

*Валерій Зема*

**Руськомовні реформаційні  
пам'ятки та вчення Феодосія  
Косого:  
спростування  
історіографічного міфу\***

**Д**обре відомо, що за часів Реформації руські землі Польської Корони і Великого князівства Литовського перебували під значним впливом вчень Лютера, Кальвіна і послідовників унітаріїв. Відомо також, хто з руської еліти перейшов у лоно нових Церков. Перелік вірних може уточнюватися і поповнюватися. Проте зовсім мало відомо, чи існувала якась власне руська протестантська й аріанська теологічна думка. Видається, що польськомовні тексти, оригінальні або ж перекладні, цілком відповідали теологічним й проповідницьким потребам духовних лідерів і вірних. Зрозуміло, чому більшість з них згодом, за часів Контрреформації, опинилася серед католиків: переможені переходили у табір переможців. Хоча ми знаємо про чималий вплив протестантів на становлення православного проповідництва на землях Польської Корони<sup>1</sup>, огляд власне антипротестантських джерел підтверджує, що їх було небагато. Такий висновок не є остаточним: цілком перспективним видається пошук антипротестантських реплік у проповідницьких рукописних збірках.

Іншим питанням дискусії між кальвіністами, лютеранами, аріанами – з одного боку, і православними, з іншого, є спосіб сприйняття їх одне одним. Полемічні та теологічні трактати, окрім викладення власних візій віри і шляхів порятунку, містили також елементи критики своїх опонентів. Ці репліки слугують також до реконструкції того, чим було православ'я в очах протестантів та протестантизм і аріанство в очах православних. Проте спроби відновити, спираючись на такі перехресні візії опонентів, самі теологічні системи різних конфесій видаються непевними.

---

\* Стаття підготовлена за сприяння каси ім. Юзефа Мянговського (Варшава, Польща)

<sup>1</sup> Janów J. Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja w ewangeliazach kaznodziejskich XVI i XVII wieku // Sprawozdania z posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności. – Kraków, 1929. – Nr. 8. – S. 2-10; Ejusdem. Przyczynek do źródeł ewangeliarza popa Andrzeja z Jarosławia (przekład pasji z Postylli M. Reja) // Prace filologiczne. – 1931. – T. XV, cz. II. – S. 118-162; Ejusdem. Problem klasyfikacji ewangeliarzy «ucztylnych» (kaznodziejskich). Część I. Grupa środkowo-podolska // Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności. – Kraków, 1948. – Nr. 8. – S. 296-306; Ejusdem, Ze studiów nad ewangeliazami «ucztylnymi» XVI—XVII w. // Slavia. – 1950, r. XIX. – Z. 3-4. – S. 317-335;

У візії Кирила Транквіліона-Ставровецького, автора першого теологічного православного трактату «Зерцало богословія», що постав на теренах Литовсько-Польської держави, протестанти, серед них кальвіністи і лютерани, фігурують як такі, що перейняті тілесною сутністю Божого Слова і надто довіряють Старому Завіту (буквальне тлумачення Святого Письма, скептична настанова щодо писань отців Церкви і догматики викликали критичну реакцію прибічників східного християнства). Однак, з погляду протестантів, теологічні системи традиційного християнства були породжені неправильним тлумаченням і розумінням того ж таки Святого Письма, успадкуванням ідолопоклонницьких традицій, котрі мусили б відійти з втіленням і воскресінням Ісуса. До цих взаємних звинувачень ми повернемося за допомогою самоописів руської релігійної культури у двох її вимірах: протестантському (і аріанському) та традиційному, православному. Ми також спробуємо порівняти руські пам'ятки часів Реформації та пам'ятки, що відображали ересь Феодосія Косого. Чи можна вважати реальним вплив російських інакодумців на розвій протестантизму на руських землях Речі Посполитої, як це прийнято вважати в історіографії? Нашою гіпотезою є принципова незалежність поширення протестантських конфесій та аріанства на територіях сучасних України й Білорусі від учення ченця з Білоозера Феодосія Косого та його послідовників. Метою шкiцу є порівняння того, що в історіографії стало називатися «ученням Феодосія Косого», та концепцій протестантів й аріан, поширених на руських землях Польсько-Литовської держави. Для цього ми звернемося до джерел, які, припустимо, відображають інтенсивність протестантсько-аріанської та критичної до неї православної полеміки. Для реконструкції першої ми спираємося на тексти Симона Будного, трактати якого можна вважати впливовими для розвитку кальвіністської та аріанської думки на теренах Великого князівства Литовського. Серед джерел, залучених до реконструкції та порівняння вчення Косого та його спільників і противників, можна виділити такі:

1) Симона Будного «Катихисісь, то есть наука стародавняя хрiстiанская от светого писма, для простых людей языка роускаго, въ питанняхъ и отказехъ събрана» (Несвіж, 1562), його ж «О przedniejszych wiary chrystyjanskiej artykulech» (Lsk, 1576), його ж «О urzadzie miecza uiywajnym» (Lsk, 1583);

2) збірник проповідей, укладених в календарний спiсiб, очевидно, аріанського походження (кінець XVI ст.);

3) діаріуш кальвініста Федора Євлашевського зламу XVI – XVII ст.;

4) тексти, що містять відгуки на ересь Феодосія Косого, серед них – Зиновія Отенського «Истины показаніе» (бл. 1569 р.) і «Посланіе многословное» (бл. 1567 р.);

5) збірник антипротестантського характеру (кінець XVI ст.);

6) збірник напучувального змісту, що містить антиаріанські й антипротестантські репліки (початок XVII ст.).

Те, у який спосіб в історіографії відбулася синхронізація протестантизму й арианства, з одного боку, і вчення Косого, з іншого, потребує ґрунтовної деконструкції генези російської та радянської історіографії упродовж XIX – XX ст. Ми ж зупинимось ретроспективно лише на деяких свідченнях, котрі відображають, втім, її характер.

Уявлення про зв'язок вчення Феодосія Косого та його послідовників з реформаційними рухами Європи міцно вкорінилося в російській історіографії ще у XIX ст. Уже в передмові до видання текстів Зиновія Отенського вказується, що «сильні» і «злі» ересі виникли у Новгороді через незадоволення лаїків місцевим духовництвом. Так з'явилися юдаїзанти (жидовствующие). Згодом, під впливом європейських реформаційних ідей, як зазначається, виникла ересь Косого<sup>2</sup>.

### Між міфологією та історіографією

Очевидно, що уявлення про тяглість ідей і традицій щодо візії минулого власної вітчизни в російській історіографії відіграє неабияку роль, тому ересь поживовілих зламу XV–XVI ст., а також ересь Косого часом трактуються як єдине ціле. До цього еретичного versus реформаційного руху долучаються нестяжателі, які вважаються за свого роду *fratres minores* московської Церкви. Схоже, що корені таких уявлень – формування слов'янофільського напрямку в інтелектуальному житті Росії XIX ст. та ідеологія державного патріотизму й російського націоналізму, насаджувана і пропагована за правління Миколи I, а також його наступників<sup>3</sup>. Ставлення російської історіографії до історії сучасних України і Білорусі віддзеркалилося крізь призму термінів «западнорусській», або ж «югозападнорусській». Ці терени і їхні мешканці – у візії імперських істориків, – відокремлені від єдиної Русі через історичні обставини, завжди прагнули до поєднання також із Московською Церквою. Тому більшість явищ культурного і політичного життя рутенів пов'язувалася безпосередньо з історією Великого князівства Московського.

В такому разі потрактування подій європейської історії набувало несподіваного характеру, бо уся історія слов'янства мусила під кутом зору цих істориків взоруватись на Росію. Осип Бодянський зауважував, що слов'яни-католики виступали проти викривлення справжнього християнського вчення з боку папства, вимагаючи повернення до первісного Православ'я. Більш ніж за століття до Лютера західні слов'яни (йдеться про гуситів) здійснили Реформацію в Західній Церкві, чим сприяли появі німецького перетворювача; проте слов'янські реформатори – пише Бодянський – намагалися бути осторонь лютеран і кальвіністів аж до самої Білогорської битви. Тільки завдяки поширенню гуситства можна пояснити

---

<sup>2</sup> От издателей // Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение Инока Зиновия Отенского. – Казань, 1863. – С. 3-9.

<sup>3</sup> Пор.: Уортман С. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. – М., 2002. – С. 495-527.

швидке розповсюдження вчення лютеран в Лужичах, Польщі, Силезії, Штирії, Угорщині, Крайні і Хорватії. Декотрі з цих племен знову силоміць були повернені до католицизму. «Якщо ж дати цим новонаверненим слов'янам-католикам декілька догматів з гуситського (такого близького до православ'я) віровчення, – світ почує захоплені співи на берегах Одри, Ельби, Дунаю, а навіть Вісли»<sup>4</sup>. На відміну від католицизму, поширеного початково виключно поміж романських і германських народів, православ'я було характерне усім слов'янським племенам<sup>5</sup>.

Принцип тяглості, у нашому випадку поміж еретичними вченнями, набуває неабиякого значення. Зокрема, рух юдаїзантизму зламу XV—XVI ст., представники якого прагли перекладати і читати Старий Завіт, в більшості випадків зливається в російській історіографії з вченням Феодосія Косого. Це конструювання спільності між ересю юдаїзантизму і вченням Косого набуло завершеного вигляду у фундаментальній праці митрополита Макарія з історії Російської Церкви. Вчений уважав, що через двадцять років після зникнення юдаїзантизму в Росії їхня ересь знову відродилася під впливами Заходу. Підставою для поєднання двох ересей було те, що Косой, як і юдаїзанти, вважав головними книгами християнства книги Мойсея, загалом усі старозавітні. Аби привернути на свій бік більшу кількість християн, еретик почасти користувався писаннями Василя Великого та Йоана Золотоустого. Макарій зауважує, що немає жодних свідчень, які б дали підстави шукати коренів учення Косого в Литві. Початки його локалізуються землями Білоозера, де поширювалися «вільні ідеї» серед старців, зокрема, Артемія<sup>6</sup>.

У працях Івана Малишевського, присвячених поширенню антиринітаризму в Литві та Речі Посполитій, зауважується, що ідеологія руху юдаїзантизму, поширена в Новгороді, а згодом у Москві, була принесена вихідцями з ВКЛ. Вона містила в собі елементи «самородного раціоналізму», що згодом поширилися у вченні польсько-литовських антиринітаріїв<sup>7</sup>. Малишевський продовжує, що еретики, переслідувані у Московії, втікали до Литви, де продовжували проголошувати своє вчення. Автор вважає за можливе пов'язати рух «вольнодумцев» середини XVI ст. серед них Матвей Башкін, Артемії, Феодосій Косой з відголосками руху юдаїзантизму. Попри те, що ці учителі мають між собою багато спільного, їхні вчення, – вважає Малишевський, – можна розмежувати так, як різні

<sup>4</sup> Бодянский О. О поисках моих в Познанской публичной библиотеке // Чтения в императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. – 1846. – № 1. – С. 18.

<sup>5</sup> Там же. – С. 19.

<sup>6</sup> Макарий, архиепископ Литовский и Виленский. История Русской Церкви. – Т. VI. – СПб, 1870. – С. 247, 271—275.

<sup>7</sup> Малышевский И. Подложное письмо Ивана Смеры к великому князю Владимиру Святому // Труды Киевской духовной академии. – 1976, – т. II. – С. 513.

напрямки у європейському протестантизмі. Позаяк вчення Артемія й Башкіна можна вважати подібними до протестантських, то Косой і його послідовники повністю подібні до антитринітаріїв. У європейській Реформації, коли різні її напрямки ще не виокремилися остаточно, – зауважує історик, – також можна говорити про спільність у середовищі московських «вольнодумцев»<sup>8</sup>. Антитринітарство, яке можна трактувати як місцеве, польсько-литовське явище, мало корені у вченні юдаїзантив. Час появи антитринітарського вчення і приходу до Литви Феодосія Косого приблизно збігаються. Якщо антитринітарство, занесене з Вільна, Малишевський вважав чужим для Литви, то вчення Косого і послідовників трактував як власне: «антитринітаріанство Феодосія Косого и его «чади» было своим русско-литовским, проповедывалось Феодосием и его сообщниками по-русски и между русскими, приобретаая последователей и в русском духовенстве»<sup>9</sup>. Наводяться також слова Захарії Копистенського про важливість писань старця Артемія, котрий у Литві багатьох відвернув від «ересі». Відтак ересь, що походила з Москви, була вилікована вихідцями звідти ж – підсумовує Малишевський – обидва ці явища мають зв'язок одне з одним<sup>10</sup>. Михайло Грушевський фактично повторив висновки російських дослідників. Він уважав, що на Україні не було якогось значного поширення реформаційних ідей<sup>11</sup>. Натомість історик вказував на поширення місцевого, вирощеного на православному ґрунті, раціоналізму. Вчення російських еретиків Грушевський вважав наближеним до унітаризму<sup>12</sup>.

Типовим проявом нового російського патріотизму в радянській історіографії є праці Олександра Клібанова. Він сформулював принципи потрактування історії Росії XV – XVI ст. з точки зору гуманістичних і реформаційних течій. Твердження про контраст між Заходом і Сходом у стосунку до Росії, котрі формувалися в європейській та американській історіографіях, він уважав за шкідливу й злісну пропаганду, що заперечує існування у Росії вільного слова і принципів гуманізму. Ці принципи він трактує не як повернення до навчання через класичні античні трактати, а як щось значно більше, що в Росії протиставлялося «духовній диктатурі православ'я» і «експлуататорським інститутам феодалів»<sup>13</sup>. Реформаційними історик називає ті російські ересі, котрі виступали проти феодальної Церкви і освяченого нею суспільного устрою: «з одного боку бюргерські, а з іншого селянсько-плебейські низи, вони з різним рівнем висловлювали інтереси

---

<sup>8</sup> Там же. – С. 517.

<sup>9</sup> Там же. – С. 529.

<sup>10</sup> Там же. – С. 544-545.

<sup>11</sup> Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1995. – Т. VI. – С. 422.

<sup>12</sup> Там само. – С. 423.

<sup>13</sup> Клібанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в.в. – М., 1960. – С. 4.



поступального історичного розвитку»<sup>14</sup>. У Росії реформаційний рух, продовжує Клібанов, накопичував у собі елементи гуманізму, його виникнення пов'язане з умовами «сложившегося гуманизма». Подібно до Заходу, зародження реформаційного руху пов'язане з розвитком міського ремесла, торгівлі, розширенням сфери спілкування міщан, підйомом культури. Рух був формою вираження соціальних протиріч між міщанами і великими феодалами, як церковними, так і світськими. У суспільній свідомості відбувся зсув, свідченням чого була критика релігії чудес і магічних формул<sup>15</sup>. Попри те, що Клібанов не пов'язує «вчення Косого» безпосередньо з юдаїзантами (він лише вказує на вплив його на розвій антитринітаризму в Литовсько-Польській державі, а також на паралелі з вченням про «духовний розум» Томаса Мюнцера<sup>16</sup>), для нього, спільність їх полягає у своєрідному «метанаративі», чим є реформаційний рух, продовжувачем якого був білоозерський еретик. Вчення цієї «мужньої і талановитої особистості» – у візії Клібанова – вершина розвою російської реформаційної думки, свідченням чого є глибина змісту, сміливість в порушенні соціальних й ідеологічних питань, що було відповіддю на запити пригнічених соціальних низів<sup>17</sup>. Звичайно, що при звертанні до праць радянських істориків слід враховувати ідеологічне пригнічування, а у випадку Клібанова також 17 років тюрем і заслання, проте саме формування ним теорії про відповідність реформаційного руху в Росії та Реформації у Європі примушує замислитися...

Праці Михайла Дмитрієва, який повернувся до окресленої вже у XIX ст. теми впливу ідей Феодосія Косого на розвій Реформації на руських землях Речі Посполитої, стали *sui generis* продовженням теорії Клібанова про еквівалент реформаційного руху в Росії і Реформації у Західній Європі. Історик стверджує, зокрема, що походження Реформації у східних слов'ян мало питома місцевий характер. Ця думка висловлювалася ще у його монографії, присвяченій протестантизму на території сучасних України і Білорусі, а також у низці пізніших праць. Намагання достосувати ересь Феодосія Косого до будь-якого руського контексту відображені, зокрема, у праці Дмитрієва про антигуситський полемічний твір, укладений Данилом Смотрицьким – засновником найбільш, мабуть, знаної родини руських інтелектуалів давньої доби<sup>18</sup>. Спроба порівняти антигуситські писання останнього із трактатом «Истины показание», який засуджує Косого, виглядає як приховування інформації про еретика, хоча зміст трактату Смотрицького передано цілком докладно. У візії Дмитрієва, вчення Косого та його

<sup>14</sup> Там же. – С. 5.

<sup>15</sup> Там же. – С. 85-89.

<sup>16</sup> Там же. – С. 272.

<sup>17</sup> Там же. – С. 301.

<sup>18</sup> Дмитрієв М. «Єресь гусів» та «єресь Феодосія Косого» в українсько-білоруському релігійному житті третрьої чверті XVI ст. // Вісник Львівського університету. Серія історія. – Львів, 2002. – Вип. 37/1. – С. 122-144.

послідовників подається як таке, що жилося критицизмом гуртка нестяжателів, лідером якого був старець Артемій. Тут слід зробити декілька зауваг. Рух нестяжателів і писання його adeptів, як засвідчують дослідження Доналда Островскі у 70-х рр., а Андрія Плігузова у 80-90-х рр. XX ст., явище значною мірою апокрифічне. Полемічні писання, пов'язані з рухом, постали пізніше, ніж 1503 р. Початок полеміки між Васіаном Патрікеєвим та Іосіфом Саніним припадає на 1511-1512 рр.<sup>19</sup> Щодо старця Артемія, то проведений текстологічний аналіз показав, що його твори – значною мірою компілятивного характеру – формувалися на підставі рукописів, типових для православної культури східнослов'янського ареалу. Артемій послуговувався цілком «класичними» сюжетами, притаманними культурі *Slavia Othodoxa*. Згодом, як нам вдалось з'ясувати, його тексти лягли в основу руського компілятивного трактату, що відомий у 2-х редакціях та 3-х списках, скерованого проти нових конфесій. Канонічність текстів старця, визнана руськими його послідовниками, викликає сумнів щодо можливості безпосереднього зв'язку між вченням Косого і Артемія. Підсумком вивчення антигуситського трактату став вельми плутаний і непрозорий висновок Дмитрієва про те, що звинувачення проти «гусів» співпадають із звинуваченнями проти Косого. Тому трактат Данила Смотрицького і писання, що засуджують ересь Косого, з погляду російського вченого, – два позначення одного явища, а історія ересі може приписуватися в рівній мірі історії Росії, України і Білорусі. Бажання прив'язати будь-які руські тексти до ересі Феодосія Косого впливає з концепції історика: позитивні перемини в українсько-білоруському православному житті пов'язані з будівничими процесами Російської православної Церкви, з якою це життя поєднують генетичні зв'язки<sup>20</sup>.

### **Реформація і руська релігійна культура**

Якщо поглянути на конфесійну мапу Речі Посполитої та Великого князівства Литовського доби Реформації, то можна зафіксувати у протестантській думці, принаймні, два напрями. Протестантизм на землях Речі Посполитої, попри його значне поширення, мав експортований характер. У порівнянні з лютеранізмом, кальвінізмом, цвінгліанством, вченням чеських братів, аріанізм або ж социніанство було вченням, що мало власну еволюцію на місцевому ґрунті, хоч засновники його походили з італійських міст. До руських писань його предстаників ми звернемося нижче. Чи можна знайти в руських джерелах вказівки на те, що ересь Косого була дуже поширеною? Міхаїл Дмитрієв оптимістично заявляє, що сліди східноєвропейських православних ересей можна знайти у текстах братських

---

<sup>19</sup> Плігузов А.И. Полемика в Русской Церкви первой трети XVI столетия. – М., 2002.

<sup>20</sup> Дмитриев М.В. Основные проблемы истории Киевской митрополии в 1-й половине XVII в. // Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. – М., 1996. – Кн. 6. – С. 19-20.

проповідників та дидакалів. Схоже, що такі пошуки будуть безрезультатними, до чого ми повернемося нижче. Чому руські землі Речі Посполитої аж до часів Реформації виглядають такими стерильними, адже досі не вдалося зафіксувати жодного єретичного руху? Дарма, що у Московії, якщо судити з російської історіографії, прокочуються хвилі ересей стригольників, жиждовілих, нестяжателів, а також послідовників Косого. Такий пуризм рутенської релігійної культури можна пояснити з багатьох позицій. По-перше, відсутність пізнього літописання власне на землях сучасної України не дала приводу зафіксувати яких-небудь «стригольників», яким згодом можна було би приписувати окремі трактати, або ж цілі рукописні збірники. Зрештою й збірників, що походили б з території сучасної України, зокрема, XV—початку XVI ст., не так вже багато. Припускають, що більшість зібрань загинула під час походів південних номадів. З іншого боку, релігійна культура Русі окресленого періоду не була такою монументальною, як представляють нам Московську Церкву російські історики. Руську релігійну культуру Великого князівства Литовського й Речі Посполитої слід розглядати з погляду регіоналізму й автономічності. Це відрізняє її від релігійної культури держав східного типу, де переважають тенденції централізації і концентрації влади довкола правлячої еліти, що ми можемо спостерігати на прикладі Московії. Серед заходів централізації й підпорядкування у руській Церкві згаданого періоду не можна назвати жодного рішучого кроку: тут занепала традиція скликання церковних соборів аж до початку Реформації, призначення духовних поводитирів залежало від волі і впливу регіональної аристократії, зрештою, як і надання на монастирі впливало з власних уявлень про традиції та побожність шляхти й князів. В умовах замкнутості до зовнішнього світу відбувалася консерватизація релігійної традиції. Підручні книги, необхідні для богослужіння, переписувалися з тих примірників, що вже були в обігу, й мали походження переважно балканське. Коло святих не помножувалося за рахунок нових святих, або ж експорту культів. Важливе місце займали, натомість, руські святи: Борис і Гліб, Феодосій Печерський і Володимир, а також Антоній Печерський і Ольга. Київські митрополити намагалися виопуклити місцеві київські і віленські традиції, підкреслювали духовні зв'язки з Балканами. В наших пам'ятках натрапляємо на підкреслення руського походження московських єрархів. Серед них – митрополитів Петра, Олексія, Йони, Кипріяна і Фотія. Поширення зазнали культури святих, що походили з Новгороду і Пскова, незалежних міст-республік<sup>21</sup>. Якщо культ трьох литовських мучеників поширився однаково і в руських, і в московських кодексах, то складно знайти суттєвий приклад зворотнього впливу. У перемишльському і галицькому

---

<sup>21</sup> Naumow A. Wiera i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich. – Kraków, 1996. – (Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne, t. 1.) – S. 60-61.



регіонах значний вплив мала балканська книжна традиція<sup>22</sup>. У збірниках напучувального характеру й кодексах несталого змісту можна зафіксувати цілу низку нових текстів, вивчення й публікація яких ще попереду. У десятках цих рукописів XVI – початку XVII ст. бракує, проте, вказівок на авторство. Було б наївним безкінечно довіряти небажанню авторів підписуватись власним іменем, або ж приховувати його за іменами Василя Великого чи Йоана Золотоустого, прагненню дотримуватися середньовічного принципу самоприниження. Здається, що приховування, або ж замовчування власного імені – ознака остраху потрапити у список неканонічних, або ж засуджуваних авторів. Регіоналізація й відсутність публічної дискусії разом із занепадом Візантії, яка відпочатково наділила північних сателітів лише крихтами своєї вченості, могли стати причиною появи текстів, що пізніше були б піддані осуду. Прикладами таких різночитань й суперечностей у руському богослов'ї є розмаїття у потрактуванні потойбічного світу, есхатології. Добре відомо також, якому осудові були піддані писання Кирила Транквіліона-Ставровцького, Мелетія Смотрицького, Стефана Зизанія – авторів ранньомодерної доби, значний вплив яких був помітним не лише на руських землях Речі Посполитої і які зазнали критики з боку консервативно налаштованих православних.

\* \* \*

Аби порівняти вчення Феодосія Косого, що відоме нам лише з «других рук», та вчень протестантів, звернімося до протестантських та антипротестантських джерел, пов'язаних з руськими землями Польської Корони та Великого князівства Литовського. Найбільш впливовим у Литві на час ймовірної присутності Косого і його послідовників був кальвінізм. Натомість вчення московських еретиків зазвичай порівнюють з антитринітарством (відоме також під назвами – аріани, брати польські, социніани), до програмних засад яких ми повернемося нижче. Одним з перших протестантів, який звернув увагу на Православну Церкву, був Анжей Фрич Моджевський – автор розлогого трактату «*De Republica emendanda*» («Про виправлення Республіки»), відомого також у руському перекладі XVII ст. Польське його видання супроводжувалось передмовою Симона Будного. У розділах трактату, присвячених релігійному життю, звучать заклики до чистоти перших християн, традиції яких забуто, засуджується прагнення католицького духовництва до матеріального статку. Моджевський вказує, що життя ієрархів переповнене піклуванням про багаті шати, коней, коштовний посуд, утримання великої кількості челяді, розвагами на

---

<sup>22</sup> Budziszewska W. Rękopisy południowosłowiańskie w zbiorach specjalnych Biblioteki Narodowej w Warszawie // Rocznik Słowistyczny. – 1969. – Т. 30, cz. 1. – S. 46-52.

ловах та ігрищах замість служби вірним<sup>23</sup>. Стосовно полеміки про догми, яка тривала вже близько тридцяти років, то це питання може вирішитися на загальному соборі, де йтиметься про об'єднання християнських Церков. Моджевський застерігає від зневаги до грецької, етиопської, вірменської та руської Церков. Русини і вірмени, вказує автор, мають тотожні догми, а тому всі визнавці Христа можуть увійти до об'єднаної Церкви. Стосовно першості Римської Церкви, то її не можна вважати єдино правильною; вона – лише частина цього цілого<sup>24</sup>.

У розвитку аріанства на території Польсько-Литовської держави виділяють три стадії. Ранньому аріанству притаманна велика нерациональна віра в Святе Письмо з відтінком містицизму. Джерела цієї течії беруть початок у спробах критичного переосмислення догм з позиції розуму, що підважувало авторитет отців Церкви. Відкриваючи в текстах патристики поступове множення релігійних обрядів і звичаїв, аріани намагалися довести, що сучасна їм католицька доктрина походить від змішування Євангелія з юдаїзмом та язичницькою філософією, наголошували на соціальній природі узвичаєння тих чи інших догматів. З іншого боку, попри спроби раціонального прочитання Святого Письма, для цього напряду притаманний глибоко закорінений ірраціоналізм. Він проявлявся в наголошенні примату віри над розумом, обстоюванні дослівної, якомога точнішої інтерпретації Святого Письма, що пов'язувалося з хіліастичними тенденціями – очікуванням тисячолітнього панування Христа на землі. Для аріанства у його соцініанській фазі властивим є тяжіння до подолання ірраціоналізму, а розум в цій інтерпретації став домінантою. Методологічні принципи аріанства такі: (1) текст Святого Письма слід інтерпретувати, аби не уникати того, що не узгоджується зі здоровим глуздом; (2) варто враховувати принципи місця і часу; (3) хоч Святе Письмо на загал є непомильним, але у вторинних речах може містити хиби. Такі принципи дозволили значною мірою спростити релігійний культ і сформулювати раціоналістичну доктрину. У вченні складаються два напрями – сенсуалістичний та нативістичний, що дотримувалися теорії вроджених засад, які дозволяють відрізнити хибне від правдивого. Соцініани негативно ставилися до держави і до участі у війні, використання зброї<sup>25</sup>.

Відгалуженням доктрини аріан є вчення Симона Будного, в якому поєдналися разом з раціоналістичною критикою схоластичної теології певні елементи раціоналізму стосовно Святого Письма, що проявилось в критичній настанові до біблійних переказів. Відомо, що Симон Будний був автором, принаймні, двох текстів, писаних кирилицею. До нашого часу зберігся лише

<sup>23</sup> Modrevii Andreae Fricii. Opera omnia. Commentariorum. De Republica Emendanda. Libri quinque / ed. C. Kumaniecki. – Warszawa, 1953. – Vol. I. – P. 298-299.

<sup>24</sup> Ibidem. – P. 376-377.

<sup>25</sup> Ognowski Z. Racjonalizm w polskiej mysli arianskiej i jego oddziaływanie na Zachodzie // Odrodzenie i reformacja w Polsce. – 1956, t. I. – S. 141-163.

"Катехізіс", а у посланнях старця Артемія також згадується "О оправдании грешного человека перед Богом." У добу Реформації такий жанр релігійної літератури, як катехізіс, мав неабияку популярність, про що свідчить кількість подібних видань представниками різних конфесій<sup>26</sup>. У "Катехізісі" відображено з позицій кальвінізму уявлення автора про нові засади Церкви, віри, молитви, хрещення, тощо. Структура "Катехізісу", як зауважує Іван Саверчанка, відповідає подібним виданням лютеран та кальвіністів, зокрема, Великому Катехізісу Мартина Лютера<sup>27</sup>. Для вчення Будного характерна реформаційна критика обрядових практик католицизму і православ'я, серед яких – дотримання постів, функціонування культу ікон, необхідності чернечих обітниць. Наголошуючи на необхідності безпосереднього читання та інтепретації Святого Письма й відкритості його для загалу, Будний підважував засади традиційних Церков, намагаючись вказати на апокрифічні нашарування у їхніх вченнях<sup>28</sup>. За спостереженнями Яна Каменецького, звертаючись до символів віри, Будний наводить лише два з них – Нікейсько-Царгородський, поширений серед християн східного обряду, і Апостольський. У сюжеті сходження Христа до пекла Будний покликається на Апостольський символ, хоч не пояснює присутнього у ньому формулювання про спілкування святих (*communio sanctorum*). Він згадує про те, що сходження до пекла не може сприйматися дослівно, але як символічне відчуття Божого гніву. У східному ж християнстві догмат Воскресіння пов'язується з тезою про сходження до пекла, що знайшло

<sup>26</sup> Див.: Kamieniecki J. Szymon Budny – zapomniana postać polskiej reformacji. – Wrocław, 2002. – S. 24. Пор. теж критичну рецензію Януша Тазбіра в *Odrodzenie i reformacja w Polsce*. – 2003. – Т. XLVII. – S. 229. Про руські катехізіси: Карський Е.Ф. Два пам'ятника старого западнорусского наречия: 1) Лютеранский катехизис 1562 года и 2) Католический катехизис 1585 года // Труды по белорусскому и другим славянским языкам. – М., 1962. – С. 188-207; Fałowski A. Język ruskiego przekładu katechizmu jezuickiego z 1585 roku. *Studia Ruthenica Cracoviensia* 2. – Kraków, 2003.

<sup>27</sup> Саверчанка І.В. *Симон Будны – гуманіст і рэфарматар*. – Мн., 1993. – С. 23

<sup>28</sup> Він наголошував на відсутності повідомлень у Святому Письмі про запровадження культу ікон за апостольських часів, водночас згадуючи про легендарні сюжети, центральні для руського православ'я. Серед них – легенда про царя Авгаря, малювання образу Богородиці Лукою-Євангелістом, (іншим сюжетом була оповідь про ікону Марії Римлянки): Будний Симон *Катіхізісць для детьокъ християньскихъ языка Руского коротко выложена*. – Несвиж, 1562. – С. 11-13. Щодо віри у святих, то їх Будний вважав звичайними людьми, до яких не можна звертатися по допомогу: замість того, аби шукати посередників, слід молитись до Бога. Критиковано було й культ Богородиці, яку Будний вважав звичайною людиною, а поклоніння святим загальом трактується як приниження Бога, що применшує Його славу і віддає тварній істоті: (там само. – Арк. 17-23). Стосовно чернецтва, то дотримання цнотливості може бути доброю справою, проте не повинно супроводжуватися складанням обітів, які не фіксуються в Євангелії (там само. – Арк. 27-28v.).

відображення на канонічних іконах Воскресіння, де Господь вдаряє хрестом у пекельну браму<sup>29</sup>.

В основі соціальних і політичних уявлень Будного про світську владу й родинні стосунки лежить підхід опіки і догляду. Він вважав, що урядників треба слухатися, як самого Бога, а батьки мусять надавати дітям однаково духовний і матеріальний пожиток, навчати ремесла. Стосунки влади і родини розглядаються ним у патронально-клієнтарному ракурсі, де кожний міщанин, князь та воєвода повинен підпорядкуватися таким правилам: (1) батько мусить виховувати дітей; (2) господарям варто піклуватися про навчання підлеглих; (3) винних треба карати. Володарі мусять дбати про розбудову церков і шкіл, карати «ідолослужителів», охороняти мир, маєтності незаможних, чинити суди<sup>30</sup>. Уряди мають право карати «на горло» винних, але той, хто вбиває злочинця без суду, вважається грішником. Попри увагу до регламентації стосунків володарів і підданих, уряди сприймаються Будним як компроміс з навколишнім світом: якби всі були християнами – потреба в судах та урядах зникла. Щодо стосунків з приводу власності, торгів, то Будний вказує, що християнинові личить володіти маєтністю, не можна занижувати ціну товарів. Він засуджує «крадіїв», серед них – лихварів, які мають зиск з ренти грошей, жебраків, гравців, митників, які завищують мито, господарів, які не платять слuzі. Краде й той, хто посідаючи уряд, не карає винних<sup>31</sup>.

Переглянуті були традиційні уявлення про потойбічне життя, зокрема – пекло, чистилище. Будний для цього звернувся до писань отців Церкви. Порівнюючи означення пекла у Святому Письмі, він не знайшов єдиного значення цього слова, оскільки в одному випадку пекло може позначати домовину, в іншому – вмістилище нечестивих душ. Наводяться декілька апокрифічних – у візії Будного – сюжетів, поширених у руських рукописах, а пізніше друках: про сходження Христа до пекла, про те, що саме пекло – замок із залізною брамою у центрі землі. Загалом вчення про пекло Будний вважає скупченням вигадок, а пекельні муки, вказує він, призначені дияволу та його ангелам, відтак не можна припустити, щоби небіжчики перебували в руках Сатани<sup>32</sup>. Щодо уявлень Будного про Кінець Світу – есхатології та хіліалізму підкресленої уваги надавалось у всіх протестантських вченнях, – ангели заберуть усіх беззаконників і вкинуть їх у вогняну піч, праведники ж процвітатимуть у Царстві їхнього Отця. Оскільки діти вважаються безгрішними, хрещення необхідно відкладати до досягнення ними зрілого

---

<sup>29</sup> Kamieniecki J. Szymon Budny – zapomniana postać polskiej reformacji. – S. 30-32.

<sup>30</sup> Будний Симон. Катіхисисъ для детокъ християнскихъ языка Руского коротко выложена. – Несвиж, 1562. – С. 60-67.

<sup>31</sup> Там же. – С. 77-90.

<sup>32</sup> Там же. – С. 131-135v.

віку<sup>33</sup>. Будний звернув увагу на порівняння різних перекладів Біблії. Саме через похибки, вважав він, виникло чимало нових традицій – ходіння із кадилами, поклоніння владикам<sup>34</sup>.

У теологічному трактаті «O przedniejszych wiary chrystyjanskiej artykulech» (Łsk, 1576) Будним критикується догмат Святої Трійці. У цьому програмному для аріанства трактаті стверджується, що Бог – єдиний і об'явився людям. Текст спирається на біблійну аргументацію з широким філологічним аналізом<sup>35</sup>. Віртуальним читачем його, як зазначає Каменецький, могла бути людина, яка приймає авторитет Біблії, знає мови, а також писання реформаційних авторів і Отців Церкви<sup>36</sup>. Судячи з текстів Будного, можна зробити висновок, що він досконало знав давні мови, а також особливості їх вимови, більше того, одним з перших вказав на те, що Новий Завіт, хоч і писаний грецькою, укладався носіями гебрійської мови<sup>37</sup>.

Тема способів потрактування Біблії мала продовження в іншому творі Симона Будного в аріанський період його життя «Про уряд, що меча вживає»<sup>38</sup>. Знову звертаючись до традицій Католицької і Православної Церков встановлювати прямі паралелі між біблійними чудами і святими, він зазначає, що час пророків і чудес вже давно минув. Разом з тим, приклади давньої Церкви (старозавітної) слід наслідувати у нинішній<sup>39</sup>. Будний закликає вільно обговорювати Слово Боже так, як це було за часів перших християн.

Щодо міркувань Будного про співіснування влади та підданих, то початки цієї «політології», як ми бачили, відчитуються ще у Катехізисі. Головна відмінність його політичної теорії від аріанства доби Фауста Социна – позитивне ставлення до урядів, можливості покарань. Такі твердження суперечили пацифістській налаштованості социніан, що стало приводом для виключення Будного з Церкви. Моделюючи образ ідеального володаря, Будний спирався на традицію Аристотеля, Платона, Сократа, Еразма Роттердамського, вже згаданого Анджея Фрича Моджевського<sup>40</sup>. Ян Каменецький підкреслює, що Будний сприймає владу як таку, що походить від Бога й не може бути трактована як щось зле. Король має справедливо керувати своїми підданими і впроваджувати Боже право до соціуму, а тому мусить читати Святе Письмо<sup>41</sup>. Зазначається, що шляхтич може карати «на горло» власного підданого, йому личить робити надання на аріанські

---

<sup>33</sup> Там же. – арк. 144v-157, 187.

<sup>34</sup> Там же. – арк. 240v.

<sup>35</sup> Kamieniecki J. Szymon Budny – zapomniana postać polskiej reformacji. – S. 138-139.

<sup>36</sup> Ibidem. – S. 142.

<sup>37</sup> Ibidem. – S. 147.

<sup>38</sup> Budny S. O urzędzie miecza używającym. – Łosk, 1583.

<sup>39</sup> Ibidem. – K. 94.

<sup>40</sup> Vide: Ibidem. – K. 15v.

<sup>41</sup> Kamieniecki J. Szymon Budny – zapomniana postać polskiej reformacji. – S. 163.



збори<sup>42</sup>. Серед позитивних рис християнського правителя – відмова від обтяжливих податків, накопичення коштовностей у скарбниці; володареві пасує милосердя і богобоязність, він мусить захищати вдів і сиріт, вести війни задля захисту своїх підлеглих. Ідеали доброго правління, вказував Будний, можна знайти у Біблії. Серед них – цар Давид, Йосафат, інші юдейські царі. Ідеальний правитель, чий образ цілком вписується в контекст інших політичних трактатів «золотого віку» Речі Посполитої, мусить оточувати себе мудрими порадиниками і ученими, за прикладами персів і царя Соломона; він і сам повинен бути розумним і начитаним<sup>43</sup>. Підсумовуючи, припустимо, що політичні переконання Будного, які значною мірою враховували прикордонне положення руських земель Великого князівства Литовського і Польської Корони, залишилися у площині кальвінізму<sup>44</sup>. Будний вказував також на стан неволі, подібної до рабства часів фараонів, в якому перебувала більшість підданих. Володар, зазначає Будний, є уособленням

<sup>42</sup> Ibidem. – К. 12.

<sup>43</sup> Ibidem. – К. 11v-14v.

<sup>44</sup> Лише у 1599 році вийшов польський переклад Жана Кальвіна *O Zwierzchności Swieckiey porządne według sznuru Piśma Świętego opisanie*. – Б.м.в., 1599. [Пагінація посторінкова], де підкреслювалося, що євангеліки, на відміну від папістів, є добрими підданими і вірні власним володарям, бо добре знають, що сам Бог встановив розподіл на королів і мирських підданих. Влада – від Бога; саме від нього господарі отримують це право, а сам Ісус визнавав світську зверхність Пілата. Влада може служити для оборони невинності, виваженості, доброти, справедливості та громадських свобод, господарі повинні завжди піклуватися про спокій підлеглих. Бог надав владу, аби карати смертовбивства і непокору. Уявлення Кальвіна про володаря відповідає іншим політичним проектам XVI ст., зіпертим на переосмислення античної спадщини та Святого Письма: (*Oycem oyczynny pastyrzem ludu strożem pokoju, przełożonym sprawiedliwości, obrońcą niewinności – takowa zwierzchność komuby się nie podobala szalony by zaprawdę być musiał*: ibidem. – С. 24). Кальвін, як і Будний, закликає до покірності володареві, навіть якщо вчинки останнього не відповідають вимогам закону: *Tyran ma być czczony, kthórego Bog uczcii*: ibidem. – S. 29-30. (Принагідно висловлюю подяку проф. Уршулі Аугустиняк, яка звернула мою увагу на цей друк, а також надала його копію.) Стосовно уявлень православних у XVI ст. про володаря та його обов'язки, то таке дослідження, принаймні, на прикладі пам'яток нарративного характеру, мусить полягати у аналізі писань напучувального змісту, надань та заповітів. У *Заблудівському УЄ* знаходиться *Повчання на пам'ять святого рівноапостольного царя Костянтина та матері його Єлени*. Порівняння з аналогічними текстами продемонструвало, що варіант в *ЗУЄ* відрізняється від звичайного змісту *Повчання*, де оповідається, зокрема, про пошуки і знайдення Ісусового хреста імператрицею Єленою. Укладач *ЗУЄ* присвячує це невелике повчання своєрідній молитві за володарів. Апелуючи до постаті імператора Костянтина, укладач зичить уявному володареві здоров'я, аби міг «*видити сыны сыновъ swoichъ*», перемог над ворогами, мирного царства і слухняних бояр, майбутнього Царства Небесного: *Учительное Евангелие*. – Заблудов, 1569. – Арк. 369-370.

права, тому не можна повставати проти правителів, слід коритися і підносити молитви навіть за господарів-невірних<sup>45</sup>.

Повертаючися до способів критичного читання Святого Письма, слід зазначити, що Будний ретельно вивчив різні його переклади. Саме через неправильне тлумачення відбулося, за його спостереженнями, впровадження хибних догм. Завдяки низці порівнянь різних перекладів Біблій (грецьких, латинських, гебрійських), Будний знайшов численні приклади різночитань в них<sup>46</sup>. Він звертає увагу на випадок курйозного виправлення Біблії – філологічні експерименти архімандрита Супрасльського монастиря Сергія Кімбаря, який доводив, що усі незнайомі терміни у Євангелії чи то гебрійського, сирійського, а чи грецького походження слід виправляти слов'янськими словами, близькими за звучанням. Ці незрозумілі вирази він зараховував до помилок копіїстів, а зроблені ним виправлення мусили наблизити зіпсовані тексти до старожитніх оригіналів<sup>47</sup>. Попри критичне ставлення до риторики і граматики, властиве авторам-протестантам, які відмовлялися від схоластичної розбудови доказів і діалектики<sup>48</sup>, для Будного властивим є риторичний спосіб відчитування Святого Письма, у якому він вбачав приклади силогізмів.

До руських джерел доби Реформації зараховується також апокрифічний лист половчанина Івана Смери Володиміру Великому, відомий з трактату Андрія Венгерського «Про історію слов'янської Реформації» (*Andreae Vengerscii libri quattuor Slavoniae Reformatae, continens Historiam Ecclesiasticam Ecclesiarum Slavonicarum, Amsterdami 1678*). Непевний характер джерела, у якому оповідається про громаду в Александрії, що її вчення напозір близьке до реформаційних вчень XVI ст., спричинив активні пошуки його ймовірного автора. Якщо Іван Малишевський припускав, що автором листа міг бути вітебський диякон Козьма Колодинський, то Александр Клібанов і Міхаїл Дмитрієв говорять про приналежність автора до кола Феодосія Косого. Клібанов зауважує при цьому, що головна мета листа – протест проти рабства, у якому перебуває народ<sup>49</sup>. Ян Каменецький вказує на суголосність звинувачень східному християнству в апокрифі зі звинуваченнями в «Катехізисі» Будного. Проти його авторства, однак, свідчить візія світу і методика персвазії, зрештою, важко повірити, аби аріанин вдався до апокрифічного жанру, позаяк сам неодноразово висловлювався про нього критично<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> Budny S. O urządzie miecza używajacym. – K. 87, 11, 118.

<sup>46</sup> Саверчанка І.В. *Сымон Будны – гуманіст і реформатор*. – Мн., 1993. – С. 86-87.

<sup>47</sup> Там же. – С. 89-90.

<sup>48</sup> Там же. – С.61.

<sup>49</sup> Клібанов А.И. Реформационное движение в России. – С. 273.

<sup>50</sup> Kamieniecki J. Szymon Budny – zapomniana postać polskiej reformacji. – S. 74-77.

Серед незначної кількості руських протестантських трактатів, що дійшли до нас, відомий рукописний проповідницький збірник кінця XVI ст., досліджуваний також М. Дмитрієвим<sup>51</sup>. Здається, що автор кодексу є аріанином, хоча свої проповіді, як і Миколай Рей, побудував за календарним принципом традиційних церков. Звертає на себе увагу й той факт, що священників він наполегливо називає «вистриженими помазанцями», очевидно, говорячи про католиків. У проповідях анонім звертається також до теми святих. Зокрема, Йоана Хрестителя він не вважає за святого, бо той був лише посланцем, серед багатьох інших, хто мусив засвідчити Сина Божого. З цього випливає, що не слід вірити священникам: вони не були послані ані від Бога, ані від його справжньої Церкви. Нині чимало «вистрижених помазанців», котрі не знають свідчення єдиної живої і спасенної світлості, а більше того – хочуть її, цю світлість, приховати. За ними не стоїть нічого правдивого, окрім поганства, пихи й жадібності<sup>52</sup>. Звертаючись до простаків, котрі не вміють читати Святе Письмо, автор вказує, що священники – посланці від антихриста. Бог допускає їхнє існування як своєрідне випробування. Ці грішники живляться людськими вигадками та старожитніми казками. Слово ж Боже слід передавати достеменно. Свідки, котрі лише переповідають те, що вони не бачили й не чули, гідні осуду<sup>53</sup>. Щодо святкування Пасхи, то для юдеїв через Мойсея було вказано, коли, як і у якій спосіб вони мусили святкувати Великдень. Юдейське значення цього свята дароване християнам у Ісусі, тому його можна відзначати кілька разів упродовж року. Натомість немає жодних вказівок у Святому Письмі щодо святкування «пасхи Антихриста». Щодо цитування «ними» повідомлення про вислання Ісусом двох учнів, які мусили б приготувати Пасху, то, слідуючи такій традиції, варто було б упровадити у християнстві також обрізання. Юдейські традиції (обрізання і пасха) існували доти, доки Ісус не прийшов і символічно не виконав їх: обрізання перейшло у хрещення, а пасха замінилася християнською вечерею зі споживанням вина і хліба. Якщо ж християни хочуть разом з юдеями споживати пасху, то мусять й вірити, що месія (Христос) ще не народився, не помер і не воскрес, виконавши всі пророцтва, й очікувати з юдеями іншого месію<sup>54</sup>. Христос поєднав у собі Бога і людину, але ми не потребуємо посередників, аби звертатися до нього. Апелюючи до сюжету про благословіння розбійника на вічне життя, анонім підсумовує, що всі вірники, які каються, можуть бути прийняті до Царства Божого. Якщо для розбійника була відкрита брама небесна без сповіді,

<sup>51</sup> Дмитриев М.В. К истории реформационной проповеди в восточнославянских землях во второй половине XVI века // Советское славяноведение. – 1989, – № 2. – С. 15-26.

<sup>52</sup> Російська національна бібліотека. Відділ рукописів. – Колекція Юліяна Яворського, од.зб. 22, арк. 161зв-163зв.

<sup>53</sup> Там само. – Арк. 164-165.

<sup>54</sup> Там само. – Арк. 130-131зв.

посту, літургій і панахид, то й ми мусимо сподіватися лише на покаєння і віру. Обіцяючи розбійникові рай, Господь не обіцяв йому легших мук на хресті. Це означає, що тілом не можна заслужити Божої милості. Що ж до чистилища, то його не існує, оскільки розбійника Ісус одразу відправив до раю; пекло ж призначене для диявола і його слуг. Про рай відомо лише одне – це місце приготоване обранцям Божим від часу створення світу<sup>55</sup>.

М. Дмитрієв запропонував розглядати постання цього збірника у зв'язку з вченням Феодосія Косого. Порівнявши зміст його з «Постиллою» Міколая Рея, а також «Катехізісом» Симона Будного, дослідник дійшов висновку, що збірник ближчий за своїми формулюваннями до несвізького катехізісу, зокрема, щодо опіки і поваги до влади. Відтак неспівпадіння між «ученням» російського єретика і змістом збірника були потрактовані як живість й мінливість «реформаційного протесту» проти східнослов'янського православ'я. Історик підсумовує, що рух феодосіан був явищем східнослов'янського масштабу і ваги<sup>56</sup>.

\* \* \*

Виконання кальвіністських принципів родинної опіки і служіння, які ми спостерігали на прикладі писань Будного, добре видно на прикладі діаріушу новогрудського писаря Федора Євлашевського. Наразі нам є доступним лише одне нарративне джерело<sup>57</sup>, яке дозволяє прослідкувати візію світу й життєвий шлях пересічного руського протестанта. Якщо життя і протестантську мораль магнатів можна реконструювати завдяки вивченню актового матеріалу й листування, то хроніка-діаріуш Євлашевського висвітлює ментальність новогрудського писаря. Народився Федір 7 лютого 1546 р., коли йому виповнилося п'ять років – почав навчатися руського письма, згодом – польського і гебрійського. Кальвіністом він став близько 1565 р., коли переїхав до Вільна. Цей час, коли протестантський рух під опікою визначних литовських родів поширювався, не зазнаючи протидії з боку Контрреформації, Євлашевський пізніше оцінював як золотий вік. Міжконфесійну толеранцію втілювало родинне життя новогрудського писаря: його батьки були православні, як і дружина. Коли овдовів батько, то

---

<sup>55</sup> Там само. – Арк. 84-85зв.

<sup>56</sup> Дмитрієв М.В. К истории реформационной проповеди в восточнославянских землях. – С. 25.

<sup>57</sup> Показовими також є тестаменти, в яких віддзеркалилися конфесійні уподобання авторів. Зокрема у заповіті Остафія Воловича, фундатора несвізького «Катехізісу», віддзеркалилися основи вчення Якубу з Калинівки про необхідність звільнення селян. (Див.: Wasilewski T. *Testament Ostafiego Wołłowicza // Odrodzenie i reformacja w Polsce*. – Warszawa, 1962. – Т. VII – S. 165-173).

Федір сам сприяв тому, щоб батько посів пинську єпископську катедру, для чого не пошкодував чималих коштів і доклав значних зусиль<sup>58</sup>.

Нарація автора, що складається з оповідей про події політичного та родинного життя, сповнена фобій і пересудів. Сторонні хотіли поруйнувати навітами і чарами, вказує писар, спокій та радощі його родинного життя. Показовою є, на прикладі писань новгородського писаря, зміна семіотики слова «наука». Якщо у клерикальному рутенському вжитку наука позначала лише православне вчення, то для Євлашевського – цілком світське, хоч і закрите для нехристиянського світу, знання. Так він відгукується на чутку, що турки вчать латину в Парижі: «...а бодай не перенесли се до них науки, яко се перенашали первей отъ народовъ тыхъ до другихъ, што теперь, яко слышемы о великихъ наукъ розмноженю въ панствахъ турецкихъ, хотъ тежь и веля християнъ, туркамъ прилекглыхъ, въ языку се ихъ турецкомъ закожали; а што ведеть, ку чому то за часомъ своимъ нанъ Богъ привести будетъ рачиль?»<sup>59</sup> Попри раціоналістичну налаштованість, яка б мусила бути властивою для кальвініста, Федір залишається у полоні пересудів. Під час однієї ночівлі, коли він повертався додому, йому почала ввижатися вогняна людина, «лятавець». Мара зникла лише після того, як Федір відкрив вікно. У ту ніч з воза зникла рушниця Євлашевського, яку пізніше знайшли високо підвішеною у stodолі. Його слова підтвердила шляхтянка Жолнерова, яка бачила «лятавця», що відвідував одну з сусідніх пань. Згодом Федір занедужав, а лікарі назвали його хворобу «інкубусом»<sup>60</sup>. «Лятавець» також часто з'являвся після самогубства приятеля Федора, Василя Рогачевського. Федір ретельно фіксує випадки віщувань, зокрема, оповідає про пана Мостовничого, якому астролог у Кракові пророкував смерть від блискавки у 60-річному віці. Пізніше, зазначає автор, це справдилося. У 1587 рр. Федорові наснилася Мантуя з її замками, містами, мурованими мостами. Це – вказує автор хроніки – віщувало відізд Федорового сина Явхима у 1575 рр. до італійського міста. Коли Альбрехт Кавечинський віддав на одному весіллі трьох дочок заміж, люди подейкували, що такий шлюб триватиме недовго. Солідаризуючися з поголосом (зяті померли упродовж 13-ти років), Федір зазначає, що слід зважати на слова людей, додаючи примовку «Vox populi – vox Dei»<sup>61</sup>.

### «Вчення Феодосія Косого»

Наскільки співпадає з окресленими вище наративами «вчення» Феодосія Косого? Слід одразу зазначити, що його твори не зберіглися й навряд чи будуть колись знайдені. Так само малоймовірними видаються спроби реконструювати біографію єретика, оскільки повідомлення про нього носять радше непевний характер. Зазвичай до реконструкції положень учення

<sup>58</sup> Антонович В.Б. Дневник новгородского подсудка Федора Евлашевского (1564–1604 года) // Киевская старина. – 1886. – Т. XIV, кн. 1. – С. 135.

<sup>59</sup> Там же. – С. 134.

<sup>60</sup> Там же. – С. 130-131.

<sup>61</sup> Там же. – С. 149-150.



залучаються два джерела, у яких знаходимо полеміку з Косим та його прибічниками, «Истины показаніе» та «Послание многословное». Ненсі Яношак, докладно проаналізувавши обидва тексти, прийшла до висновку, що перша пам'ятка, атрибуція котрої мусить бути залишена за Зиновієм, ченцем Отенського монастиря, датується за характером паперу 1569 р.<sup>62</sup> Натомість інший текст, значно коротший і менш систематизований, укладений як лист до православних вірних Литви, найімовірніше постав у 1567 р.<sup>63</sup> Порівняно з листом, який складається лише з витягів із патристичних текстів, загально відкоментованих, «Истины показаніе» містить продуману й логічно розбудовану критику вчення Косого. До того ж, сама характеристика вчення у обох творах різниться. В «Истины показаніе» Косой змальований як теологічний радикал, що підважує вчення про Трійцю та божественну природу Христа. У «Посланіи многословном» еретика змальовано більш консервативним: він вірить у Ісуса, хоча й неправильно, його проповіді заперечують соціальний й політичний устрій, зокрема, ведення воєн, сплату податків, пропонують перевести власність у спільне володіння. Незважаючи на інтелектуальний зв'язок й антипатію до них дисидентів, ці автори різняться у своєму ставленні до дисидентів й деяких практик тогочасної церкви, зокрема, церковного землеволодіння. Попри те, що обидва автори повторюються стосовно того, що еретиків треба карати, Зиновій, принаймні, припускає можливість покути й повернення до церкви Феодосія Косого з послідовниками. Позаяк автори обох полемічних творів тримаються думки, що церква має володіти селами, однак лише Зиновій завзято захищає церковне землеволодіння, відкрито атакуючи опонентів цієї практики. Більше того, Зиновій стверджує, що раніше він не знав про вчення Косого, і воно може бути літературною вигадкою, яка уможливило системний огляд доктрини християнства. Автор «Послання», з іншого боку, займає, здається, більш смиренну і менш упевнену позицію. Він менше дискутує про теологію, а також сучасну ситуацію, не вживає імен своїх сучасників, окрім імен еретиків. Ще один текст, який також атрибуують традиційно Зиновію Отенському, проповідь на єпископа Микиту, яку навряд чи можна приписати цьому авторові, а мінімальні текстологічні паралелі між двома текстами не дають підстав остаточно закріпити проповідь за Зиновієм. Автор проповіді вже на початку зауважує, що ніколи не писав про еретиків. Зиновій, хоч він і міг використовувати серед інших своїх джерел текст «Послання», проте не був автором проповіді напевне<sup>64</sup>.

Якщо звертатися до тексту Зиновія Отенського «Истины показаніе», то елементи «вчення Косого» викладені в зачині твору перед розлогими спростуваннями автора. Основні його положення зводяться до наступного: 1)

<sup>62</sup> Yanoshak N. *The Author of Poslanie Mnogoslovnoe: A Fontology Inquiry // Slavic Review*. – 1991, – Vol. 50, № 3-4. – P. 627.

<sup>63</sup> Ibidem. – P. 629.

<sup>64</sup> Ibidem. – P. 633.

Нині з'явилося нове беззаконне вчення, поводитир котрого вкрав у свого господина коня і мед, згодом втік на Біле Озеро, де постригся в ченці. Згодом він утік в Литву, де почав виголошувати нове вчення і взяв шлюб з юдейкою<sup>65</sup>. Там він і його послідовники змінили імена й почали проповідувати, убрані в чернечі ряси. Вони споживали м'ясо у пости і свята. Косой перейшов у «жидівство», переступив усі можливі закони і вчення. 2) Він учив не називати нікого на землі отцем, а тільки на Небі, знищити ікони й хрести, бо все це ідоли; не кликати святих на допомогу, не відвідувати церкви, не молитися. Не слід читати церковні книжки з писаннями отців, а також життя святих. Не варто ходити до священників, творити молитви, каятися і причащатися<sup>66</sup>. 3) Косой, вказує Зиновій, спираючися на Василя Великого, наголошував на тому, що не треба йти за людськими вигадками. 4) Наразі наближається кінець Світу, схід занепало ісламом, захід – Мартином, а Литву – Косим. Всі вони – предтечі Антихриста<sup>67</sup>. 5) Косой вважає, що книга Йосифа є неправдивою, позаяк була написана після 7-го собору, насправді ж вона викриває його «олживе» вчення<sup>68</sup>.

1) Зачин анонімного «Сказнія многословному посланію» значною мірою повторює оповідь про початок ересі і втечу до Литви подібно до вищерозглянутого «Истини показанія». До змісту долучається також 2) тема розкошувань духовних, які «живуть не за Євангелієм». 3) Прибічники нового вчення називають кумирами хрест і ікони, а тих, хто їх вшановує, вважають обманутими людськими вигадками. 4) Їсти й пити можна без кінця, не тримаючись постів. Не слід творити молитви й полонятися Богові. 5) Всі Церкви у світі мусять об'єднатися. 6) Книги святих отців і церковні правила слід уважати «олживими», як і життя святих. Натомість, слід читати Старий Заповіт, Євангеліє і Апостол, а також Василя Великого «Постничество» і Йоана Золотоуста «Маргарит». Не треба постити, оскільки Христові учні не постили, а також хреститись, ставити свічі. Жертви треба було приносити лише за часів Старого Завіту. 7) Чернецтво також не є необхідним, можна одружуватися. 8) Не слід коритися світським властям, а також воювати. Не слід також подавати жебракам<sup>69</sup>. 9) Не слід звертатися до мертвих (святих), оскільки вони лише за життя могли допомагати. Христову матір теж не слід шанувати, оскільки освяченою вона була, коли носила в собі Христа. 10) Хрест, що перед ним прихиляються, є звичайним деревом. Як юдеї і мучителі переслідували давніх апостолів, так і ми наразі є гнаними<sup>70</sup>.

Порівняння даних у двох вищенаведених текстах свідчить, що суть вчення Косого фактично залишається за межами тексту «Истини показанія»

<sup>65</sup> Истини показане къ вѣпросившимъ о новомъ ученїи. Сочиненіе инока Зиновїя. – Казань, 1863. – С. 26.

<sup>66</sup> Там же. – С. 41.

<sup>67</sup> Там же. – С. 48.

<sup>68</sup> Там же. – С. 930.

<sup>69</sup> Там же. – С. 145.

<sup>70</sup> Там же. – С. 279.

та «Сказнія многословному посланію». Автор звертається лише до того, що суперечить вченню Православної Церкви. Судити ж з полемічного тексту про те, чим насправді було це вчення, настільки важко, наскільки й реконструювати католицьку доктрину з профетичних писань якого-небудь руського полеміста Берестейської доби, скажімо, Йоана Вишенського. Якщо перший з розглянутих текстів оповідає більше про те, що робив і казав Феодосій Косой, то другий радше зосереджується на вигадках, на думку еретика, православ'я.

\* \* \*

Тепер ми звернемося до того, чи існують повідомлення про ересь Косого в руських джерелах. Перелік рукописних антипротестантських й антиаріанських руських трактатів і проповідей невеликий, що не виключає подальші фіксації антиреформаційних реплік в писаннях християн східного обряду.

Анонімний автор полемічної збірки кінця XVI ст., зміст котрої має антипротестантський характер, зупиняється на основних положеннях догматики, що піддавалися критиці. Серед них – скасування необхідності молитви за покійних, які в догматиці традиційних Церков уважаються такими, що мусять допомогти звільнитися душам від гріхів. Задля підтвердження цієї традиції автор наводить низку цитувань як зі Святого Письма, так й з отців Церкви, зокрема, він звертається до Книг Маккавейських, автентичність котрих ставилася під сумнів протестантами. Зауважується, що ці Книги були прийняті від самого початку Церкви, але й крім них існують інші свідчення, серед яких – Листи Апостольські, писання Дионісія Ареопагіта, учня апостола Павла. Цим правилам від самого початку слідували Атанасій Великий, Григорій Богослов, Василь Кесарійський, Єпифаній Кипрський, Кирило Єрусалимський та інші<sup>71</sup>. Зауважується також, що крім відпущення гріхів, молитва здатна воскрешати померлих, повертаючи душу, що відійшла від тіла. На підтвердження цього наводиться низка сюжетів зі Святого Письма<sup>72</sup>. Підсумок: померлі моляться за живих, а живі за померлих, аби Господь не пам'ятав їхніх і наших гріхів і допустив їх до святих<sup>73</sup>. Відтак, душі небіжчиків, котрих протестанти вважають померлими, волають до Бога<sup>74</sup>. Щодо конкретної дискусії, то автор полемізує з Мартином Чеховичем, зокрема, з приводу перекладу підставових біблійних термінів. Початкову біблійну фразу «З початку було слово...» Чехович пере-

---

<sup>71</sup> Російська національна бібліотека. Відділ рукописів. – Колекція Юліана Яворського, ф. 893, од. зб. 10, арк. 77зв.-80.

<sup>72</sup> Там само. – Арк. 80зв. – 82зв.

<sup>73</sup> Там само. – Арк. 83-83зв.

<sup>74</sup> Там само. – Арк. 53.

кладає: «С початку була мова ..., мова ж була про Сина»<sup>75</sup>. Анонім також висловлюється проти применшення «новохрещенцями» (протестантами й аріанами) божественної сутності Ісуса<sup>76</sup>.

Збірник напучень початку XVII ст.<sup>77</sup> містить і проповідь з 3-х частин на початок Великого Посту, у якій автор виступає проти відмови протестантів і аріан від посту та ікон. На доказ необхідності вшанування ікон наводяться приклади зі Святого Письма, а саме – встановлення Мойсеєм над ківотом херувимів після виходу із Єгипетського полону, зображення образу освячення Господнього на золотій дошці, а зрештою й самому кивотові поклонялися. Також згадується, із посиланням на Зонару, образ Христа, котрий відбився на обрусі і був відісланий до царя Авгаря. Докладне пояснення символіки ікони, вказує анонім, можна знайти у писаннях Дионісія Ареопагіта, «учня апостола Павла». Згадується також церковний собор, скликаний імператором Константином для дискусій про необхідність ікон. На диспуті мусив бути Арій, але вранці, перед засіданням, він помер, а його учні повтікали. Докладно розглядається історія іконоборства, аж до новочасних «еретиків» (Ян Гус, Мартин Лютер, Жан Кальвін). Роблячи огляд «образоборців» по країнах, автор зупиняється також на річпосполитських протестантах і аріанах. У Литві, пише автор, з'явився Симон Будний, а у Любліні Мартин Чехович, вчення котрих подібні.

У решті руських текстів, що містять, принаймні, якісь репліки антиреформаційного характеру, відсутні будь-які згадки про «вчення» Косого та його прибічників. Автори їх найчастіше звертаються до традиційно поширених на теренах Речі Посполитої протестантських конфесій, але зовсім не згадують про якихось вихідців з Московщини.

\* \* \*

На поставлене на початку запитання про узгодження «вчення Косого» зі згадуваними вище писаннями Симона Будного, або ж проповідями можна дати декілька відповідей. Припущення про зв'язок між ученням юдаїзантив, Косого і литовсько-польських антитринітаріїв є хибним. Уявлення про єдність між ерессю і Реформацією в Центрально-Східній Європі кореняться в слов'янофільських переконаннях авторів про спільність і оригінальність історії слов'ян. Навряд чи теологію автора неспівзв'язкого Катехізису доречно порівнювати з вченням Косого. Ян Каменецький зауважує, що Будний негативно відгукується про юдеїв, закидаючи їм неможливість побачити Божу правду в Новому Завіті. Будний ніколи не виголошував тез, типових для юдейської віри,

---

<sup>75</sup> Там само. – Арк. 136зв.-137.

<sup>76</sup> Там само. – Арк.140-140зв.

<sup>77</sup> Бібліотека Вищої духовної семінарії у Любліні. – Рукоп. 542, арк. 10-23.

закидаючи їм похибки у вченні про посмертну долю душі<sup>78</sup>. На відміну від розгорнутих трактатів Будного, у підґрунті яких, наполеглива порівняльна робота інтелектуала доби Реформації, у випадку Косого, з одного боку, бракує його безпосередніх текстів, а з іншого – згадки про єретика відомі з «других рук» заангажованих інформаторів. Відтак, порівняння втрачає сенс за відсутності безпосереднього матеріалу. Якщо порівнювати джерела критики Будного і Косого, то добре видно, що перший звертається до широкого кола текстів традиційних Церков, але, зрештою, задля спростування їхніх доктрин. Єретик, якщо вірити непрямым повідомленням, вважає авторитетними, окрім Святого Письма, «Маргарит» і «Постничество». Принаймні, це ми можемо прочитати, разом із зауваженням про «развращение Литвы», в тексті «Истины показание». В «Сказаніі» ми прочитуємо також про відмову від підкорення владі, далеку від моделі патронально-клієнтарної опіки Будного, а наступне повідомлення, що має пацифістське значення, може узгоджуватися з програмним положенням аріанства, проте лише соцініанської доби, пізнішої від часу поширення ересі Косого. Спільність між вченнями Феодосія Косого та протестантів/аріан прослідковується хіба що у відмові від обітниць чернецтва, постів, шанування ікон, хреста, молитов за померлих. Навряд чи можливо дослідити, у чому полягала доктрина «вчення Косого», якщо таке взагалі існувало. Можливо, що цей єретик якоюсь мірою був обізнаний із вченням литовських протестантів і аріан. Можна також припускати, що автори обох російських текстів зверталися до постаті цілком реального єретика, наповнюючи його елементами протестантських вчень з Литви, якими вони їх уявляли. Можна говорити також про незалежний характер «вчення» як самобутнього, але цілком локального явища, котре якщо й мало якоесь поширення, то у невеликому просторі і часі. Доводити ж причетність Косого до розвою Реформації у Литві і Короні безпідставно.

У 1642 р. у Москві був виданий «Сборник», у якому міститься «Слово обличительное на ересь ѡвыхъ развратниковъ православныа хрстіанскїа в-ры, Лютора глаголю и Кальвина, и на Феодосїа чернца рекомаго Косого и єретика. Списа же са сіе слово инокомъ Зиновьемъ Боголюбезн-йшимъ Отни пдстыни»<sup>79</sup>. Цей текст – добрий приклад російської апокрифічної культури XVII ст., яка заповнювала власні лакуни за допомогою вигаданих текстів потенційно історичних авторів. Якщо порівнювати текст, що безпосередньо належить Зиновію Отенському, та пізніший апокриф, то вже з самої назви випливає те, що початковий автор не створював пізнішу компіляцію. Спираючись

---

<sup>78</sup> Kamieniecki J. Szymon Budny – zapomniana postać polskiej reformacji. – S. 151-152.

<sup>79</sup> Сборник. – М., 1642. Пагінація кожного Слова у збірнику починається на ново. Наскрізьної нумерації аркушів або ж сторінок бракує.



на текст «Истины показаніе», компілятор бере за основу текст Зиновія Отенського, змінює його відповідно до полеміки з протестантами. Не виключено, що компілятор міг послуговуватися також «Сказанієм многословному посланію»<sup>80</sup>. Зрештою, ця пам'ятка могла служити для дослідників хибним дороговказом щодо спільності «вчення Косого» і доктрин протестантів доби Реформації.

---

<sup>80</sup> Зокрема, порівняй фрагмент про те, що Косий/протестанти закликають читати лише Старий Заповіт: Сказаніє многословному посланію. – арк. 2; Сборник. – Арк. 4v.