

Розділ IX.

ПРОСВІТНИЦТВО

I ПРОЯВИ ПІЄТИЗМУ В УКРАЇНІ

Духовним змістом XVIII ст. в Європі стало Просвітництво — ідейно-культурний рух, що відображав новий етап розвитку, а в Східній Європі — чергове зародження буржуазних відносин. У центр Просвітництва висунуто ідеї всесилля людського розуму і соціального прогресу, можливостей подолання всіх форм не-свободи, поступового морального удосконалення людства на основі розвитку освіти, культури, демократизації суспільства. Ці ідеї, в свою чергу, зумовили духовну емансипацію, раціоналізацію філософських та політичних знань, нові радикальні зміни у релігійному житті.

Епоха Просвітництва стала переломною і в еволюції європейського протестантизму, спричинивши його вихід на світову арену. Наприкінці XVII ст. остаточно сформувались ранні протестантські течії — лютеранство, кальвінізм, англіканство. Створились їх розгалужені церковні структури, що починали діяти на зразок вчорашнього опонента — католицької церкви. Недавня палка реформаційна проповідь, сповнена закликами до каяття і нового життя, шукань Бога та істини, невдоволення суспільством і людиною, поступово перетворилася на суху догму, а сама релігійна думка — на громіздкі богословські системи, філософськорационалістичні вчення. Показовим виявом цих змін стали погляди німецького мислителя Християна Вольфа, в яких теологічні канони протестантизму еволюціонували у формули метафізичної філософії.

На межі XVII-XVIII ст. ранні протестантські течії зазнали процесів, спрямованих на оновлення ортодоксії та церковного життя. Вони вилились у пієтизм (від лат. — *благочестя*; назва пов'язана із заснованою 1669 р. Якубом Шпенером у Франкфурті «колегії пієтатіс», тобто зібрання благочестивих християн для домашнього та общинного напучення) — протестантський, а згодом міжконфесійний рух, який оголосив відмову від теологічної схоластики і клерикалізму, відновлення неформального братерства ранньохристиянських громад, душевного відчуття Бога. «Пієтизм — типовий релігійний рух, що прагнув до пробудження та оновлення релігійного почуття і за внутрішніми тенденціями тяжів до традиційного містицизму, реалізуючи його в межах і формах протестантизму. Водночас пієтизм був німецьким варіантом релігійного руху, який пройшов у XVII-

XVIII ст. по всій Європі поза конфесійними кордонами і був спрямований на поглиблення віри...»¹.

Дійсно, перші прояви пієтизму виявилися у лютеранських парафіях Північної Німеччини. Та вже наприкінці XVII ст. рух охоплює кальвіністів, ремонтрантів, гурток Яна Амоса Коменського у Голландії, а незабаром усю Європу (на початку XVIII ст. — і Північну Америку, спричинивши у ній Велике пробудження 1720/1750 років). Це був період, коли «під впливом проповіді, що виголошувалась іноді просто неба, слухачі доходили стану каяття у здійснених гріхах, різко поривали з «попереднім життям» і починали істинно моральне, істинно християнське життя»². Ідея оновлення та морального піднесення вийшла за церковні кордони, зворушила духовне життя багатьох країн і народів. А оскільки бачення шляхів оновлення завжди неоднозначне, то і сам пієтизм виявився явищем суперечливим і багатоманітним. З одного боку, він став притулком для освічених людей, котрі прагнули оновлення культури і науки, започаткувавши розвиток класичної німецької філософії та літературного романтизму. Цей, так би мовити, просвітницький пієтизм виконав позитивну, «освіжаючу роль; багато діячів Просвітництва вирости на ідейному ґрунті пієтизму, розвиваючи його радикальні, антидогматичні й антиклерикальні тенденції»³. З іншого боку, пієтизм став поштовхом для нових релігійних формоутворень, що урізноманітнили розгалужене протестантське дерево, призвівши до виникнення нових течій: в англіканстві — методизму, квакерства, ірвінгіанства, лютеранстві — штундизму, радикальному протестантизмі — пізнього баптизму, євангельського християнства, адвентизму, п'ятидесятництва, а також низки синтетичних моделей (моравських братів або гуттерців, новоапостольців, дарбістів, назарян та ін.). Нові течії, починаючи як секти стосовно раннього протестантизму, згодом переросли в церкви і знову спричинили прагнення до чергових оновлень, що в інституційному плані означало перманентні формоутворення. Така варіантність структурної еволюції протестантизму відповідає індивідуалістичній природі й головним ідейним принципам конфесії. Це зробило її стійкою та життєздатною (хоча, на перший погляд, здається, що тільки велика централізована конфесія може бути міцною). На прикладі протестантизму бачимо, як внутрішній динамізм певної релігії (у межах окремих протестантських течій одночасно здатні існувати церкви, секти і деномінації) дає змогу знаходити відповідні моделі адаптації до нових суспільних реалій, стає запорукою її подальшого розвитку і навіть розквіту.

¹ Философская энциклопедия. — М., 1967. — Т. 4. — С. 253.

² Покровский Н.Е. Ранняя американская философия. — М., 1989. — С. 174.

³ Гулыга А. Кант. — М., 1981. — С. 15.

У теологічному аспекті пієтизм спочатку був конгломератом неоформлених ідей і розпливчатих емоційних проголошень. Його послідовники наполягали на відновленні принципу загального священства, який і в лютеранстві, і в кальвінізмі поступився всевладдю церковної ієрархії, вимагали неухильного дотримання принципів християнської моралі, повернення до чистоти і братерства первісної церкви, аскетизму та ентузіазму епохи Реформації. У центрі їхніх проголошень знаходилась ідея емоційного переживання живого Бога, відновлення особистих стосунків людини з Всевишнім. В окремих засадах, розроблених Шпелером (головні праці «Сердечне прагнення до Богоугодного виправлення істинної євангельської церкви», «Про духовне священство всіх віруючих», «Всезагальне Богопізнання віруючих християн і справжніх теологів»), пієтизм відходив від деяких принципів класичного протестантизму: поряд з водним хрещенням, що визнавалось уже недостатнім для отримання благодаті, рух відновив євангельську ідею відродження людини силою Святого Духа, а на основі цього — творення нової церкви святих, відроджених («церковки в церкві»). На думку речників руху, тільки та людина, котра є народженою «з гори», може досягнути духовної і моральної досконалості, навіть святості. Ці ідеї, що, з одного боку, поглиблювали релігійність особи, даючи нову надію на спасіння, а з іншого — посилювали її оптимістичні почуття, наголошуючи на незмінності животворного змісту Біблії та ідеалів братерського життя, знайшли багатьох палких прихильників.

Після раннього просвітницького етапу (кінець XVII — 80ті роки XVIII ст.), пієтизм поступово еволюціонував у містицизм (на релігійнофілософському рівні) та у численні позацерковні групи, біблійні гуртки (на організаційнокультурному). Останні Макс Вебер називав моделями аскетичного протестантизму. «Пієтизм був... передусім посиленням реформатської аскези. На *praxis pietatis** так сильно акцентували, що догматична правовірність відходила на другий план, а іноді взагалі здавалась несуттєвою... Тому пієтизм у своїй глибокій недовірі до церкви теологів, з якою він, натомість, офіційно не поривав,... став збирати... відокремлені від світу «гуртки»... Емоційність, загалом чужа кальвіністському благочестю, однак внутрішньо споріднена з відомими формами середньовічної релігійності, спрямовувала релігійну практику в русло посеїбічного відчуття блаженства...»¹.

Пошуки цього (безперечно, у духовному розумінні) блаженства як результату абсолютної впевненості у власному спасінні, отже, і нового, неподібного до всього попереднього, життя, стали головним мотивом масових релігійних рухів у XVIII і XIX ст. Ці рухи мали великий вплив на духовне життя не лише Західної, а й Східної Європи і, по суті, визначили риси сучасного протестантизму.

¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. // Избанию произвед. М., 1990. — С.163-164.

В Україні пієтизм виконав особливу роль і також на релігійнофілософському та культовому рівнях. На першому він став одним із чинників просвітницьких тенденцій, нових культурних процесів, а згодом — розвитку ідей містицизму та Богошукання. На другому підготував ґрунт так званому малоросійському штундизмові й усьому пізньому протестантизму.

Значна роль у проникненні пієтизму в Україну належить німецькому місту Галле, де працювали один із головних ідеологів руху благочестя Август Франке та плеяда видатних європейських протестантських філософів й учених. Франке перший спробував втілити ідеали просвітницького пієтизму, створивши своєрідний культурноосвітній центр у Галле, відомий під назвою «Сирітський дім». У ньому містилися декілька шкіл різних ступенів і типів (зокрема, для бідних), гуртожитки і комплекси закладів побуту (аптека, пральня, їдальні, навіть броварня) для студентів та викладачів, різні філантропічні організації. Гордістю центру була бібліотека, в якій, зокрема, знаходилося чимало українських видань і не тільки релігійного змісту. Особливо цінною була збірка українських рукописів, серед яких зберігся універсал гетьмана Івана Скоропадського. Крім цього, у Галле існував чи не найпотужніший у тодішній Європі видавничий комплекс, до якого входили паперова фабрика, книжкове видавництво, редакції періодичних видань, штат редакторів та перекладачів. У його часописах «знаходимо чимало — і то не лише церковнополітичних, а й загальнополітичних — відомостей про Україну... Деякі звістки приходять безпосередньо з України»¹.

Пропагандистська діяльність «Сирітського дому» охоплювала Східну Європу, в тому числі Україну. Сам Франке активно студіював слов'яноруську мову (до речі, за граматику Мелетія Смотрицького) і був першим автором слов'янських перекладів окремих творів Мартіна Лютера та власних праць. Август Франке фінансував переклади біблійної літератури чеською (наприклад, Новий Завіт 1709 р. та Біблія 1722 р.), польською (Біблія кінця XVII ст.), угорською мовами, а також друк цими мовами підручників та словників. Він розпочав (однак через смерть не завершив) працю над російським перекладом Біблії та створенням німецькоросійського словника, підручників з російської мови. Для цього Франке посилав до Києва та Петербурга німецьких учених — філологів, бібліїстів, які починали перекладацьку діяльність безпосередньо у Росії. На думку Дм. Чижевського, «з цим стремлінням зв'язаний і сам характер пізніших галльських видань. Пієтисти хотіли...посилити «євангелічні» елементи східного християнства. Поширення Св. Письма та навчальної літератури були засобом для досягнення цієї мети..., для протестанта було самим собою зрозумілим, що поши-

¹ Чижевський Дм. Українські друки в Галле. — Краків-Львів, 1943. — С. 8.

рення Божого Слова повинно провадитись для кожного народу в його власній, народній мові»¹. Август Франке доклав чимало зусиль для прийняття у своєму мінімісті багатьох учнів з України. При «Сирітському домі» у 1719 р. було відкрито спеціальне відділення слов'янських справ, з яким пов'язані сторінки життя і творчості багатьох видатних українських мислителів XVIII ст. — представників київської школи.

Паралельно з просвітництвом Франке на початку XVIII ст. посилюється діяльність містичнокультового крила пієтизму, послідовників Якуба Шпенера. Засновник пієтизму ще у 60х роках XVII ст. проводив у Страсбурзі, Франкфурті, а пізніше Дрездені та Берліні публічні бесіди, закликаючи віруючих відходити від офіційного лютеранства й організовувати гуртки істинних, благочестивих християн. На зламі XVIIIXVIII ці гуртки стали вже масовим явищем у Німеччині, отримавши назву братств штундер (від нім. — година, звідси — штундизм). Це були пієтичні групи, члени яких щодня у певну годину збиралися поза церквою для колективного читання Біблії. З такою ж методичністю вони проводили релігійну та позарелігійну діяльність, дотримуючись аскетичного способу життя, ідеалів загальної рівності та братерства. Якщо просвітницький пієтизм притягував до себе переважно освічених осіб, часом з гуманістичними та вільнодумними переконаннями, то члени штундербратств негативно ставились до інтелектуальної богословської думки, вирізнялися особливою релігійною побожністю, найбільше привертаючи до себе нижчі соціальні верстви.

В Україну ідеї пієтизму потрапили спочатку в їх філософсько-просвітницькому варіанті. І, як за часів Реформації, мали вплив на культурне середовище, навіть деяких представників кліру, які розуміли упослідженість православ'я в його відмові від передової думки, глибокої церковної реформи.

Загалом, можна впевнено стверджувати, що протестантські ідеї продовжували впливати на освічену еліту в Україні впродовж усього XVIII ст., хоча, безперечно, інституційно конфесія (за винятком окремих іноземних церков лютеран, реформатів, менонітів) у цей перехідний період втратила свій статус. Вплив протестантських ідей спостерігався у вузькому прошарку інтелектуалів, які, з одного боку, успадкували реформаційну традицію братчиків, полемістів, острозьких гуртківців, з іншого — продовжували культурні зв'язки з Європою. У другій половині XVII ст. не була втрачена і прозахідна політична орієнтація частини козацької старшини, окремих представників православного кліру. Безперервність еволюційного процесу в історії протестантизму очевидна. Але в умовах XVIII ст. його ідейна присутність в Україні могла виявлятися, здебільшого, приховано. І

¹ Чижевський Дм. Українські друки в Галле. — Краків-Львів, 1943. — С. 9.

хоча йдеться про окремі епізоди, факти і постаті духовної історії XVIII ст., вони достатньо красномовні й при ретельному аналізі демонструють очевидну тенденцію.

Зазначимо насамперед, що на початку XVIII ст. знову активізувалися економічні та культурні контакти України з європейськими державами. Серед них першість посідала Німеччина. «...серед європейських країн, які сповідували три основні релігійні вчення — католицьке, протестантське і православне, — найбільші наукові здобутки в ті часи мали протестанти, а найменші — православні. Українські просвітники, чимало яких здобуло освіту за кордоном, знали про це й намагалися скористатися з досвіду протестантів...»¹. Серед них — відомі імена: В. Ясинський, Й. Кроковський, С. Яворський, Ф. Лопатинський, Ф. Прокопович, Г. Вишневський, Ф. Кролик, Я. Маркович, В. Стефанович, С. Тодорський, І. Горлицький, М. Слотвінський, В. Григорович Барський, Ю. Леницький, С. Лукомський, Г. Сковорода, П. Симоновський (останній, наприклад, був студентом трьох університетів — у Галлє, Віттенберзі, Кенігсберзі) та ін. Звичайно, вони навчалися не лише у протестантських закладах і не всі стали прихильниками нових ідей. Але шлях їхніх зарубіжних студій проходив переважно через Північну Німеччину, яка у першій половині XVIII ст. була вже повністю захоплена пієтизмом.

Найвиразнішою постаттю в духовній історії України, котра символізує собою початок нового просвітницького етапу розвитку української думки, був Феофан Прокопович*. Як більшість молодих українців, які вийшли з київської школи, Феофан прагнув набуття нової, більш ґрунтовної і передової, ніж це могли дати у другій половині XVII — на початку XVIII ст. православні заклади, освіти. Освіти, яка б готувала не лише вчених богословів, а й суспільних і культурних діячів, що їх чекала епоха радикальних політичних і культурних змін Росія. Та, як чимало спудеїв КиєвоМогилянського колегіуму, Прокопович не задовольнився у своїх пошуках православною і католицькою наукою. Відомо, що по навчанню у Києві він у 1698-1701 роках пройшов філософський та богословський курси в уніатських закладах Західної України, потім вирушив до Риму. Потрапивши в Європу, Прокопович вирішив опанувати й ту освіту, котру пропонували протестанти. Сьогодні, завдяки дослідженням німецьких (Е. Вінтера, Г. Грассхофа, І. Тецнера, Х. Хартеля, Р. Штупперіха), англійських (Дж. Кракraftа), італійських (Ф. Вентурі), російських (Я. Бетяєва, В. Смірнова) та українських дослідників (Д. Чижевського, В. Нічик) достеменно відомо, що Прокопович у 1701 р. таємно

¹ Литвинов В.Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. — С. 114.

* Прокопович Феофан (1681-1736) — видатний православний діяч, письменник, учений, поет. Спочатку прихильник гетьмана І. Мазепи, потім — сподвижник Петра І; з 1721 р. віце-президент Священного Синоду, з 1724 р. і до смерті — архієпископ новгородський. Розвивав ідеї просвітницького абсолютизму.

виїжджає з Риму для продовження навчання у Німеччині. Впродовж двох років він знайомиться з наукою лютеранських освітніх закладів Лейпцігу та Йєни, а також Галльського університету. Тут він близько сходиться з протестантськими вченими. І як засвідчує його наступна культурна та суспільна діяльність в Україні в якості викладача і ректора КиєвоМогилянської академії, потім в Росії як церковного сановника і соратника царя Петра I, наука, набута у лютеран і пієтистів, справила неабиякий вплив на світогляд Прокоповича.

Прокопович був особисто знайомий з Августом Франке, жваво листувався з ним (а після його смерті з сином Франке — Германом). В одному з ранніх листів до Німеччини Прокопович згадує про свої відвідини «Сирітського дому» і будує плани налагодження співробітництва КиєвоМогилянської академії з його навчальними закладами. У період ректорства в академії (1711-1717) Прокопович посилав у Галле «учнів Василя, Івана молодшого та Івана старшого за віком» для оволодіння «кращим духом» галльської школи. У листі до А. Франке він називає науки, якими повинні оволодіти його учні: історія, астрономія, хронологія, географія, геометрія, мови (латинська, грецька, давньоєврейська, німецька) й музика¹. Особисті контакти з лідерами німецького пієтизму Прокопович підтримував усе життя, всіляко допомагаючи тим з них, хто приїжджав в Україну і Росію.

У величезній власній бібліотеці мислителя знаходились майже всі відомі на той час праці протестантських теологів, містиків, пієтистів (Меланхтона, Лютера, Квенштедта, Пфефера, Гергарда, Буддеуса, Полянського, Мейснера, Хемніція, Мосгейма). Він ретельно досліджував твори Християна Вольфа («Елементи універсальної математики», «Всілякі корисні експерименти»), Іоганна Буддеуса* («Історикотеологічний вступ», «Хрестоматія з історії філософії», «Теологічні тези про атеїзм і віру», «Дослідження про природу людини»), німецького містика, одного з найближчих попередників пієтизму Іоганна Арндта («Правдиве християнство») та ін. Багато з цих творів потрапляли в Україну завдяки Прокоповичу. На думку Дм. Чижевського, він мав домовленість про це з галльськими видавцями, яким допомагав матеріально, а тому його смерть виявилася «для галльського підприємства великим ударом»². Пієтична література у першій половині XVIII ст. була не лише у приватних книгозбірнях, а й у монастирських. Переклади з Арндта до 1743 р. можна було купити у КиєвоПечерській лаврі. Вплив пієтичної літератури на пра-

¹ Witner E. Halle als Ausgangspunkt der Deutschen Russlandkunde im 18 Jahrhundert. — Berlin, 1953. — S. 439.

* Буддеус Іоганн Франциск (1667-1729) — вчений-пієтист, автор першого німецького дослідження з історії філософії. Один із друзів Прокоповича, критик його опонента, православного мислителя Стефана Яворського.

² Чижевський Дм. Українські друки в Галле. — С. 26.

вославну думку засвідчує той факт, що 1743 року Священний Синод скликав спеціальне засідання для її заборони (цікава деталь: участь у засіданні змушений був узяти перший перекладач Арндта українською мовою Симон Тодорський).

На думку В.Литвинова, який ознайомлює нас з багатьма цікавими фактами з життя Прокоповича на основі творів сучасних німецьких вчених, «пієтизм притягнув увагу Прокоповича своїм філологічнокритичним ставленням до Біблії, а також своїм практицизмом і дієвістю у шкільній справі»¹.

Однак, мабуть, симпатії Прокоповича до пієтизму все ж таки не обмежувались практичнопросвітницькими мотивами; він був не тільки церковнодержавним діячем, а й мислителем, прагнув оновлення православ'я, піднесення його до передового європейського рівня. Це вимагало серйозних богословських досліджень і звернення до самої протестантської доктрини.

Загалом, дискусія щодо змісту і напряму релігійних симпатій українського реформатора триває вже кілька століть. Чимало православних письменників змальовують Феофана досить непривабливо. Або як неприхованого єретикавільнодумця, під єпископським одягом якого приховувався справжній атеїст, або як аморальну особу, котра у новомодних філософських ідеях шукала виправдання своїй епікурейській натурі, або властолюбного церковного сановника, для якого питання віри поступалися державницьким амбіціям, котрі він пристосовував до політичних уподобань російського царя². При цьому наявність істотних протестантських поглядів у Прокоповича, по суті, не викликає сумніву у жодного з авторів, які так чи інакше висвітлюють його наукову і літературну творчість. Однак лише деякі церковні письменники абсолютно однозначні у ствердженні протестантського кредо мислителя. Наприклад, Г.Флоровський: «Феофан не то що примикає, він належить до протестантської схоластики XVII століття. І його твори цілком уміщаються в історію німецького реформованого богослов'я»³. Не менш категоричний О.Карташов, який переконаний, що український діяч був «сердечним носієм старокласичного протестантизму... протестантом дійсним, так би мовити релігійним іноземцем серед руської ієрархії»⁴. Свої висновки чимало авторів робить, головню, на основі вивчення суспільнореформаторської діяльності Прокоповича та його відомої боротьби з консервативноправославною партією, очолюваної Стефаном Яворським.

¹ Литвинов В.Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. — С. 133.

² Антоний, архимандрит. Беседы от лжебратий. — М., 1912; Феофан Прокопович и Валаам Ванатович // Труды Киевской духовной академии. — 1861. — №1; Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1981.

³ Флоровский Г. Пути русского богословия. — С.92.

⁴ Карташев А. К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Дм.Ф.Кобеко. — СПб., 1913. — С.235, 236.

Світські дослідники, які приділяють увагу не лише суспільним, а значною мірою філософським поглядам Прокоповича, характеризують його світогляд досить суперечливо: як симпатію до протестантизму, як коливання між «єресю» і церквою, як пристосування протестантських ідей до православних. Іноді просто констатують факт його окремих нетрадиційних богословських поглядів¹. На думку В.Нічик, Прокопович «мав відносно обмежені можливості для офіційної критики православної церкви... Тому... вважав за краще виступати від лиця протестанта»²; за оцінкою ж В.Литвинова, «протестантизм цікавив Феофана не у релігійному плані»³. Тобто наголошується, що протестантизм був цікавий мислителю не конфесійним змістом, а культурноосвітнім спрямуванням. Хоча культурне значення певного релігійного явища не заперечує його конфесійної сутності. В протестантизмі ж якраз культурна домінанта безпосередньо пов'язана з його релігійною ідентичністю.

Для зарубіжної історіографії протестантське кредо Прокоповича є очевидним⁴. І справа тут не лише у певних конфесійних симпатіях. Європейська наука познайомилась з філософським надбанням Прокоповича раніше вітчизняної. Чимало його філософських, богословських, етичних, наукових трактатів взагалі були надруковані спершу в Німеччині, а в російських та українських бібліотеках й по сьогодні зберігаються у рукописах. Лише частину з них, написаних переважно латиною, перекладено сучасною українською мовою. Але й ті, що вже побачили світ, надруковані подекуди у скороченому вигляді, зі суттєвими купюрами. Натомість у Західній Європі праці Прокоповича активно перекладали і друкували, починаючи з XVIII ст. Найранній переклад мислителя — катехітичний твір «Перше вчення отроком» — побачив світ у Лейпцігу 1727 р. (під заголовком «Перше напучення»), а через сім років у Лондоні (під назвою «Руський катехізис»). І це промовистий факт на користь того, що творчість Прокоповича знаходила відчутний відгук у європейців — мешканців протестантських країн.

Цінним джерелом, що розкриває духовний світ будьякого митця, є його епістолярна спадщина. Прокопович був активним дописувачем, а коло його адресатів надзвичай широким. Вельми цікавими є його листи до українського сус-

¹ Морев И. Камень веры Стефана Яворского. СПб., 1880; Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880; Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883; Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868; Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Сочинения. М., 1880. — Т.5.

² Нічик В.М. Феофан Прокопович. М., 1974. — С.128.

³ Литвинов В.Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. — С.116.

⁴ Theologische Studien und Kritiken. 1913. Bd.I.; Zeitschrift für osteuropäische Geschichte. 1935. Bd.9; Winter E. Halle als Ausgangspunkt der Deutschen Russlandkunde 18 Jahrhundert. Berlin, 1953.

пільнополітичного діяча доби Гетьманщини, генерального підскарбія Якова Марковича (один з найближчих друзів та однодумців Феофана, разом з ним вчився у КиєвоМогилянській академії), президентів СанктПетербурзької академії наук Й.А.Корфа та Л.Блюментроста, академіків Т.З.Байєра, Г.Ф.Міллера та ін., опубліковані в першому україномовному зібранні творів мислителя. Більшість листів до Марковича просякнуті критикою церкви, особливо православної ієрархії, визнанням її низького інтелектуального і морального рівня. І ця критика спрямована не просто на викриття аморалізму чи малоосвіченості кліру, а й саме поняття священництва. У типово реформаційному дусі Прокопович розвінчує інститут єпископства, протиставляючи йому ідеал ранньої апостольської церкви з її пастирським служінням ближньому. «Я «люблю» і єпископську справу, й хотів би бути єпископом; а якщо вже не єпископом, то волів би стати актором. Бо й цей найрозпусницький стан приносить те саме, якщо не виправляє його Божественна мудрість... мені здається, я міг би справитися з тим єпископством і волів би стати пастирем, якщо не для багатьох, то для одного когось...»¹. У Феофанових листах постає не просто критик церкви, а промотор протестантських ідей стосовно характеру релігійного життя і церковбудівництва. Так, Прокопович зневажливо оцінює інститут патріаршества, який ототожнює з папством, а відтак — з прямим порушенням Євангельського вчення і засад раннього християнства. Натомість вважає за необхідне вернутися до тієї практики церковного життя, за якої здійснюються апостольське демократичне управління та ініціатива мирян. «Тепер пишу трактат, — повідомляє він Марковича — в якому розповім про те, як і коли патріархат в церкві почався і яким чином протягом 400 років церкви без патріарха самі собою управлялися, а деякі й досі вищості патріарха не підкоряються... Чи колегія не здаватиметься чимось новим і незвичайним?»². Говорячи про колегію, Феофан має на увазі свій проект створення Священного синоду під головуванням царя. Викладений в його суспільнополітичному трактаті «Духовний регламент», цей проект стане поворотним пунктом структурної реформи православ'я в Росії, що скасує претензії церкви на абсолютне панування у суспільному житті, поставить її під контроль світської влади. Таку реформу плекав у XIV-XV ст. соборний рух у католицизмі; XVI ст. її проголосила Реформація, котра нанесла удар по політичному всевладдю та духовному універсалізові папства, а в XVII-XVIII ст. успішно здійснили протестантські країни Європи. Як зазначає Г.Флоровський, «суть «Регламенту» дуже проста і надто ясна. Це є програма Руської Реформації»³.

Цілком праві ті дослідники, які зазначають прагнення Прокоповича цер-

¹ Прокопович Феофан. Філософські твори: в 3 т. / Перекл. з латинської. К., 1981. Т.3. — С.196.

² Там само. — С. 205

³ Флоровский Г. Пути русского богословия. — С.84.

ковної реформи. Але це був не просто перегляд суспільного статусу церкви, її адаптації до епохи Просвітництва, нових політичних ідеалів. Прокопович виносив плани ідейної ревізії православ'я, що передбачала поєднання доктринальних новацій з перебудовою підвалин релігійного життя, його наповнення новим духом й культурними пріоритетами.

Сприйняття визначальних догматів протестантизму та пошуки форм їхньої адаптації до православного вчення проглядаються у багатьох творах Прокоповича. Йому, наприклад, було близьке вчення про спасіння однією вірою, яку, він вважав, слід сповідувати «духовно», внутрішньо, безпосередньо, поза будь-яким посередництвом між Творцем і Його творінням. Своєрідною лютеранською пам'яткою у вітчизняній богословській думці можна назвати фундаментальну Феофанову працю «Книжиця... про спір Павла і Варнави...», в якій на основі змісту Старого і Нового Завітів, а також раннього патристичного матеріалу розкривається протестантське вчення *Sola Fide*.

У творі подано цілком лютеранське розуміння абсолютної «падшості» людини, її неспроможності власними зусиллями звільнитися від гріха. «Без помощи Божией, без силы Святого Духа, не может человек ни что же духовное и богоугодное творити, яко же являют последующие словеса в первом Коринтянах гл. 12, стих 3... может ли человек неотрожденный ноне начало дел добрых, сие есть обращение к Богу, и веру силою своею естественную положить? Не может и сего... явственных сих писаний Иоанна гл.6 стих 14, Матвея гл.11 стих 27»¹. Як же здобути людині спасіння? Феофан закликає читача уважно вчитатися у Біблію і разом із нею поміркувати над цим питанням. «...а ще кто законом оправдаться хочет, а такого никто же от человек исполнити не может, кроме единого безгрешного Христа... не веровавший во Христа не может духовного закона Божия творити. Глаголет апостол к евреям в гл.11 (без веры не возможно угодити Богу)... верую бо приемлем Христа и приемлюще его, приемлем власть чады Божиими быти... То еже утверждал Апостол, приводит пример Авраама и показывает, что толикий муж не может о законотворении пред Богом похвалиться... Закон же веры... яко милости просити велит... чрез веру и сие не от нас, а Божий дар... не от закона жизнь обетованная, но от веры... Аще убо можно есть законом оправдаться..., то и ходатай Христос ненужен...»². При цьому Прокопович повністю приймає концепцію Августина про даром дану благодать, на якій збудували своє вчення

¹ Прокопович Ф. Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующим, и трудность слова Петра Апостола о неудобносимом законном иге ... // Феофан Прокопович, архиепископ. — Богословские сочинения: в 8 т. — СПб., 1774. — Т.4. — С. 86, 134, 135.

² Там само. — С. 149-150, 220, 226.

Мартін Лютер і Жан Кальвін, і, водночас, відкидає кальвіністську сотеріологію, ґрунтовану на концепції абсолютної предестинації: «... писание... свидетельствует, яко Сын Божий за весь мир пострадал и всем спасение соделал... от... грехов очищает всех нас кровъ Христова... изряднейшие есть благовестие Божьей милости во Христе и купно сердцем объемлет Евангельскую сию проповедь»¹. Концепція загального спасіння, прийнята в більшості протестантських учень, відповідає, водночас, православному розумінню, дозволяючи Прокоповичу провести своєрідний місток в його концептуальних паралелях.

Властиве Прокоповичу і своєрідне бачення етичної дихотомії Закону та Євангелія, котре напрочуд нагадує протестантське вчення про нову людину, яка відроджується і досягає спасіння через Слово Боже та віру. «Есть убо спасительная вера и в уме купно и в сердце, егда человек умом повинуется всеким словесам Божиим... Завет убо Новый предлагает сие добро человеку, прощение грехов за смерть Христову, и вся еже последуют тому: сие есть усыновление к Богу, обновления жизни, обручение Духа Святого, наследие царства небесного»². Цікаво, що в творі цілком відсутнє вчення про церкву, що з точки зору православної сотеріології є абсолютно немислимим. Натомість для протестанта заперечення рятівної ролі церкви є природним.

Не вдається приховати своїх релігійних переконань Феофану й в інших творах. У діалозі «Розмова тектона... з купцем» він з новими аргументами відстоює протестантську доктрину спасіння, ще більш явно заперечуючи рятівну роль церкви. У катехітичному викладі «Перше вчення отроком», а також у «Скороченому християнському вченні...» та «Богословському вченні про стан непошкодженої людини...» знову опускає розділи про церкву і «забуває» посилатися на обов'язкові для православного богослова рішення церковних соборів, настанови святих і вчителів руського православ'я. Для нього посилання на Біблію — достатній аргумент у доведенні істинності своєї позиції. Слово Боже в більшості Феофанових творів постає не просто Священною Книгою, а єдиним джерелом Божественної істини.

Звичайно, Прокопович рідко вдавався до відкритого спростування православ'я. Однак успішно робив це прихованими засобами, внутрішньо «розмиваючи» православну ортодоксію ідейними засадами протестантизму. А вже в характеристиці церковного життя, норм релігійної та позарелігійної практики, принципів організації Прокопович був цілком відвертим. Чого лише вартує назва одного з дотепер неопублікованих рукописів мислителя — записка про «Обтяжливі об-

¹ Прокопович Ф. Назва на праця. — С. 158, 182.

² Там само. — С. 191.

ряди римської та грецької церкви». В багатьох його працях зневажливо оцінено практику поклоніння мощам, іконам, деяких православних таїнств. В ній Прокопович не бачив особливої Божественної благодаті, вважаючи свідченням ідолопоклонства, результатом людської неосвіченості й невігластва. «Коли немає світла учення, не може не бути безладдя і багатьох сміху гідних забобонів»¹. Особливо критично, нагадуючи пристрасні проповіді Лютера, описує він бездуховність кліру, інститут російської церкви, характеризуючи його знаряддям духовного панування над людиною.

Одним словом, небезпідставними були звинувачення ревнителя православ'я, багаторічного опонента Прокоповича Маркела Родішевського у тому, що Феофан «на полях кальвінської книги понаписував, ніби Кальвін правильно вчить, а благочестиве наше вчення ніби неправдиве... і та книга нині знаходиться в училищі в КиєвоБратському монастирі». В іншому місці Родішевський констатує значний вплив поглядів мислителя на церковнокультурні кола Києва: «А як він у тому учительстві утвердився, почав київських і малоросійських жителів, дітей та дорослих людей запрошувати до себе й навчати своєму еретизмові і чимало ересів у народ сіяти, і численні наклепи на святу православну кафолічну церкву говорити...»². Чимало подібних свідчень про Прокоповича наводили у своїх творах архієпископ Феофілакт Лопатинський (автор полемічного трактату «Апокрисис або Відповідь на писання Франциска Буддея» та відповіді на працю Прокоповича «Повість про спір Павла і Варнави»), чернець Панфутій (автор книги «Рожнець духовний») та ін. Навіть якщо у цих твердженнях і є перебільшення (адже таким був стиль полемічної літератури), факт поширення протестантських ідей в середовищі українських просвітників XVIII ст. очевидний. Не випадково в листі до А. Франке перекладач німецької літератури російською мовою, один із галльських місіонерів Генріх Вільгельм Людольф у 1705 р. повідомляв, що «багато людей в Києві їх (*протестантів* — Авт.) за еретиків своєї церкви не вважають»³.

Тому важко погодитися з категоричною думкою Г.Флоровського, який перемогу Прокоповича над своїми опонентами пояснює його жорстокістю, високим церковним саном, особливою симпатією до нього царя. Ворожа Прокоповичу православна партія була й чисельна, й не менш впливова (її лідер Стефан Яворський був не лише митрополитом рязанським і муромським, а й місцеблюстителем патріаршого престолу), а свої переслідування Прокоповича не припиняла до його смерті. Більш істотним тут є розуміння тієї духовної ситуації, в якій на зламі

¹ Прокопович Ф. Духовный регламент. — К., 1823. — С. 74

² Родышевский М. О жити еретика Феофана і Прокоповича // ЧОИДР. — 1862. — Кн. 1. — С. 2, 4-5.

³ Цит. за: Winter E. Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde. — S. 331.

XVIII ст. перебувала російська імперія, котра поступово, з неабияким запасом інерції, однак неухильно поверталася обличчям до Європи. Саме у цей час Росія всмоктує нові ідеї, пробуджує потяг до освіти, запрошує до себе чимало вчених іноземців. Перша половина XVIII ст. — період масового приїзду в Росію українських кліриків, які своїм світоглядом і церковними поглядами суттєво відрізнялись від російського православ'я¹. Останнє, що не пережило вітчизняної Реформації, а в боротьбі зі старообрядництвом і численними антицерковними рухами, плекало консервацію церковних традицій, виявилось неготовим протистояти новим релігійним ідеям з України та Західної Європи.

На початку XVIII ст. російська православна церква, не встигнувши отямитися від «єресі» Квіріна Кульмана (котру пододала у типово середньовічному стилі — через аутодафе), вже опинилася перед новою протестантською проповіддю. Її зголошував, навертаючи до себе нижчий клір, Дмитро Тверитінов («Не треба есть церкви, человек сам себе церковь») і так завзято, що його також вдалося зупинити лише каральними заходами: судом над вільнодумцем у Москві 1713 р. Але Тверитінову вдалося уникнути аутодафе завдяки втручання Петра I. Після публічного каяття він знову був прийнятий у церковне спілкування. У цьому випадку бачимо паросток змін у духовному житті Росії. Отже, з одного боку, Прокопович був не поодиноким виразником протестантських ідей в православ'ї, з іншого — оприлюднював їх у новій історичній ситуації. А високе місце, яке посів у церковній ієрархії, дозволило йому здійснити те, що в умовах абсолютного диктату церкви було б неможливо.

Ось чому, попри те, що видатна пам'ятка православної полемічної літератури «Камінь віри» Стефана Яворського формально спрямована проти Тверитінова, її автор не приховував більш глобальних мотивів свого виступу протидію «загрозі лютерської віри» в Росії, і справжнього адресата своєї критики — Феофана Прокоповича. Й, дійсно, «Камінь віри» є чи не найбільш фундаментальною полемічною працею російського православ'я, в якій ретельно спростовуються основні догмати протестантизму з особливим акцентом на тих засадах, котрі зголошував у своїх творах, промовах і проповідях Прокопович. Однак своїм великим обсягом і тяжким літературним стилем твір Яворського не набув особливої популярності, а його інша антипротестантська праця («Викриття Феофана Прокоповича у 18 статтях богослов'я») так і залишилась ненадрукованою.

Це, достатньо відоме в історії, протистояння двох церковних діячів, котре

¹ Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. — Казань, 1914. — Т.1; Любимов С. Борьба между представителями великорусского и малорусского направления в Великой России в конце XVII — начале XVIII в. // Журнал Министерства народного просвещения. — 1875. — № 9.

віддзеркалило протилежність двох політичних і світоглядних моделей (феодално-консервативної та буржуазнопросвітницької), а в релігійній думці — двох конфесійних систем, католицької (яку в синтезі з православними догматами репрезентував Яворський) та протестантської (Прокопович), привертає свою увагу й тим розголосом, який набула ця боротьба в протестантських колах Європи. І справа не тільки в тому, що позиція Прокоповича була широко підтримана відомими протестантськими діячами, педагогами, вченими (Йоганн Буддеус 1728 р. в Йені видав полемічний твір «Апологетичне послання до московського друга проти Стефана Яворського»; у Лейпцігських «Вчених записках» за 1729 рік вийшла критична рецензія на книгу Яворського; у 1731 р. лютеранський богослов Лаврентій Мосгейм написав дисертацію «Заперечення Стефану Яворському з приводу покарання єретиків», а в самій Росії цього року виходить анонімна пропротестантська праця «Міркування про книгу Камінь віри», яка, на думку багатьох, належала самому Прокоповичу). Більш важливим в цій історії є факт прийняття просвітницькою Європою тієї церковної реформи, котру здійснював Прокопович у Росії в контексті радикальних суспільних перебудов Петра I, визнання нових духовних координат, які все активніше проникали у релігійнокультурне життя православного світу, роблячи Україну, як складову тодішньої Росії, духовною часткою Європи.

Це, мабуть, і є головним внеском Прокоповича у вітчизняну історію. Його програма церковної реформи, викладена у працях «Слово про владу і гідність царську», «Правда волі монаршої», «Розшук історичний», а найбільше у «Духовному регламенті», виступила своєрідною духовною конституцією нової Росії. Зазначимо, що у XVIII ст. ідеал держави, здатної протистояти всевладдю церкви (на заході Європи у вигляді папства, на сході Європи — патріаршества), втілений у теоріях просвітницького абсолютизму, був досить прогресивним. Ідейнополітична думка Європи активно пульсувала у напрямі створення буржуазних теорій держави і права, розроблених видатними протестантськими мислителями Й. Ліпсієм, Г.Гроцієм, Т.Гоббсом, Ф.Пуффендорфом, І.Ф.Буддеусом та ін. В Англії вона продемонструвала свої результати в англіканізмі, у Франції — галліканізмі. Прокопович як сподвижник Петра I мріяв про включення Росії в контекст європейської історії. Вчення про просвітницький абсолютизм, яке він у зв'язку з цим розвивав, стало значною мірою результатом адаптації західноєвропейських теорій природного права і громадянської угоди до реальної ситуації, котра склалася в Росії, її насущних суспільних і духовних потреб. Скасування патріаршества та створення Священного Синоду як одного з міністерств (колегія, пізніше — департамент у духовних справах), підпорядкованих уряду, в якому верховну владу заступав світський володар (в багатьох протестантських державах офіційним головою церкви був оголошений король), стало, по суті, російською моделлю європейської церковної реформи.

Але для нас цікавий ідейний аспект Феофанової реформи. Її суспільно-політичний ідеал — держава, якою править могутній і мудрий царпросвітитель; його стосунки з народом керуються громадянською угодою. Остання, з одного боку, відтворює угоду Бога зі своїм народом, отже, старозавітний взірець держави, поданий у П'ятикнижжі, з іншого — вчення Августина про Два Гради. Часів Реформації вчення Августина було адаптоване в теорії двох влад Мартіна Лютера і викладено ним у праці «Про світську владу». За нею, Лютер відкинув середньовічну модель поділу християнського суспільства на «клір» і «мир», духовну і світську владу. Для Лютера віруючий і священник — одна особа, світська і церковна влада — єдиний, Богом встановлений, організм. При цьому світська влада може втручатися у церковні справи (виправдання монархії), церковна — у світські (водночас її обмеження). Водночас Лютер (у творі «Чи можуть воїни отримати Царство Боже») прискіпливо визначав межу світської влади та її «несвітських» прерогатив, особливо наполягаючи на небезпечності цілковитого підпорядкування церкви державі (що містило у собі потенцію диктатури), а держави — церкві (потенцію клерикалізму й теократії). Виходячи з того, що державні інститути також засновані Богом, Лютер заперечував протидію владі; неслухняність віруючого перед Богом ототожнював з непокороною громадянина владі. Така позиція реформатора обумовила неприйняття лютеранством будьякої революції, а в уявленні про державу — ствердження монархії як найбільш раціонального типу правління, в якому світський володар є водночас духовним володарем. В моделі примату світської влади Лютер найбільш повно втілює своє догматичне кредо, за яким, людина не має свободи волі й цілком підпорядкована Богу. Ідея абсолютного панування Господа над людиною гармонізує з ідеєю розумного панування державної влади над церковною.

Ідея підпорядкування церкви світському володарю, втілена у церковній реформі Прокоповича, сприяла вивільненню не лише держави, а й усього суспільного і духовного життя Росії, освіти, науки, літератури зпід диктату церкви. Стверджуючи вищість царя над патріархом, мислитель виступав і проти католицьких доктрин, що обґрунтовували інститут папства (Фома Аквінський, Роберт Беллармін), і проти поглядів, традицій, постанов російського православ'я, згідно з якими, за висловом патріарха Никона, «священство царства поболє естъ». Адже в Росії до реформи Прокоповича існувало якщо не абсолютне верховенство духовної влади над світською, то, принаймні, паралелізм двох властей¹. Всупереч цьому Прокопович доводить (особливо виразно у творі «Розшук історичний», в якому чується відлуння Гоббсового «Левіафана»), що першість повинна належати

¹ Ничик В.М. Феофан Прокопович. — С.164.

світській владі. У «Слові про владу і гідність царську» Феофан відводить духовенству роль своєрідного чиновницького стану, який перебуватиме на службі світської держави. І тут знову бачимо досить близьку протестантському світоглядові мотивацію: дійсно, якщо немає різниці між «кліром» і «миром», то відсутня й особлива форма служіння Господу; будьяка сфера життя людини, угодна Богові, є полем священицького служіння (принцип загального священства віруючих).

Не дивно, що серед багатьох протестантських ідей, висловлюваних Прокопович, саме його реформаторські погляди викликали найбільший спротив церкви. Тут вже йшлося не про теологічні розбіжності, а реальні життєві інтереси, про владу, про церковну і монастирську власність. Якщо критика Феофаном заборонів, неучтва кліриків, засилля ортодоксії підривала авторитет церкви та все ж не руйнувала сам фундамент її панування — патріаршество, то заперечення верховенства церковної влади, підпорядкування духовенства державі торкалось суспільних підвалин, на яких була збудована російська церква¹.

Але історія черговий раз демонструє свої парадокси. В багатьох церковних і світських дослідженнях Синодальний період Російської православної церкви змальовується часом її занепаду, а Патріарший період, відновлений у 1917 р., — початком її відродження². Натомість О.Карташов зазначає, що Синодальний період був якраз часом піднесення церкви на вищий ступінь розвитку майже в усіх сферах її духовного життя. При цьому наводить цікаві факти (якщо за патріарха в Росії налічувалося 20 єпархій, то в кінці Синодального періоду — 64 єпархії, 40 вікаріатств, понад 50 тис. церков з 100 тис. служителів; діяло чотири духовні академії, 55 семінарій, 100 духовних училищ, 100 жіночих єпархіальних училищ) і робить промовистий висновок: «...з часу Петра Великого наша церква все ж таки розцвіла»³. Цю думку поділяв і Є.Голубинський.

Постать Прокоповича часто затіняє інших мислителів того часу. Натомість завдяки просвітницькій діяльності українських реформаторів православна думка виплекала цілу плеяду церковноосвітніх діячів, налаштованих на оновлення духовного життя. Це засвідчує творчість багатьох сподвижників та однодумців Прокоповича — представників київської школи вітчизняного богослов'я, які діяли спочатку в Україні, потім у Росії.

Виразною постаттю на тлі зазначених реформаторських процесів був Гавриїл Бужинський, вихованець КиєвоМогилянської академії, єпископ рязанський і муромський, прихильник правових теорій Г.Гроція, ідей громадянського су-

¹ Ничик В.М. Феофан Прокопович. — С.165.

² Смирнов В. Феофан Прокопович. — М., 1994. — С.136-137.

³ Карташов А.В. Русская церковная империя // Карташов А.В. Церковь. История. Розсип. Статті и выступления. — М., 1996. — С. 176, 182.

пільства, республіканізму та народовладдя. Будучи соратником Прокоповича в його суспільноцерковній діяльності, Бужинський водночас виступив провідником деяких західноєвропейських релігійних учень. Останні популяризував в освітньоцерковних колах України (читав лекції в Київській академії) і Росії, перекладаючи історикополітичну та правничу літературу пієтистів. Наприклад, творів С.Пуффендорфа «Вступ в історію європейську» (вийшов друком у СанктПетербурзі 1718 р.; цього ж року заборонений церковною цензурною комісією), В.Стратемана «Про обов'язки людини і громадянина», «Феатрон або позірна історія» (остання праця опублікована у СанктПетербурзі 1724 р.; через 25 років засуджена Священним Синодом до конфіскації). Перу Бужинського належить й кілька оригінальних творів, в яких він осмислює суспільне і духовне життя Росії в координатах постреформаційної Європи з акцентом на ідеях свободи особистості, її самореалізації в різних галузях життя. Ці ідеї червоною ниткою проходять через «Еразмові дружні розмови», «Збірку проповідей» та «Наслідки сповідання» Бужинського (останній твір також заборонено). Нові просвітницькі погляди на роль освіти та науки, що, у розумінні Бужинського, є головною підвалиною в пізнанні молодого людиною Божественних наук, були обґрунтовані ним у першому світському букварі «Юності чесне зеркало».

Звертався до протестантської літератури у своїх богословських студіях випускник Київської академії, згодом викладач Чернігівської семінарії, архієпископ чернігівський Іван Максимович. Сфера його зацікавлень торкалась не стільки політикоправничих, скільки теологічних здобутків європейської думки. Максимовичу належать перші російські переклади творів новочасних лютеранських авторів, виданих ним у вигляді власних — компілятивних і дещо перероблених працях «Богомисліє» (компіляція зі «Священних роздумів» П.Гергарда), «Ілютропіон», «Театрон нравоучительний» (з творів С.Стратемана, К.Пфефера, А. Хемніція, І.Мосгейма), що були неодноразово друковані у Чернігові (1711, 1714, 1718). Залишив по собі Максимович й оригінальні праці: «Осьм блаженств Євангельських», «Міркування про Бога», в яких також проглядається його звернення до лютеранства (зокрема творів Ф.Меланхтона). Незважаючи на протестантську основу, ці твори були використані у богословських курсах Максимовича; згодом застосовувалися у багатьох духовних закладах України і Росії. На думку Дм. Чижевського, у поглядах протестантських реформаторів Максимович побачив ідеї, співзвучні з православними.

Цим, вочевидь, пояснюється таке активне звернення українських церковноосвітніх діячів, які в першій половині XVIII ст. здійснюють серію перекладів протестантської літератури, а також підготовку оригінальних богословських і наукових (філософських, етичних, правничих, історичних) праць, сповнених нетра-

диційним православній ортодоксії просвітницьким духом. Ним відзначається творчість Феофіла Кролика — перекладача «Німецького лексикону» І.Ф.Буддеуса, автора оригінальних «Повчальних слів», написаних у пієтичному дусі; праці викладача Київської академії, згодом архієпископа новгородського Стефана Капиновського, «Логіка» якого є адаптацією одноіменної книги Ф.Меланхтона; випускника Київської академії, пізніше ректора Казанської академії, єпископа полтавського і переяславського Сильвестра Лебединського — автора догматичного курсу, підготовленого на протестантських взірцях XVIII ст. А єпископ переяславський Феофілакт Горський свій латиномовний курс «Догматикоморального богослов'я», читаного ним у Київській академії (вперше вийшов друком у Лейпцігу, 1784), майже повністю побудував на лютеранських творах П.Гергарда та А.Полянського. Під прискіпливий погляд церкви потрапив за своє підозріле вільнодумство й вихованець Харківського колегіуму та Київської академії, архімандрит Московського Новоспаського монастиря Іоакимф Карпинський. Його твір під назвою «Скорочене догматикополемічне богослов'я», в якому протестантське вчення постало не стільки протилежним, як подібним до православного, було визнано церквою таким, що «містить сумнівні ідеї». Тому після свого першого виходу в світ (Санкт-Петербург, 1782) книга Карпинського друкувалася вже головню за кордоном (Кенігсберг, 1786, 1790, 1810).

Багаторічних переслідувань за свої погляди, що містили деякі протестантські ідеї (наприклад, про спасіння однією вірою та заперечення рятівної місії церкви) зазнав ієромонах Олександр Невського монастиря Стефан Прибилович, якого Прокопович постійно боронив від звинувачень у «єресі». Часів викладання у Московській слов'яногреколатинській академії Прибилович зустрічався з Дмитрієм Тверитіновим. Ця зустріч, на думку новгородського єпископа Феодосія, який доручив Прибиловичу редагування деяких церковних творів (а той «почав нешпанобливо правити їх і перекреслювати»), стала причиною «блюзнірств» українця. Натомість новгородський митрополит Іов запевняв, що Прибилович (який «неприємно здивував і його своїми богословськими розумуваннями») сформував свої протестантські погляди ще раніше і передусім «під впливом Київської академії»¹. І слід зазначити, що ці міркування були небезпідставними: у Києві Прибилович написав свій катехітичний твір «Шлях, яким у Царство Боже увійти неможливо, як у Письмі Божественному показаний», в якому осмислює доктрину *Sola Scriptura*. Твір залишився у рукописі.

Соратником Феофана Прокоповича в його церковнореформаторській та куль-

¹ Тихонравов Н.С. Московские вольнодумцы начала XVIII века и Стефан Яворский // Тихонравов Н.С. Сочинения. — М., 1889. — Т. 2. — С.169.

турноосвітній діяльності був Самуїл Миславський — один з ректорів Київської академії, митрополит київський, автор латиномовних перекладів маловідомих трактатів Прокоповича (видані у Лейпцігу в 1773-1775 роках). Саме він, після від'їзду Прокоповича у СанктПетербург, продовжив розробляти і читати в Київській академії ті богословські курси, в яких, займаючись ще педагогічною практикою, Феофан осмислював окремі догмати протестантизму. Звернення до цих курсів мало під собою, мабуть, деякі симпатії самого Миславського. Він, наприклад, заохочував своїх студентів до продовження навчання у протестантських закладах, а кількох випускників академії — кандидатів на майбутню викладацьку роботу — власноручно направив на дальше навчання у кальвіністську школу Слуцька (Слуцький протестантський конвент).

Цікавим виразником реформаторських традицій київської школи був Іриней Фальковський — студент, потім капелан Російської церкви в Угорщині, слухач курсів з філософії, історії та математики в Угорщині, Австрії, Німеччині, згодом викладач філософії, математики, архітектури, німецької та латинської мов у Київській академії. З 1803 р. Фальковський посідав посади ректора академії та архімандрита КиєвоБратського монастиря, у 1807 р. став єпископом чигиринським, вікарієм Київської митрополії. Часів ректорства Фальковський засновує «Вільне пієтичне товариство» у Київській духовній академії з метою практичного втілення ідей перебудови церковного життя у дусі братерства, співдружності, взаємодопомоги, вияві ініціативи рядових кліриків. Саме такими — провідниками демократичних змін у церкві хотів бачити Фальковський майбутніх випускників академії. Свою практичну діяльність він підкріплював науковою. Часів викладання Фальковський написав чимало виразно пієтичних творів: «Скорочений виклад догматикополемічного богослов'я», «Тлумачення на Послання апостола Павла до Римлян і Галатів» (Київ, 1806, 1807), а також «Пояснення на 14 послань апостола Павла» та два томи «Повчальних бесід», що залишились у рукописах. Добре характеризує зміст цих творів Г.Булашев: «Не будучи задоволеним прийнятими взірцями тодішнього схоластичного богослов'я, він у своїх лекціях звертався до Гергарда та інших протестантських богословів, прокладаючи своїми працями нові шляхи в науці»¹. І хоча можна погодитися з тим, що у своїх богословських симпатіях українські просвітники виходили значною мірою з наукових інтересів, все ж їхнє звернення до протестантської думки не було випадковим. В умовах духовної кризи православ'я ця думка наближала вітчизняну культуру до передових ідейних досягнень Європи.

¹ Булашев Г. О Преосвященный Ириней Фальковский, епископ Чигиринский. — К., 1883. — С.94.

Надзвичайно цікава у вивченні пієтичних проявів в Україні постать Симона Тодорського — мислителя-просвітника, до якого сьогодні прикута увага багатьох зарубіжних вчених і з яким, на жаль, майже не знайомий читач в Україні.

Відомостей про Тодорського в нашій історіографії небагато. Народжений 1700 року у містечку Золотоноші, у козацькій родині. 1717 р. вступив до Києво-Могилянської академії, де навчався близько десяти років. Потім виїхав до Європи для поглиблення знань з філософії, етики, екзегетики, грецької, латинської та гебрійської мов, а також орієнталістичних студій. В Галле знайомиться з пієтистами, плідно співпрацює з референтом слов'янського відділення «Сирітського дому» Г.Мільде. Останній залучає Симона до просвітницької роботи. Дм.Чижевський припускає, що Симон не тільки опановував нову освіту, а й сам викладав, ймовірно, слов'яноноруську мову, якою так цікавились пієтисти. Відомо, що Тодорський читав тут лекції з давньоєврейської Біблії. У зв'язку з цим не слід відкидати і того припущення, що Симон як досвідчений екзегет викладав також православне вчення. Адже німецькі видавці саме в цей час друкують і поширюють у Росії та Україні протестантську літературу для православних.

У Німеччині Тодорський захопився ідеями пієтизму. Це захоплення було таким значним, що Симон упродовж восьми років перебування у Галле зробив серію перекладів пієтичної літератури, котра стала неабияким здобутком слов'яноноруських друків у Німеччині й головною літературною спадщиною самого Симона. І хоча після повернення зза кордону він досяг значної кар'єри — спочатку як професор Києво-Могилянської академії, а після прийняття сану як член Священного Синоду, улюблений проповідник цариці Єлизавети й особистий катехизатор царівни Катерини та її чоловіка Петра (майбутніх Катерини II і Петра III) — в історію духовної культури України Тодорський увійшов передусім своїми перекладами. Найпопулярніший з них — переклад праці німецького містика І.Арндта «Чотири книги про правдиве християнство». У перекладі Тодорського, що вийшов друком у Галле 1735 року (два томи, обсяг 1426 стор.), твір називався «Чтири книги о истинномъ христіанствѣ» Праця вже була відома в Україні, однак у латиномовному варіанті. Переклад Тодорського відкривав її широкий читацькій аудиторії.

Серед інших праць Тодорського, що їх вдалося знайти Чижевському, є переклад ще одного твору Арндта «Біблійне навчання» — «Наставленіє къ священному писанію или увѣщаніє о чтеніи священного писанія» (зроблений до 1735 р., вийшов у Галле анонімно обсягом 48 стор.; знайдено три примірники). Переклав він й працю А.Франке «Правила ранньохристиянського життя» — «Ученіє о началъ христіанскаго житія содержащееся в четырехъ частяхъ» (вийшов у Галле 1735 р. обсягом 104 стор.; знайдено один примірник). Переклади вирізнялися творчим опрацюванням первинного матеріалу, постаючи доволі самостійними

авторськими творами. Це ще більшою мірою стосується трьох, недавно знайдених перекладів Тодорського: «Писанію святому согласующееся наставление къ истинному познанію и душеполезному употребленію» (Галле, 1735 р., під псевдонімом проповідника Анастасія, обсяг 232 стор.; знайдено примірник), «Начало христіянскаго ученія во употребленіе и въ ползу всякому прововѣрному христіанину» (Галле, 48 стор., рік невідомий; знайдено примірник), «Пять избранныхъ Псалмовъ царствующаго пророка Давида» (Галле, після 1735 р., 36 стор.; знайдено примірник). Крім останнього, підготовленого церковнослов'янською мовою спеціально для поширення серед росіян (і не лише в Росії, а й за кордоном, на замовлення священика православного приходу в Берліні Василя Щербацького, який доповнив переклад власним вступом), ці твори вийшли «типовою українськослов'янською мовою 18 віку або церковнослов'янською мовою української редакції, цебто літературною мовою тодішньої України в тій її відміні, яку вживали в творах релігійного характеру»¹.

Оригінальність перекладів Тодорського полягає у тематичному поєднанні різних за жанром та споріднених у своєму ідейному спрямуванні уривків, що становлять продуману цілісність, нагадуючи одночасно західноєвропейські постили та східнослов'янську повчальну літературу. Особливо показові «Начала христіянскаго ученія». Текст містить невеликий протестантський катехізис (переклад катехізису А.Франке), шість канціоналів і похвальну молитву до Господа. У такому комплексі він постає самостійним твором, в якому кожна окрема частина — новаторська переробка німецького першоджерела. Так, у катехітичній частині особливу увагу привертає відмінний від оригіналу підбір цитат з Біблії і — що найцікавіше — власний переклад цих уривків, а не наслідування німецького. У цьому простежується протестантський принцип самостійного тлумачення Біблії. Віршована частина перекладу, на думку Чижевського, за стилем настільки відрізняється від німецьких пісень і віршів, що може бути віднесена до українського поетичного бароко. Взагалі, поетичні переклади Симона мають неабияку цінність і для філологічного аналізу.

Оригінальний творчий підхід Тодорського виявився в його участі у створенні так званої Єлизаветинської Біблії. Хоча працю виконували вже у Росії (вийшла друком 1751, у доповненому варіанті — 1754 року) на замовлення православної церкви, однак Симон і тут використовує свій філологічнокритичний метод. Тільки той факт, що його прізвище не було згадане серед «тлумачів», врятувало вченого від неприємностей: Єлизаветинська Біблія користувалася недоброю славою серед православного кліру.

¹ Чижевський Дм. Українські друки в Галле. — С.19.

Однак повернімося до протестантських перекладів Тодорського. Головний зміст цих творів полягає у розгорнутій аргументації висхідної пієтичної ідеї радикального оновлення релігійного життя і релігійної думки. Це оновлення бачиться, насамперед, у відмові від церковної схоластики, у проповіді внутрішньої, особистої чуттєвої побожності. Остання передбачає відновлення втраченого безпосереднього зв'язку людини з Всевишнім, повернення до живого Бога, якого умертвили формалізовані церковні приписи та система обрядовості. Не випадково переклад твору Арндта Тодорський адресує «христолубивому читателю», вбачаючи своє завдання у тому, щоб «истинное богочтєніє въ сердцахъ человѣческихъ размножити». У передмові до перекладу Тодорський висловлює занепокоєння станом сучасного церковного життя: «Христомъ і словомъ его хвалятся и величаются, но житіє весьма нехристианское проводятъ... таковое безбожное житіє причину мнѣ подало къ писанію книги сея, дабы всякъ возмоглъ въдати, въ чомъ истинное христіанство состоится, сієсть, въ показаніи истиннаго, живаго и дѣйствительнаго вѣри, чрезъ нелицемѣрное благочестіє,... но дабы і пребывали въ Христа, і Христосъ въ насъ. Такожъ дабы всякъ въдалъ, тако истинному покаянію истреба зъ внутреняго основанія сердечнаго происходить; потреба сердцу, уму, и чувствамъ премънитися...»¹.

Тут, здавалася б, суто богословська ідея сповнюється особливим етичним змістом: оновлення релігійного життя неможливе без духовного переродження й освячення людини. Однак у підтексті самої ідеї, як і в багатьох протестантських засадах, містяться суперечливі начала. З одного боку, духовне оновлення людини неможливе без її гуманістичного самоутвердження, виходу у реальній світ і звільнення від будьякого примусу — і пієтизм наполягав на активній життєвій позиції особи, її самоцінності й самоутвердженні. З іншого боку, посилення релігійної побожності вступає у суперечність зі «світом». Тому пієтизм одночасно вимагав аскетизму суспільного й особистого життя людини на основі неухильного виконання нею Божого Закону, котрий, по суті, підносився над державними законами.

Симон Тодорський поділяв, передусім, ідеали просвітницького пієтизму. У своїх перекладах він постає прихильником реформи православ'я, котру бачив на шляху його розриву з мертвою схоластичною думкою, відмови від клерикального імперативу, формалізації релігійного почуття. Адже, як вважав мислитель, «истинное христіанство состоится не в словесахъ или внѣшномъ нѣкоемъ показаніи, но в живої вѣрь, от нее же истинніи плоды, и вси христіанскіи добродѣтели произрашаютъ, аки изъ самаго Христа... ибо вѣра почерпаетъ азъ Христа всякое благо правду и блаженства»².

¹ Чотири книги о истинномъ христіанствѣ. — Галъ. 1735. — С.Н.

² Там само. — С.П.

Творчість Тодорського, таким чином, відкриває цікаву сторінку в історії протестантських впливів на українську релігійну думку. Свої симпатії, до речі, мислитель не приховував й після повернення зза кордону, викладаючи у Києво-Могилянській академії. Його думками захоплювалося чимало студентів, серед яких були Григорій Сковорода, Варлаам Ляцевський, Яків Блоницький, Гедеон Словинський. Поєднавши педагогічну діяльність з проповідницькою (1740 року Симон взяв постриг), він став надзвичайно популярним серед мирянських кіл Києва¹. І навіть обійнявши високий церковний сан*, Симон продовжував сповідувати погляди, набуті в Галле. Проводячи богословські заняття з майбутньою Катериною II, він доводив, що «мовляв, внутрішні різниці між протестантизмом і східним християнством не такі вже й великі — це думка галльських пієтистів, що викликала і перекладацьку діяльність Тодорського»². Водночас це певною мірою була і думка самого Чижевського, який підкреслював ідейну спорідненість пієтичних творів з православною (на прикладі «Діоптри») містичною літературою. При цьому він вважав, що творчість Прокоповича, Тодорського, Максимовича, Сковороди та інших вказує на цю спорідненість, а через неї — на єдність української культури з європейською.

Вплив німецького пієтизму позначився і на творчості Григорія Сковороди, якого чимало дослідників вважають представником містичної думки у філософії, а М.Грушевський назвав «типом свобідного євангелика» в українській культурі. Не випадково Сковорода пройшов курс наук за кордоном і також певний час перебував у Німеччині. Про його закордонне життя знаємо небагато. Впродовж 1751-1753 років студював у Галле метафізику і теологію, слухаючи лекції Християна Вольфа; підготував тут переклад проповідей Іоанна Златоуста, написав серію бай-

¹ Болховитинов Е.Е. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви: в 2 т. СПб., 1827. Т.2; Князев А. Симон Тодорский, архиепископ псковский и нарвский. Материалы к биографии преосвященного Симона Тодорского // Духовная беседа. 1872. Т.1-2; Щукин А. Симон Тодорский. Его значение в истории науки. К., 1895 (рукопис дисертації).

* Слава вченого та оратора привернула до нього увагу царського двору і 1742 р. він був викликаний до столиці Російської імперії, а через рік посвячений в архимандрити Іпатського монастиря та обраний членом Священного Синоду. 1746 р. Тодорський призначений єпископом, а через два роки - архієпископом псковським і нарвським. Впродовж 1746-1752 років він організує кілька місійних поїздок на Далекий Схід і створення шкіл для язичницьких народів Сибіру. Підтримував тісні контакти з європейськими вченими, сприяв приїзду до Росії іноземних викладачів, надходженню з-за кордону наукової літератури у навчальні заклади, мо-на-стирські бібліотеки. Займався благодійництвом, допомагаючи здібним учням здобути освіту в Росії та за її межами (наприклад, Григорію По-летиці). На думку А.Князева, саме йому належала ініціатива виправленого перекладу слов'янської Єлизаветинської Біблії. Помер у 1753 р., похований у кафедральному Псковському Троїцькому соборі (див. посилання 38)

² Чижевський Дм. Українські друки в Галле. — С.23.

ок. Особливо ретельно вплив німецької релігійної думки на Сковороду досліджував Чижевський, аналізуючи символізм його світогляду, філософію «серця», порівнюючи з німецькими містиками (Екхарт, Таулером, Сузо) та пієтистами (Франком, Арндтом, Гергардом)¹. Для нас згадка про Сковороду цікава, власне, тим, що він репрезентував тенденцію особистого шукання Бога, відмови від церковноформального розуміння віри, яка була глибоко присутня в українській думці XVIII ст. і певним чином виявилася у XIX ст. серед нижчої суспільної верстви. Це, до речі, стало підставою для припущень про вплив на Сковороду руху духовного християнства. Серед самих прихильників руху широко побутувало твердження, що Сковорода написав якесь духоборче сповідання. Не відкидаючи симпатій українського мислителя до народних релігійнодуховних шукань², деякі дослідники, однак, підкреслюють, що подібні припущення не знайшли документального підтвердження. Щодо використання творів Сковороди окремими протестантськими авторами, то цей факт очевидний³.

Зазначену тенденцію фіксуємо й у творчості інших мислителів сквородинської доби, зокрема, Івана Хмельницького, який отримав звання доктора філософії у Кенігсберзі, написав твір «Розумування про основи філософії», а під час перебування за кордоном активно співпрацював з німецьким часописом «Гамбурзький вісник». Тяжів до німецької релігійної думки Семен Гамалія* — один з небагатьох вітчизняних перекладачів найвідоміших у Європі містиків: Якуба Бьоме, Анрі Сен-Мартена, Іоганна ЮнгаШтіллінга. Оригінальні праці Гамалії увійшли у двотомний збірник під назвою «Листування» (побачив світ у 1882 р., друге видання — 1839 р.), в якому містяться моральноповчальні роздуми, тлумачення ідей І. Арндта.

Безумовно, протестантські симпатії українських мислителів, окремих діячів православної церкви не могли не проникнути у мирянські кола. Не випадково діяльність багатьох українських просвітників викликала зростаючу опозицію православної ієрархії, хоча формально вони ніколи з церквою не поривали. Побожування останньої були небезпідставними: в українському суспільстві у другій половині XVIII

² Миллюков П. Печерки по истории русской культуры. — Пг., 1916.

³ Новицкий О. Духоборцы. Их история и вероучение. — К., 1992. — С. 211.

³ Там само. — С. 178; *Сковорода Григорій*. Катехізис або початкові двері до християнських чеснот. — Торонто-Детройт, 1963.

* Гамалія Семен (1743-1822) — український письменник і культурний діяч, вихованець Київської духовної академії. По досягненню чина кадета імператорського флоту отримав посаду керівника канцелярії генерал-губернатора Москви. Член гуртка російського мартініста М. Новікова, з 1782 р. — майстер стільця масонської ложі «Девкаліон», член товариства «Руське розенкрейцерство», у 1784 р., разом з іншими діячами російського масонства (М. Новіковим, І. Тургенєвим, М. Херасковим, А. Кутузовим, В. Лопухиным, князями Ю. і М. Трубецькими), засновує «Друкарську кампанію». Автор перекладу праці іспанського мислителя XVI ст. Л. Вівеса «Путівник у премудрість» (Санкт-Петербург, 1796).

ст. посилюється скептицизм до офіційної релігійної думки, виразніше виявляється потяг до нових духовних вимірів, індивідуалістичної релігійності, створюється атмосфера особливої побожності, Богошукання, чергових звернень до релігійномістичних учень. В кінці XVIII ст. частина української інтелігенції захоплюється масонством, яке адаптувало різні містичні ідеї й практику аскетичних гуртків.

Деякий, хоч і менший вплив нових релігійних ідей в освітньому процесі в Україні спостерігається ще на початку XIX ст. Цього часу центром передової освіти в Україні став щойностворений (у 1805 р.) Харківський університет. У ньому гуртується плеяда викладачівреформаторів, які приносять ідеї німецького ідеалізму (Вольфа, Канта, Фіхте, Шеллінґа, Гегеля) і романтизму (Ґете, Гейне, Лессінґа). Серед них найвідоміші ІоганнБаптист Шад, Людвіґ ГейнріхЯкоб (видавець книги Михайла Полетики «Філософічні спроби про людину», що вийшла в Галле), Іоганн Кронеберг, Андрій Дудрович. Виразниками цієї філософської течії були львівський професор Петро Лодій і перший перекладач Канта російською мовою Яків Рубан. Певна частина передової професури належала до різних протестантських церков, та її звернення до німецької філософії мало не стільки конфесійну, скільки наукову мотивацію, було покликане просвітницькими завданнями. Цілком слушно Чижевський, зазначаючи впливи німецької філософії в Україні, підкреслював: «Але ці впливи з півночі могли лише підтримувати і присилувати ті інтереси, які вже були на Україні»¹.

Отже, протестантські ідейні впливи у вітчизняній історії не обмежені добою Реформації. Вони виявились у новій, просвітницькопієтичній формі й існували, по суті, допоки Україна зберігала духовні зв'язки з Європою. Наростання політичної та ідейної реакції, занепад наукових закладів ускладнювало розвиток релігійного новаторства та вільнодумства. На уламках колись передової гуманістичнорационалістичної думки, що її у XVIII ст. привносили у культурне життя України протестанти і яка на початку XIX ст. витончилася до окремих інтелектуальних симпатій, почалося утворення нетрадиційних, масонських, квазіфілософських учень. Це вже був розрив із просвітницькою традицією. Ґрунтуючись на суміші західноєвропейських містичних учень, масонство сприяло поширенню багатьох протилежних офіційному православ'ю поглядів. Серед них — ідеї нецерковної, неофіційної віри, духовного життя, вільного від обрядовості та формальної християнської моралі. Хоча масонство захопило передусім привілейовані верстви, однак підготувало важливі зміни у духовному житті Російської імперії. Ці зміни у XIX ст. мали вже більш безпосередній вплив на розвиток релігійних процесів у народному середовищі.

¹ Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 83.

Йдеться, насамперед про Російське біблійне товариство, котре як філія Британського товариства* було засноване 1813 р. у Петербурзі й невдовзі відкрило свої відділення у багатьох містах України: 1815 р. — у Кам'янці-Подільському, Харкові, Сімферополі та Феодосії, 1817 — Києві, 1818 — Полтаві (тут активним діячем товариства був Іван Котляревський, а самій філії вдалося проіснувати до 1830 р.), 1819 — Острозі, Чернігові, Херсоні, Одесі (у Маріуполі було відкрито співтовариство сприяння товариству), у 1820 р. — Херсоні та Молочних Водах. Віцепрезидентом відділення у Харкові був виходець з української слобідської старшини (колишній губернатор і майстер масонської ложі «Теоретичний градус» в Орлі) Захар Карнеєв, який у 1817-1822 роках обіймав посаду куратора Харківської шкільної округи і проводив евангелізаційну проповідь серед молоді. Його зусиллями тут у 1821 р. створено студентське біблійне товариство, основу діяльності якого віцепрезидент бачив у тому, щоб «поєднати тілесну освіту з Євангельською, без якої не може існувати справжнє просвітництво»¹. Подібні прояви спостерігалися і в Одесі, де у 1818 р. на базі світського Рішельєвського ліцею було створено дитяче біблійне товариство, що займалося релігійним навчанням юнацтва².

Основна мета Російського біблійного товариства полягала у перекладі Біблії мовами народів імперії та її безпосередніх сусідів. Хоча російський переклад суворо заборонив Священний Синод, завдяки зусиллям світських членів товариському комітетові вдалося отримати царський дозвіл і на це видання. Впродовж 1818-1820 років побачили світ російські Євангелія, Дії і Послання апостолів. У 1824 р. вийшов переклад Нового Завіту. Переклад Старого Завіту розпочався у 1820 р. Його здійснювали професори Петербурзької, Московської та Київської духовних академій. Про український переклад Біблії у той час, а тим паче пізніше, після сумнозвісного валуєвського указу, не могло бути і мови*. Однак і російські переклади виконали неабияку роль у духовнорелігійному житті України, зробивши,

* Міжконфесійне Британське та іноземне біблійне товариство створено в Англії у 1804 р. з метою видання Біблії, а згодом й іншої релігійної літератури мовами різних народів світу. Наляканий революційними подіями в Європі та повстанням декабристів, Микола I у 1826 р. заборонив діяльність товариства, що на той час уже мало 289 відділень у Росії.

¹ *Багалай Д.И., Сумцов Н.Ф., Бузескул В.П.* Кратний почерк истории Харьковского университета за первые сто лет. — Харьков. — 1906. — С. 20-33.

² *Пытин А.Н.* Русское библийское общество. 1812-1826 // *Вестник Европы*. — 1868. — Кн., 5. — С. 267.

* Факт тим більш вражаючий, бо товариство здійснювало переклади французькою, персидською, калмицькою, дерптським і ревельським наріччями естонської мови, литовсько-самогітською, мордовським і чуваським наріччями, вотяцьким (яким говорили удмурти) і пермьцьким (перм'яки) наріччями. Багатомільйонному українському народові було відмовлено у цьому. А ось для порівняно невеликої кількості греків, які мешкали в Україні, переклад Біблії був зроблений.

нарешті, текст Святого Письма доступним усім віруючим. Це мало особливе значення для появи антицерковних течій, а згодом й утворення протестантського руху, що, до речі, майже «передбачив» опонент Біблійного товариства, російський реакціонер А.Шишков, так оцінивши можливі наслідки національних перекладів Біблії: «Усякий зробиться сам собі тлумачем Біблії та, утворивши віру за власним поняттям і нахилом, відійде від союзу з церквою»¹.

Діяльність Товариства підготувала деякі зміни у культурному житті України, у черговий раз викристалізувала давню мрію про національну Біблію. У середині XIX ст. її спробував здійснити інспектор Ніжинського історикофілологічного інституту Пилип Морачевський, чернігівський дворянин, вихованець Харківського університету, поет і прозаїк, викладач мов у Луцьку, Кам'янціПодільському, Ніжині. Впродовж 1860-1865 років він переклав українською мовою Новий Завіт і Псалтир, відчайдушно намагаючись отримати дозвіл на їх друк і у Священного Синоду (збереглося листування Морачевського з митрополитом петербурзьким і новгородським Ісидором), і в різних державних закладах. У своїх пошуках одностумців він знайшов чимало симпатиків серед наукових кіл Росії, однак їхні спільні кроки також виявилися безрезультатними: церква наклала рішуче вето на працю Морачевського. В архіві Імператорської академії наук, що знаходиться в Петербурзі, міститься чимало документів, у яких засвідчено високу оцінку перекладу Морачевського найавторитетнішими славістами Росії. Як писав академік І.Срезневський, «це один з кращих перекладів Євангелія на слов'янські наріччя... Немає сумніву, що переклад Євангелія Морачевського повинен зробити епоху в літературній освіті малоруського народу...». Сумний кінець справи Морачевського за тодішніх умов був закономірний².

Подібні спроби здійснювали вже за межами Росії. У другій половині XIX ст. вони переносяться на Західну Україну і в Європу. Так, у 1868 р. на сторінках львівської газети «Правда» з'являються (під псевдонімом Павла Ратая) дві україномовні «Мусієві пісні», а згодом — переклад Псалмів та «Книги Йова» Пантелеймона Куліша (1819—1897), відомого поета, мовознавця, культурногромадського діяча України, члена КирилоМетодіївського братства. 1869 р. «Книга Йова» знову у Львові виходить окремим виданням із авторською передмовою, а у 1871 р. з'являється його «Псалтир, або книга хвали Божої». Наступні переклади Куліша друкуються у Відні: 1870 року виходить «Святе Письмо, перша частина Біблії», «П'ять Книг Мусієвих» і переклад чотирьох євангелистів, зроблені у співпраці з Іваном Пулюєм. І хоча невдовзі Куліш вже мав повний переклад Біблії українською мовою (перший варіант якого у 1875 р. був знищений під час пожежі,

¹ Цит. за: Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. — СПб., — 1899. — С. 245.

² Цит. за: Науменко В.Ф. Морачевский и его литературная деятельность // Киевская старина. — 1902. — Кн. 12. — С. 472, 476.

однак знову відновлений майже на дві третини; після смерті Куліша цю працю завершив Іван Нечуй-Левицький), надрукувати йому за життя вдалося тільки окремі уривки. Переважно ті, що були розраховані на широку читацьку аудиторію і мали на меті початкову біблійну освіту народу: друк апокрифічної книги зі Старого Завіту (Коломия, 1893), віршованої переробки з «Пісні пісень» під назвою «Хуторянка, або співана хвала молодії перед весільними гостями, антична народна дивовижа» (1877; у чернівецькому альманасі «Руська хата»). Щодо основної праці — повного перекладу Біблії українською мовою, зробленого Кулішем за допомогою Пулюя і продовженого Нечуєм-Левицьким, — то вона змогла побачити світ лише 1903 р. у Відні за кошти Британського біблійного товариства.

Після закриття його філіалів у Росії деяким євангельським місіонерам і впливовим сановникам — прихильникам протестантизму, вдається домогтися дозволу на відкриття Товариства заохочення духовноморального читання (організоване одним із лідерів євангельських християн Василем Пашковим у 1876 р.). Останнє, крім суто біблійних творів, широко популяризувало релігійнотлумачну й просвітницьку літературу, головно для масового читача. Продовжуючи традицію попередників, воно опікувалося розгортанням початкової освіти серед найбідніших верств населення, недільних шкіл та євангельських гуртків, де викладали основи релігійних знань та учень, альтернативних православ'ю. Більшість брошур, що їх розповсюджувало товариство, друкували за кордоном, а з кінця XIX ст. — і в Західній Україні. Вони не мали чіткого конфесійного визначення (хоча зустрічаються і суто протестантські твори), однак критикували церковне вчення і культ. Ця література знайомила читача з життям та ідеями Джона Вікліфа і Яна Гуса, історією вільнодумства в Європі, подіями Селянської війни у Німеччині, а також з діяльністю демократичної еміграції, яка інформувала світову громадськість про переслідування за віру в Російській імперії. З 80-х років XIX ст. в Україні з'являється чимало праць, присвячених народним релігійним рухам.

Атмосфера популяризації біблійнодуховних знань, орієнтація на піднесення освіти нижчих верств суспільства готувала появу подібної літератури (передусім, невеличких книжок, так званих «метеликів») українською мовою. Одним із перших «метеликів» стала «ГраMATка» Пантелеймона Куліша, що вийшла у 1857 р. У ній, крім абетки і нескладних арифметичних завдань, містилася коротка історія України, уривки зі Святого Письма, молитви. Впродовж 1860-1862 років Куліш видав 39 «метеликів» під загальною назвою «Сільська бібліотека»¹. Для потреб народного просвітництва, зокрема періоду скасування кріпацтва, подібна література була дуже своєчасною.

Певну роль у розповсюдженні популярних брошур, Біблії, євангельської літе-

¹ Дорошенко Д. Пантелеймон Куліш. Лейпціг, б. р. — С.200.

ратури (співаників, молитовників, віршованих збірок) виконали книгоноші — добровільні, здебільшого з народу, агенти Біблійного товариства, а потім новостворених протестантських осередків, які знайомили з релігійними творами селян і мешканців міст. І робили це, незважаючи на «адміністративні переслідування, процеси, заслання і под., що, за російськими законами, загрожували всякій пропаганді, зверненій проти офіційної церкви»¹. Завдяки книгоношам, твори українських письменників і мислителів (забігаючи наперед, зазначимо: у багатьох баптистських, адвентистських, п'ятидесятницьких українських родин під час обшуків знаходили зошити з переписаними віршами Шевченка, Сковороди, Котляревського, уривками з праць Куліша, Костомарова), а також численна продукція зарубіжних протестантських місій ставали надбанням широких верств.

Зазначені процеси, що відбувались у духовному житті України у XVIII — першій половині XIX ст., не могли не відбитися на свідомості й почуваннях соціальних низів. Зрозуміло, що ні вільнодумці, ні передові церковні мислителі, ані навіть діячі біблійної освіти не здійснювали безпосереднього впливу на народні прощарки. Відстань між суспільною верхівкою і низами була такою значною, що її не вдалося подолати ні народницькому рухові, ні романтикам, ні кириломефодіївцям, хоча серед демократичної інтелігенції було чимало вихідців із середньої й навіть нижчої верстви. Йдеться, безсумнівно, про вплив опосередкований, яким, зрештою, і є будьякий ідейний вплив, про формування духовних передумов нових релігійних рухів і чергового етапу еволюції протестантизму в Україні.

Здавалося б, XIX століття зайвий раз продемонструвало, що попри всі глибинні зв'язки із західною культурою Україна залишається всетаки самобутньою часткою Європи; що протестантизм так і не спромігся створити світогляд, який був би здатний протистояти православній духовності; що конфесія позбулася тут вагомих підстав для існування. Однак після втрати шляхетськопросвітницького адепта ідеї протестантизму «прориваються» знизу і знаходять нового прихильника — українського селянина, наймита, городянина, ремісника, які у XVI-XVIII ст. охороняли православ'я і знищували нововірчі церкви. У цьому, нібито нелогічному, повороті релігійної історії нас цікавить знову ж таки власне протестантизм, його феномен у подібних перетвореннях. «Взагалі ближча характеристика ідейного впливу протестантизму на підставі літератури, що її маємо, нелегка. А проте протестантський рух дуже важливий для правильної оцінки української народної релігійності»². Безсумнівно, набуття протестантизмом, так би мовити, статусу «народної віри», повинно було мати ґрунтовніші, соціально зумовлені підстави.

¹ Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — С.156.

² Чижевський Д. Філософія на Україні. — Прага. — 1926. — С.47.