

Розділ IV

УНІТАРІЇ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Чанышев А.Н. Протестантизм. — М, 1969. — С. 60-62.

² Любащенко В. Вказ.праця. — С. 111-112.

³ Будрин Е. Антитринитариі шестнадцатого века. — Казань, 1886. — Вип. 2. — С. 259.

⁴ Любащенко В. Вказ.праця. — С. 112.

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

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

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

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

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

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

¹ Literatura arianska w Polsce XVI wieku. — Warszawa, 1959. — S. 21.

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

³ Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. — С. 50-54.

⁴ Любович Н. Реформация в Польше. — Варшава, 1883. — Додаток, № 8.

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

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

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

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

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

¹ Любович Н. Реформация в Польше. — Варшава, 1883. — С. 219-220.

² Budny S. O urzędzie miecza używającym. — Warszawa, 1932. — S. 14-20.

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

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

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

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

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

¹ Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 183-188.

² Ogonowski Z. Socynianizm polski. — Warszawa, 1960. — S. 8-9.

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

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

⁵ Kot S. Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich, zwanych arianami. — Warszawa, 1932.

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

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

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

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

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

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

² Любащенко В. Вказ.праця. — С. 115.

риторії Великого князівства Литовського, де домінували переважно шляхтичі.¹

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

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

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

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

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

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

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

³ *Humanizm i reformacja w Polsce*. — Lwów, 1927. — С. 423.

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

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

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

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

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

Виявом нових тенденцій у середовищі унітаріїв була їхня культурно-

¹ Ibid. — S.422.

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

³ Literatura ariańska w Polsce XVI wieku. — S. 572.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Левицкий О. Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII веках. — К., 1882. — С. 41-42.

² Urban W. Losy Braci Polskich od założenia Rakowa do wygnania z Polski. — S. 138.

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

⁴ Любащенко В. Вказ.праця. — С. 148.

⁵ Wengerscii A. Libri quattuor slavonia reformatae. — Varsoviae, 1973. — P. 499.

⁶ Грушевський М. Історія України-Руси. — К., 1995. — Т. VI. — С. 434.

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

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

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

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

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

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

¹ Там само.

² Дмугров М.В. Православие и реформация. — С. 92.

³ Wengerscii A. Libri quattuor slavonia reformatae. — P. 499-500.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 143.

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

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

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

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

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

² Там само. — С. 274.

³ Там само. — С.345-346.

⁴ Там само. — С. 512.

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

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

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

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

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

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

² Письма князя А.М.Курбского к разным лицам. — С. 107.

³ Письма князя А.М.Курбского к разным лицам. — С.107-108.

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

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

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

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

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

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

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

¹ (Потей И.). Антиризис. — С. 681, 835, 839.

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

³ Там само.

⁴ Там само. — С. 1254.

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

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

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

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

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

¹ Христофор Филалет. Апокрисис // Русская историческая библиотека. — Т. 7. — С. 1254.

² Там само.

³ Там само. — С. 1212.

⁴ Там само. — С. 1350.

⁵ Там само. — С. 1346.

⁶ Там само. — С. 1392.

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

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

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

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

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

¹ Literatura arianska w Polsce XVI wieku. — S. 345-403.

² Христофор Филалет. Апокрисис. — С. 1244.

³ Там само. — С. 1798.

⁴ Там само. — С. 1296.

⁵ Там само.

⁶ Kawecka-Gryczowa A. Arianskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego. — S. 155-156.

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

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

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

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

¹ Kawecka-Gryczowa A. Вказ. праця. — S.217-218.

² Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 143.

³ Diplic G. Antapologia. — B.m., 1632. — S. 616-617.

⁴ Ibid. — S. 617.

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

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

Отож, унітарії зуміли здобути авторитет серед українського населен-
ня, що сприяло розповсюдженню їхнього вчення в краї. Єзуїт Мартин
Лащ 1597 р. писав, що новохрещенці «обжились на Підгір'ю та Волині
і вже під самий Київ підійшли».³

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

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

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

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

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

² (Потей И.). Уния греков с костелом римским. — С. 117.

³ Literatura ariańska w Polsce XVI wieku. — S. 589.

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

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

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

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

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

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

² *Кузнецов Б.Г. Ньютон. — М., 1982. — С. 105.*

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

⁴ *Wissowati A. Religio rationalis. — Warszawa, 1960. — P. 8.*

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

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

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

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

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

¹ Chmaj L. Faust Socyn. — Warszawa., 1963. — S. 51.

² Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601. — P. 65-73.

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

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

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

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

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

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

¹ *Wissowati A. Regio rationalis.* — P. 12.

² *Ibid.* — P. 11.

³ *Ibid.* — P. 10.

⁴ *Chmaj L.* Вказ. праця. — S. 51.

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

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

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

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

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

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

² Literatura arińska w Polsce XVI wieku. — S. 228.

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

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

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

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

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

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

¹ Socini F. Explicationis primae partis primi capituli Johannis //Opera omnia. — T.1. — P.77-85.

² Literatura ariańska w Polsce XVI wieku. — S. 227.

³ Wissowati A. Religio rationalis. — P. 21.

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

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

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

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

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

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

¹ Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. — С. 156.

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

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

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

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

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

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

¹ *Socini F. De jesu Christo Servatore //Opera omnia. — T.I. — P.115-252.*

² *Ogonowski Z. Socynianizm polski. — Warszawa., 1960. — S.74.*

³ *Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601. — P. 50.*

⁴ *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

Не менш радикальними були социніани в плані редукції традиційної

¹ Ibid.

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

³ Ibid.

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

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

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

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

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

¹ *Socini F. Praelectiones theologiae // Opera omnia.* — Т. I. — Р. 539.

² *Ogonowski Z. Socynianizm polski.* — S. 80.

³ *Припковский С. О мире и согласии в церкви.* — С. 144.

⁴ Там само.

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

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

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

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

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

¹ *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku.* — S. 536.

² *Crelli J. Vindiciae pro religionis libertate.* — Warszawa, 1957. — P.46.

³ *Wissowati A. Religio rationalis.* — P. 2.

⁴ *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku.* — S. 536.

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

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

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

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

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

І. Крелль не обмежувався психологічними аргументами на захист

¹ Припковский С. О мире и согласии в церкви. — С. 144.

² Там само. — С. 151.

³ Crelli J. Vindiciae pro religionis libertate. — P. 24.

⁴ Ibid. — P. 40.

⁵ Ibid. — P. 24.

⁶ Ibid. — P. 50.

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

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

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

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

¹ *Crelli J.* *Vindiciae pro religionis libertate.* — P. 40.

² *Ibid.*

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

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

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

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

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

¹ *Kot S. Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich, zwanych arianami.* — S. 66.

² *Literatura ariańska w Polsce XVI wieku.* — S. 138.

³ *Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601.* — P. 85-87.

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

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

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

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

¹ Epitome colloquii Racoviae habiti anno 1601. — P. 84.

³ Tazbir J. Polen — die Heimat des Socinianismus // Socinianism and its role in the culture of XVI-th to XVIII-th centuries. — Wroclaw-Lodz, 1983. — P. 10.

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

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

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

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

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

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

² Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 283.

³ Архив Юго-Западной России. — Ч. 1. — Т. VI. — С. 257.

⁴ Rakow — ognisko arianizmu. — Kraków, 1968. — 231 s.

⁵ Tazbir J. Arianie i katolicy. — Warszawa., 1971. — S. 13.

⁶ Kawecka-Gryczowa A. Arianskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego. — S. 67.

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

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

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

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

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

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

² Tazbir J. Bracia Polscy na wygnaniu. — Warszawa, 1971. — S. 13.

³ Tazbir J. Ariania i katolicy. — S. 13.

⁴ Архив Юго-Западной России. — Ч. 1. — Т. VI. — С. 795.

⁵ Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 143.

⁶ Левицкий О. Социннианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII веках. — С. 46.

⁷ Архив Юго-Западной Руси. — Ч. 1. — Т. VI. — С. 795.

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

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

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

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

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

² *Левицкий О.* Вказ. праця. — С. 46-47, 50.

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

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

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

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

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

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

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

¹ Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратий Я.М. Вказ. праця. — С. 118

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

³ Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 145.

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

⁵ Sandii Ch. Bibliotheca antitrinitariorum. — P. 123-124.

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

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

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

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

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

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

¹ Любашенко В. Вказ. праця. — С. 176.

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

³ Любашенко В. Вказ. праця. — С. 177.

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

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

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

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

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

¹ Tazbir J. Przyczynek do biografii Z. Morsztyna // Przegląd historyczny. — 1959. — Z. 4. — S. 42-47.

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

³ Архив Юго-Западной России. — Ч. 1. — Т. VI. — С. 795.

⁴ Tazbir J. Kisielinsko — bereski zbor Braci Polskich // Przegląd historyczny. — 1966. — T. 57. — z. 1. — S. 133.

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

⁶ Ibid. — S. 138.

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

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

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

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

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

¹ *Tazbir J. Rzeczpospolita i świat.* — Wrocław, 1971. — S. 152.

² Архив Юго-Западной России. — Ч. 1. — Т. VI. — С. 758-763.

³ Там само.

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

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

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

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

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

Загалом оцінюючи діяльність течії унітаріїв на українських зем-

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

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