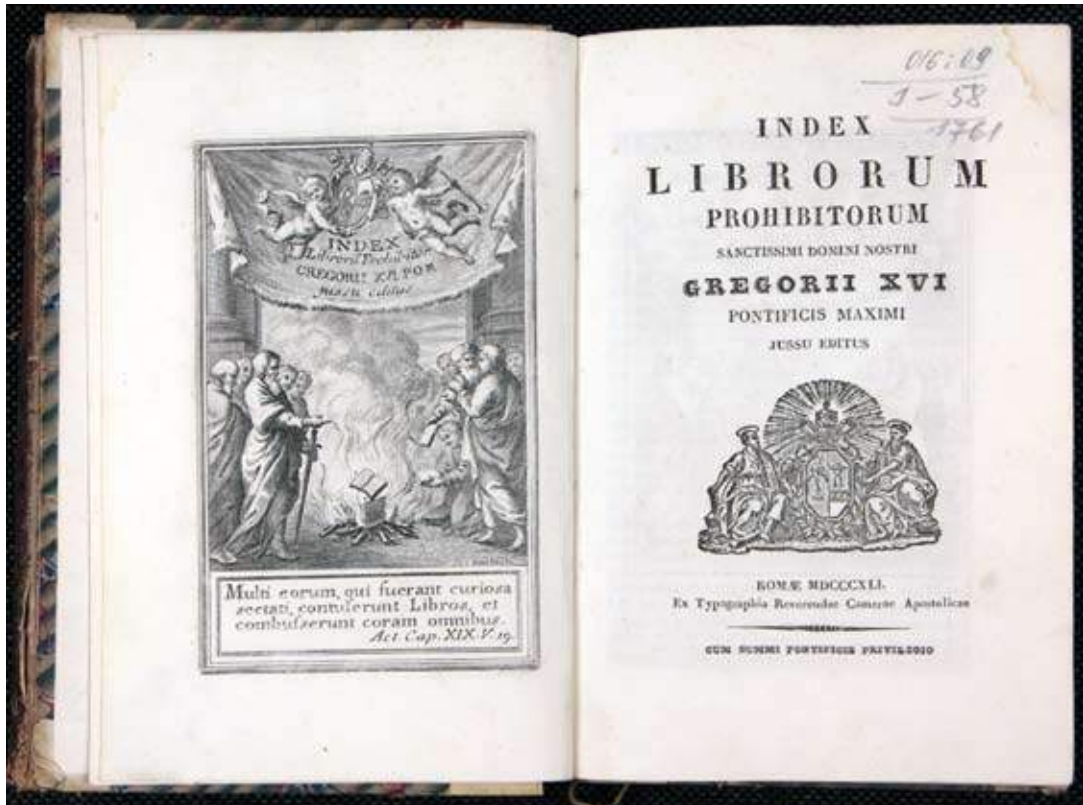


21. Анджей Фрич-Моджевський (1503 – 1572).
Фрагмент картини «Люблінська унія».
Худ. Ян Матейко
Експозиція музею міста Любліна (Польща).
Фотокопія

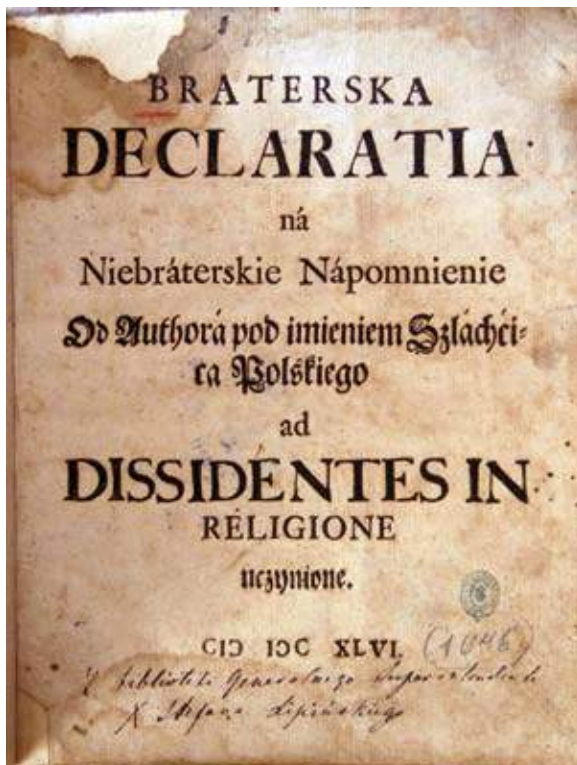
22. Станіслав Оріховський. Полотно, олія.
Худ. невідомий. XVIII ст.
Фонди ЛІМ: Ж-1113

23. Памятник Симону Будному (1530 – 1593)
у Несвіжі (Білорусь)





24. Индекс заборонених Контрреформацією книг. Рим, 1841. Фонди ЛМІР: Сд-2212



25. Братерська декларація на небратерське наставлення польського шляхтича від релігійного дисидента. Папір. Друк. 1646
Фонди Наукової бібліотеки Львівського національного університету ім. І. Франка (далі – НБ ЛНУ ім. І. Франка): Ш-185580 ВРСКРК



26. Канонік Шимон Старовольський (1588-1656), автор «Братерського застереження, виголошеного релігійним дисидентам, аби скромно і тихо поводитись». Фрагмент картини Яна Матейка. З сайту: <http://photobucket.com/gallery/user/JumpingRat/media/cGF0aDpMQUcvMDAyMF9JTUdfMTQ0N2IuanBn>



31. Олицький костел святих Петра і Павла (Волинська обл.). За сприяння Радзивіллів 1655 р. перебудовано як кальвіністський.
З сайту: <http://volyninfo.com>



32. Брати Ян Потоцький (1551/52–1611) та Якуб Потоцький (бл. 1554 – 1613).
Гравюра. Авт. В. Кретлов. Фонди ЛІМ: Г-748



33. Залишки кальвіністських будівель у Панівцях (Хмельницька обл.), збудовані Яном Потоцьким.
З сайту: <https://r500.ua/zamok-u-panivtsyah-tut-tobi-j-palats-j-akademiya-j-drukarnya>



34. Януш Радзивілл (1612–1655). Полотно, олія.
Худ. невідомий. XIX ст.
Фонди ЛІМ: Ж-458



35. Богуслав Радзивілл (1620–1669). Гравюра на міді.
Худ. Бартш.
Фонди ЛІМ: Г-641

36. Христофор Радзивілл (1585–1640). Літографія.
Герсон Ашенбреннер.
Фонди ЛІМ: Г-1674





37. Константин Острозький (1460–1530).
Полотно, олія. Поч. XVIII ст. Фонди ЛМІР: Ж-206

38. Василій-Константин Острозький (1526–1608).
Фонди ЛМІР: Гр-357



39. Острозька академія. Сучасний вигляд. З сайту: <http://www.ukraine-is.com/uk>



40. Центральна Церква Євангельських Християн Баптистів м. Львова (вул. Зелена, 11-6).
Картон, змішана техніка. Худ. І. Коломієць. Фонди ЛМІР: Ж-1366



41. Реформатська церква в Ужгороді. Картон, змішана техніка. Худ. І. Коломієць. 1992.
Фонди ЛМІР: Ж-1367

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Боруцька Оксана, старший науковий співробітник Львівського музею історії релігії

Вандишев Валентин М., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Сумського національного аграрного університету

Вільховий Юрій, кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету ім. В. Г. Короленка

Кашуба Марія, доктор філософських наук, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Львівської національної музичної академії ім. М. Лисенка

Кралоук Петро, доктор філософських наук, заслужений діяч науки і техніки України, професор, проректор з навчально-наукової роботи Національного університету «Острозька академія»

Любашенко Вікторія, доктор філософських наук, професор кафедри церковної історії Українського католицького університету

Міхневич Павло, ректор Полтавської богословської семінарії Християн Віри Євангельської (п'ятидесятників)

Паславський Іван, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Львів

Переломова Олена, доктор філологічних наук, професор кафедри філософії Сумського національного аграрного університету

Полісюк Марія, аспірантка кафедри філософії Дніпропетровського національного університету ім. О. Гончара

Хмільовський Микола, завідувач наук.-метод. відділу Львівського музею історії релігії

ЗМІСТ

ВІД РЕДАКЦІЇ.....	3
<i>Вікторія Любащенко</i> ДУХОВНІ ПОПЕРЕДНИКИ РЕФОРМАЦІЇ.....	5
<i>Вікторія Любащенко</i> РЕФОРМАЦІЯ І ПРАВОСЛАВНІ БРАТСТВА В УКРАЇНІ	22
<i>Іван Паславський</i> РЕФОРМАЦІЯ І ПЕРШЕ УКРАЇНСЬКЕ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЕ ВІДРОДЖЕННЯ.....	32
<i>Валентин М. Вандишев</i> ЄВРОПЕЙСЬКА ДУХОВНІСТЬ І НАУКА ДОБИ РЕФОРМАЦІЇ.....	38
<i>Петро Кралюк</i> РЕФОРМАЦІЯ ТА ПОЯВА УКРАЇНОМОВНИХ ПЕРЕКЛАДІВ БІБЛІЙНИХ ТЕКСТІВ.....	44
<i>Марія Кашуба</i> ВПЛИВ РЕФОРМАЦІЇ НА ОСМИСЛЕННЯ ЛЮДИНИ В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ XVII СТ.	50
<i>Марія Полісюк</i> ВПЛИВ РЕФОРМАЦІЙНИХ ІДЕЙ НА ФОРМУВАННЯ РОЗУМІННЯ СВОБОДИ УКРАЇНСЬКИМ НАРОДОМ.....	59
<i>Олена Переломова</i> ВІДОБРАЖЕННЯ В ЛІТЕРАТУРНИХ ТВОРАХ ЕВОЛЮЦІЇ ДУХОВНИХ ПОШУКІВ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ В ДОБУ РЕФОРМАЦІЇ.....	62
<i>Юрій Вільховий, Павло Міхневич</i> ІНСТИТУАЛІЗАЦІЯ ТА МІЖКОНФЕСІЙНІ ЗВ'ЯЗКИ В УКРАЇНСЬКОМУ ПРОТЕСТАНТИЗМІ НАПРИКІНЦІ XX – ПОЧАТКУ XXI СТ.	69
<i>Оксана Боруцька</i> ЄПИСКОП ВАСИЛЬ БОЄЧКО: «НАШ КОРИНЬ ВІД ІСУСА ХРИСТА І ВІД ДНЯ П'ЯТДЕСЯТНИЦІ».....	73
<i>Микола Хмільовський</i> ДО ПИТАННЯ ПРО ІКОНОГРАФІЮ КАРТИНИ ЙОСИПА РИБКЕВИЧА (<i>JOSEPHUS, JÓZEF RYBKIEWICZ</i>) «СОБОР В ТРЕНТІ. КРАКІВ, 1683».....	77
З КОЛЕКЦІЙ ЛЬВІВСЬКИХ МУЗЕЇВ ТА БІБЛІОТЕК.....	95
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	110

ІНСТИТУТ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА – ФІЛІЯ ЛЬВІВСЬКОГО МУЗЕЮ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ
ЛЬВІВСЬКЕ ВІДДІЛЕННЯ ІНСТИТУТУ УКРАЇНСЬКОЇ АРХЕОГРАФІЇ
ТА ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВА ІМЕНІ М.ГРУШЕВСЬКОГО НАН УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ УКРАЇНОЗНАВСТВА ІМЕНІ І. КРИП'ЯКЕВИЧА НАН УКРАЇНИ

РЕФОРМАЦІЯ-500: ЗАГАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ТА УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

АЛЬМАНАХ

Редакційна колегія:

*В. Любащенко, О. Киричук,
О. Малиць, Л. Моравська, М. Омельчук,
І. Орлевич, І. Паславський, І. Скочилияс*

Відповідальний за випуск – *М. Омельчук*
Літературний редактор – *М. Ломеха*
Оригінал-макет – *М. Барановського*
Упорядник фото – *Г. Кирилів*

Підписано до друку з готових діапозитів 23.10.2017.
Формат 60x84 1/8. Папір офсетний №1. Офсетний друк. Друк. арк. 12, 4. Замовлення 843.

Видавничий відділ Львівського музею історії релігії «Логос»,
79008, Львів, пл. Музейна, 1