

«Православна Реформація» у Київській митрополії: за і проти

Вікторія ЛЮБАЩЕНКО

© В. Любашенко, 2016

«Богословские размышления» №17, 2016 / Спецвыпуск «Реформация: восточноевропейские измерения», с. 20-35

Анотація

В статті розкривається значення понять протестантська Реформація і католицька Реформа в контексті екуменічного погляду на церковну історію і розглядаються три моделі реформи у Київській Церкві, здійснювані православними братствами, Берестейською унією і митрополитом Петром Могилою.

Ключові слова: протестантська Реформація, католицька Реформа, Київська митрополія, православні братства, Берестейська унія, Петро Могила

Abstract

The article reveals the significance of the concepts of the Protestant Reformation and the Catholic Reform in the context of Ecumenical view on the church history and considers three Models of Reform in the Kyivan Church, conducted by the Orthodox Brotherhoods, the Union of Brest and Metropolitan Petro Mohyla.

Keywords: Protestant Reformation, Catholic Reform, Kyivan Metropolitan, Orthodox Brotherhoods, Union of Brest, Petro Mohyla

Заявлена тема передбачає попереднє уточнення деяких наукових категорій.

Реформація

Давня і сучасна історіографія розуміють її переважно у *широкому аспекті*. Класичний приклад – Енциклопедичний словник Ф. Брокгауза та І. Ефрона, де Реформація є однією з найбільших подій всесвітньої історії, якою позначається період Нового часу, що охоплює XVI ст. і першу половину XVII ст. («реформаційний період», 1517–1648). «Часто цю подію називають релігійною (церковною) Реформацією, хоча насправді вона мала значно ширше значення, будучи важливим моментом як в релігійній, так і в політичній, культурній і соціальній історії Західної Європи»^[1].

Варіантів широкого визначення чимало, вони пропонують різні періоди Реформації, її суспільні і духовні рушії, історико-культурні передумови, націо-

^[1] Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. Ф. Ефронъ. С.-Петербургъ, 1894. – Т. 26. – С. 634. Це визначення Н. Кареева відтворене у тритомному Енциклопедичному словнику. Християнство (ред. С. Аверінцев. Москва, 1993) і в багатьох світських, почасти і церковних, виданнях.

нальні особливості (із визнанням англійської, німецької чи польської Реформації). У Французькій універсальній енциклопедії (Париж, 2009) в статтю про Реформацію увійшла станова реформа 1669 р. короля Людовіка XIV щодо прав і обов'язків дворянства у Бретані; Великому енциклопедичному словнику Г. Мейєра (Ляйпціг-Відень, 1909, т. 2) – політична реформа саксонського кайзера Фрідріха III (1523). У Новій енциклопедії Британіка (Чикаго, 1985, т. 9) – це суспільно-політичні і церковні реформи англійського короля-католика Генріха VIII. Краківський канонік Шимон Старовольський свій трактат «Реформація польських звичаїв» (1650) присвятив проекту виховання шляхтича – гідного громадянина Речі Посполитої.

У вузькому розумінні Реформація – винятково релігійний феномен. На нього, звісно, впливають суспільно-культурні чинники, але вони радше є контекстом. Водночас релігійна Реформація багатшарова, обіймає різні церкви і течії, перед- і постреформаційні рухи. І часто її вузьке розуміння пов'язують і просто ототожнюють з протестантизмом. У Теологічному енциклопедичному словнику (ред. В. Елвел. Гренд-Репідс, 2001) об'ємна стаття, що оповідає про вальденсів, лолардів, гуситів, Джона Вікліфа, Еразма Роттердамського, зловживання папства, занепалий католицизм і весь широкий історичний фон, на якому відбувались радикальні релігійні зміни XV–XVII ст., подана під заголовком – «протестантська Реформація». Така слухна конкретизація робить назву статті, з огляду на усе перелічене, надто звуженою.

Однак є щось таке, що об'єднує широке і вузьке розуміння Реформації. Це – корінь слова. У багатьох тлумачних словниках подано різні приклади застосування слів реформа і реформація як синонімів ще за античності і середньовіччя (в юриспруденції, політиці, релігії, етиці). Звернімось до головного – релігії. У Католицькій енциклопедії (ред. В. Задворний. Москва, 2011, т. 4) читаємо про реформацію як зміну, оновлення чи реформу у текстах Вульгати, творах Тертуліана, свв. Амвросія та Августина, каноністів і католицьких мистиків. Ранньомодерного часу слово Реформація уже пов'язується більше з Церквою.

Канцеляристи XV ст. послуговуються ним у концепції соборного управління, архієпископ Кентерберійський Томас Кранмер – в ідеї повернення Церкви до рішень перших вселенських соборів, німецький гуманіст Себастьян Франк – у мріях про моральне відродження Церкви, що відійшла від апостольського духу і вже не служить ближньому. Голландський богослов Корнелій Янсеній у творі «Реформація внутрішньої людини» осмислює це поняття як відновлення у Церкві духовної спадщини августианства. Водночас він відкинув Лютераovu інтерпретацію св. Августина.

В історіографії загально визнано, що Мартін Лютер вважав себе реформатором передусім в обґрунтуванні вчення про виправдання однією вірою як справжнє народження нової людини у Христі через благодать, даровану їй Господом. Та у самого Лютера поняття реформації було ключовим в його закликах до церковної реформи. У полемічному творі «Про собори і церкви»

(1535) він наголошував на проведенні церковного собору, який вирішить питання реформи, і зазначав: єпископи і священники хочуть змінити Церкву, не змінюючи її, тож «маємо... молити Господа про реформацію... Хіба не бачимо ми, що Церкві вкрай необхідний собор або реформація?.. ми, Церква, що погибає, всупереч владикам, без папи та його волі самі проведемо собор і зробимо реформацію, з якою вельможні пани... повинні будуть змиритися»^[2]. Рим, визнаючи проблеми у Церкві (читаймо преамбулу Декретів Тридентського собору), натомість уникаючи публічної розмови про інституційну реформу, підштовхнув протестантів до перегляду найголовнішого у західному християнстві – еклезіології і сотеріології.

З огляду на зазначене, сутність релігійної Реформації складає церковна реформа. Вона мала різні моделі, що їх висували реформатори ще до XVI ст. Саме реформи, а не нової релігії прагнули Лютер, Меланхтон, Кальвін. Однак непоступливість Риму і радикалізм церковно-опозиційних рухів, як це вже було неодноразово, вивели протестантів за межі Церкви: для одних стара Церква мала відновити свій апостольський дух, для інших – вмерти і народитися у новому образі, для третіх – будь-яка земна Церква як частина влади є оманною.

Водночас більшість протестантів позбавили Церкву головного – її спасительної місії, і цим фактично розірвали не просто з Римом, а й попередніми реформаторами. Адже П'єтро Вальдос, Джон Вікліф чи Ян Гус не виступили проти Церкви, лишень прагнули її реформи: Вальдос – у наслідуванні істинного благочестя і бідності за прикладом Христа (маємо тут очевидні паралелі зі св. Франциском), Вікліф – у закладанні підвалин англійської (Гус – чеської) національної Церкви, яка відкине доктринальні нововведення Риму і повернеться до підвалин нерозділеного християнства, помісності і соборності Церкви (така еклезіологія ближча до православної, ніж протестантської). Оксфордська енциклопедія Реформації (ред. Х. Хіллербрандт. Нью-Йорк, 1995, т. 3) з'ясовує історичну «спадкоємність Реформації і попередніх церковних реформ» і зазначає: позаяк Католицька Церква за середньовіччя «перебувала у центрі суспільства», її реформи (в етичній, богословській, літургійній царинах, у системі управління) стали головним змістом Реформації. Але масштаб суспільних і духовних викликів у переддень Нового часу вивів останню за релігійні межі, зробивши чинником світських перетворень («Реформація надала безліч стимулів для всіх сфер життя»). Ці виклики не отримали належної богословської уваги, що спричинило вихід з Церкви частини реформаторів, які здійснили ревізію – більш чи менш радикальну – її вчення і практики. Й цілком лапідарне визначення подає Угорський католицький лексикон (Будапешт, 2006), що називає Реформацією ідею реформи Церкви, яка, не будучи здійсненою у XV ст., у XVI ст. призвела до церковного розколу і виникнення протестантизму.

^[2] *Martin Luther. Von den Konziliis und Kirchen (1539) // D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften. 50. Weimar, 1914. S. 488-653.*

Контрреформація

Зазирнемо в Інтернет і побачимо чимало наукових видань, у назві яких є «католицька Реформація», яка не протиставляється, а синонімується католицькій Реформі чи Контрреформації. Останнє, звичне своєю антиномією поняття належить лютеранському юристу Стефану Пюттеру, який застосував його до фактів примусової рекатолизації лютеран під час релігійних війн. Придворний історик Пруссії Леопольд фон Ранке увів термін у науку в сенсі відповіді Католицької Церкви на виклик протестантизму; її завбачив (читаємо його історію римських пап) у понтифікаті Павла IV і Пія V, діяльності Ігнатія Лойоли і рішеннях Тридентського собору – тобто у тому, що, насправді, становить реформу Церкви.

Католицькі автори не заперечують її очевидне бажання у XVI ст. і пізніше зупинити протестантський розкол. Але, за Й. Лортцем, «не було би Лютера, не було б і Тридентського собору!»^[3]. У Лортца Контрреформація майже цілком втрачає конфронтаційну конотацію на користь інших категорій: католицька Реформа, реставрація, відбудова Церкви, католицьке відродження. Ставши безперечним наслідком екуменічного осмислення історії^[4], ці категорії набули пріоритетного потрактування у католиків Х. Єдіна, Е. Пановські, Г. Бодуела та ін. Д. О'Маллей передвістям подій XVI ст. вважає реформу Папи Григорія VII, називаючи її Реформацією, тобто такою зміною церковного життя і свідомості, котра витіснила старе й підготувала нову «систему координат» чи парадигму^[5]. В Енциклопедії світових релігій Британіка (Чикаго, 2006) «Контрреформація, котру називають також католицькою Реформацією чи католицьким відродженням», є діяльністю Католицької Церкви, спрямованою як проти протестантської Реформації, так і на внутрішнє оновлення, «що почалось задовго до Мартіна Лютера».

Енциклопедія католицизму (ред. Ф. Флінн. Нью-Йорк, 2007), розкриваючи сутність Контрреформації, вказує на григоріянську і клонійську реформи, істинне благочестя св. Франциска, вчення католицьких мислителів Джона Вікліфа, Яна Гуса, Хуана де Вальдеса, Реджінальда Поула, Гаспара Контаріні, які підготували важливі перетворення у Церкві і розквіт католицької духовності: появу нових (театинці, ораторіянці, єзуїти) і відновлення старих (францисканці) орденів; реформування інституту папства і колегії кардиналів за Климента VII, Павла III і Павла V; Декрети і Канони Тридентського собору, активізацію католицької місії у Новому Світі та Азії (Франциск

^[3] Лортц Й. История Церкви рассмотренная в связи с историей идей. – Москва, 2000. – Т. 2. – С. 157.

^[4] Хоча порівняймо: “[...] католицький рух XVI і XVII ст. далеко не вичерпується спробами відтіснити або знищити протестантизм, а включає в себе елементи особливої католицької реформації [...]. Настав час термін “католицька реакція” замінити терміном “католицька реформація” або “католицька реформа” (Вульфгус А. Г. Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа. – Петербург, 1922. – С. 130).

^[5] John W. O'Malley. *Developments, Reforms and Two Great Reformations: Towards a Historical Assessment of Vatican II // Theological Studies*. Berkeley, 1983. Vol. 44. P. 373-406.

Ксав'єр), нові духовні практики (Ігнатій Лойола, Тереза Авільська, Франциск Сальський). У своєму церковно-реформаторському сенсі, читаємо в Новій католицькій енциклопедії (Детройт, 2013, т. 3), «Контрреформація ще не завершена».

Як бачимо, Контрреформація, або католицька Реформація чи Реформа, постає, нарешті, власним, а не віддзеркаленим поняттям. І як таке цілком кореспондується з протестантською Реформацією: і та, і та втілюють різні візії реформи. Католицька, на відміну від протестантської, не відмовилась від Церкви, не пішла шляхом руйнації традиції і богословського надбання, а навпаки – їх підтвердження і переосмислення у відповідності до накопичених богословської думки і нових практик, давши імпульс змінам у церковній, літургійній, чернечій, освітній царинах. Продовженням реформаторського духу, закладеного у Триденті, став Другий Ватиканський собор, який, вважають католицькі історики, також ще далеко не завершений. Ця переконаність у продовженні реформ робить католиків напрочуд суголосними з протестантами.

З огляду на сказане, постає кілька питань. Чи доцільно називати реформу Реформацією, чи не є це підміною понять? Ні, якщо розглядати Реформацію як зміну парадигми, а реформу – як її складову у сенсі оновлення чи покращення якихось аспектів, тобто як засіб, яким досягається зміна парадигми. Протестантська Реформація, що була наслідком низки попередніх реформ, безперечно є такою зміною: вона спричинила не лишу нову християнську релігію, а й епоху конфесіоналізації, котра зламала монорелігійні кордони, пришвидшила політичну та культурну відкритість і взаємодію європейських націй.

Католицька Реформація не просто реставрувала доктринальні та інституційні підвалини Церкви, ставши початком системних змін, а відкрила її для прийняття нової Європи і нових суспільно-культурних викликів. Другий Ватиканум є і висновком цього і, водночас, поштовхом до наступних змін.

А як бути із терміном Реформація у працях сучасних мусульманських богословів або у назві «Акту про ісламську Реформацію», прийнятого 2010 р. Міжнародною організацією ісламської конференції? Існує наукова школа буддологів у США, яка досліджує проблему індуїстської Реформації. Може тут ідеться про поняття-аналог? Однак мусульманські автори прагнуть довести, що ісламська Реформація сповнена власного змісту, це – радикальна реформа усього мусульманського світу, що має вписати його в сучасну мультикультурну цивілізацію.

Визнання розмаїтості релігійної Реформації ускладнює кодифікацію наукового інструментарію. Але через наповнення новим змістом, уточнення класифікації та історичну контекстуалізацію пройшло чимало наукових категорій, і це природний процес. Хоча наразі цілком змістовно-конкретними видаються поняття протестантська Реформація і католицька Реформа.

Православний Схід

Якою мірою можливе «прикладання» релігійної Реформації до православ'я? Є чимало прикладів сполуки «православна» або «свого роду» чи «своєрідна православна Реформація» у наукових текстах. Але про яку Церкву йдеться, з огляду на розмаїтість Вселенського Православ'я, і за якими параметрами можливе таке «прикладання»?

Відомо, що більшість східних церков упродовж тривалого часу до і після падіння Константинополя перебували в глибокій кризі, не маючи достатньо передумов і внутрішнього потенціалу для реформ. А чи могла піти православна реформа з Москви – осідку єдиного тоді незалежного патріарха? О. Янов, вилучаючи феномен Реформації із західноєвропейської матриці і розглядаючи його головню у політичному ключі, вважає: перша спроба Реформації була за Московії у конституційній і секуляризаційній реформах князя Івана III^[6]. Інші автори пропонують свої варіанти «російської Реформації»: у о. Георгія Флоровського – це реформи Петра Великого і Феофана Прокоповича (що були не поворотом, а «переворотом» і «протестантською псевдоморфозою церковності»^[7]), у О. Клібанова – єретичні рухи реформаційного типу XIV–XVII ст.^[8] (з ним фактично погоджується М. Дмитрієв^[9]). С. Жук вважає штундистський рух XIX ст. спробою радикальної Реформації^[10]. Деякі сучасні автори переконані, що «православна Реформація» в Росії виявилася насамперед в її культурному піднесенні XX ст.^[11] або взагалі тільки починається.

Водночас очевидно: більш сприятливі умови для церковної реформи були у тих православних регіонах, що здавна контактували із Західною Церквою, перебували на теренах східноєвропейських держав, мали чисельне католицьке, пізніше – і протестантське населення та були втягнуті у загальноєвропейський культурний процес.

Київська Церква у XVI ст. також переживала системну кризу, її перший досвід реформи на Віленському соборі (1509) за Київського митрополита Йосифа (Солтана), що мала піднести моральний авторитет пастирів й обмежити світський вплив на неї (через право подавання), виявився неефективним. Церква слабшала, її зв'язки з Константинополем формалізувалися, правні обмеження православних посилювались. А внаслідок розділення Київської митрополії взагалі постало питання існування помісної Церкви.

^[6] Див.: Янов А. Я. Россия: У истоков трагедии 1462–1584. Заметки о природе и происхождении русской государственности. Москва, 2001. Російська академічна наука піддає цю та інші праці О. Янова критиці.

^[7] Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – Москва, 2009. – С. 113–114, 122.

^[8] Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. – Москва, 1960.

^[9] Дмитриев М. В. Православие и реформация: реформационные движения в землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. – Москва, 1990.

^[10] Zhuk S. I. Russia's Lost Reformation. Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917. Washington, 2004.

^[11] Жукоцкий В. Д., Жукоцкая З. Р. Русская Реформация XX века: статьи по культурософии советизма. – Москва, 2008.

Ці обставини підштовхнули до реформи. І, як у Західній Європі, мамо справу з її різною візією, запропоновану братським рухом, Берестейським собором (1596) і митрополитом Петром Могилою.

Яка з моделей може претендувати на «православну Реформацію»? Більшість дослідників звертаються переважно до православних братств.

Православні братства

М.П. Драгоманов, прочитавши працю О. Левицького, назвав найцікавішим у ній^[12] «показ того, що братства спершу були не реакцією за православ'є, а початком свого роду реформації»^[13]. Щось подібне прочитується у П. Куліша, І. Франка, М. Грушевського, які, однак, оминали термін «православна Реформація». Сучасні дослідники також воліють писати радше про реформаційність братств, але наводять паралелі не лише між братським рухом і Реформацією, а й протестантизмом (навіть якщо останній прямо не називають)^[14].

Кілька прикладів. М. Дмитрієв «очевидні реформаційні тенденції в ідеології братського руху» вбачає у прагненні міщан поставити під свій контроль духовенство, їх конфронтацію з ієрархією; в ініціативах з очищення православного культу від язичницьких нашарувань і вимогах «наповнити релігійний обряд живим змістом або зовсім відмовитися від нього» (?); увазі до богословських питань^[15]. Я. Ісаєвич, наводячи факти критики братчиками церковної ієрархії, виборності братських священників, прагнення мирян до очищення православ'я від язичницької обрядовості, їхнього звернення до

^[12] Див.: *Левицкий О.* Предисловие // Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый временною комиссіею для разбора древнихъ актовъ, высочайше учрежденною при Киевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ генераль-губернаторь. — Киевъ, 1883. — Ч. 1. — Т. 6. — С. 1-182. Хоча сам історик цього не стверджував. Називаючи братства «церковно-перетворювальним рухом», «силою, здатною внутрішньо відродити західно-руську церкву, відновити її давній благоустрій», О. Левицький змалював їх діяльність як спробу реформи у напрямку виборності церковних посад, повернення до євангельських принципів життя Церкви. А щодо «реформаційності» чи «протестантизму» братського руху, то це, на його думку, інспірація унійного Київського митрополита Іпатія Потія, який вважав за ересь навіть право мирян на участь у церковних справах.

^[13] *Драгоманов М. П.* Листи до І. Франка і інших (1881–1886). — Львів, 1906. — С. 150.

^[14] Підміна цих понять зумовила категоричне несприйняття Ф. Дорофєєвим самої спроби пов'язати реформаційний і братський рухи, назвавши її «теорію протестантського характеру братств» (*Дорофеев Ф. А.* Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние. — Нижний Новгород, 2006. — С. 103-105).

^[15] *Дмитриев М. Д.* Православие и реформация. — С. 111-113. Пізніша праця М. Дмитрієва засвідчує помітну зміну в його поглядах. У розділі з промовистим заголовком «Братства та єпископат Київської митрополії в кінці XVI століття: дві програми реформ у Православній Церкві» дослідник уже розглядає братський рух у контексті церковної реформи, потреба якої гостро постала в Україні. Відтак, «різні форми контролю церковного життя з боку парафіян у XV–XVI ст. були специфічно православною традицією», «братчики не усвідомлювали себе і не були “реформаторами”, “православними протестантами”, тому що за ними стояла особлива, імпліцитно властива православної традиції концепція відносин мирян і духовенства» (*Дмитриев М. Д.* Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. — Москва, 2003. — С. 94, 95, 101-102).

Біблії в обґрунтуванні своїх поглядів^[16], писав: «Супротивники братств мали рацію, коли визначали аналогії між вченням радикально настроєних членів братств і доктриною протестантів»^[17].

З Реформацією у православ'ї, шлях якій в Україні торували раціоналістичні єресі і гусити, ототожнив церковні братства Ю. Пелешенко^[18]. В. Нічик: «...братства були специфічною формою реформаційного руху у православних країнах»^[19]. Йі окрім уже зазначеного, авторка виокремлює інші характеристики, що єднають європейську Реформацію та українські братства. А саме: «антицерковна, антиклерикальна спрямованість ідеології братств»; їхня близькість «за структурою і за суттю» (?) до «реформаційних» (?) громад (яких, водночас, за В. Нічик, православні міщани гостро критикували); факти співпраці православних із протестантами; «переклади Біблії, її певних фрагментів і творів раннях отців Церкви на національну мову»^[20]. Деякі зазначені аргументи є концептуально невизначеними і потребують більш коректних формулювань. При цьому представлені у цитованих працях братський рух і почасти навіть протестантизм розглядаються радше як суспільні чи культурно-просвітницькі чинники, без належної уваги до того, що складає їх церковну ідентичність і богословську сутність та без урахування відмінностей, часом принципових, в ученнях протестантів.

Перше застереження^[21] викликає опція щодо звернення братчиків до Біблії та її перекладів «національною мовою». (Не забуваймо, що не меншої ваги для біблійної освіченості православних мають також літургія і святоотцівські тексти). Для Західної Європи переклад Біблії був вагомим аргументом на користь Реформації, який, до речі, взяла до уваги Католицька Церква у Речі Посполитій (повна польськомовна Біблія Яна Леополіта та Якова Вуйка, постиллі, біблійні коментарі, богословські твори, зрештою – рішення Пьотрковського

^[16] *Исаевич Я. Д.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. – Київ, 1966. – С. 71–87.

^[17] *Исаевич Я. Д.* Братства та їхні школи // Українська культура XIII – першої половини XVII століть. – Київ, 2001. – Т. 2. – С. 553. І тут же: «Реформаційні тенденції братства виявляли і в догматичних питаннях, зокрема виступали за усунення деяких обрядів як “ідолопоклонських” (тих, що були дохристиянськими народними звичаями, що їх з часом прийняла і трансформувала церква)», хоча «самі члени братств протестували, коли їх називали “лютрами”, а союз з протестантами вважали тактичним маневром».

^[18] *Pelesenko J.* Реформаторские тенденции в украинской культуре конца XV – начала XVI века // *Obdobja. Ljubljana*, 2009. – № 27. – С. 627–637.

^[19] *Нічик В. М.* До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянській Академії // Від Вишньського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст.). – Київ, 1972. – С. 65. Див.: *Її ж.* Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах // *Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. – Київ, 1990. – С. 248–251.

^[20] *Нічик В. М.* Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах. – С. 248–251.

^[21] Оминаємо тут частину аргументів, які є очевидним перебільшенням. Наприклад, щодо відмови братчиками від обрядів. Або – про їх співпрацю з протестантами, що є, насправді, відголосом в історичній літературі численних фактів взаємин православної і протестантської світської еліти в її спільному протистоянні наступові Контрреформації. Водночас маємо чимало прикладів взаємин православних і католиків, католиків і протестантів.

сейму 1555 р. про богослужіння польською мовою). Але, якщо Західна Церква забороняла мирянам читати Святе Письмо, то Східна Церква, виходячи зі святоотцівських настанов, дозволяла це, хоча, з огляду на богословську неосвіченість «простих», наполягала на відповідному духовному керівництві. Кириличні переклади біблійних текстів і богослужбових творів зробили їх зрозумілим для всіх слов'ян.

Збережено чимало маргіналій у біблійних і церковних пам'ятках руської редакції княжої доби, залишених читачами-мирянами, а деякі тексти взагалі переписані мирянами. Щоправда, біблійних кодексів четійного типу серед них небагато, але якраз богослужбові (апракосні) Євангелія, Апостол чи Псалтир були головними у літургійній духовності православ'я.

Четійна Біблія отримала загальноєвропейське поширення в епоху Реформації та пробудження національних церков, що не могло не підштовхнути до цього православних у їх змаганнях за власну Церкву. У виданнях Франциска Скорини та Івана Федорова, здійснених церковнослов'янською мовою, фіксуються елементи народного наріччя, але те саме присутнє й у багатьох церковних рукописах, переписаних у Галицько-Волинській Русі XIII–XV ст. І братства, і члени Острозького гуртка, і православні переписувачі біблійних текстів XVI–XVII ст. перекладали їх не «національною», а церковнослов'янською – духовною мовою православ'я. Взірцем для братських богослужбових видань також були церковнослов'янські, зрадаговані на основі візантійських, твори, надіслані східними патріархами і підготовлені грецькими дидасками й ученими братчиками.

Своїми виданнями і перекладами братства здійснювали не «протестантську акцію»^[22], а відповідали на духовний запит, сформований культурно-церковним пробудженням Нового часу. Більше того, маємо очевидне прагнення братств піднести богословську культуру Київської Церкви як теоретичний фундамент її реформ. Братським учителям належить нечуваний до цього проект богословського та церковно-історичного самоосмислення православ'я, котре тоді ще не мало єдиного катехізису, загальновизнаного віручительного тексту, істотно поступалось своїм історичним і богословським корпусом^[23].

^[22] У другому вступному слові та у римованих віршах Герасима Смотрицького до Острозької Біблії її друк мотивовано якраз відповідно тим, хто «нераденіємъ къ заповедемъ Господа нашего Ісуса Христа супротивленіе пріемлюше, растерзають немилостивно церковь Божію, и возмущають нещадно стадо его... аки(х) хищни(х) волковъ бесовскихъ наважденіи еретическихъ полковъ» (Біблія сире(ч) книги ветхаго и новаго завета, поєзыку словенску. Острог, 1581. Арк.12а, 16).

^[23] Першу спробу катехитичного викладу основ православної віри здійснив член Віленського братства Мелетій Смотрицький, який в кінці «Треноса» подав «Катехизис, то есть суммариум или краткое собрание веры и церемоний церкви святой восточной» (1610). Учитель трьох братських шкіл Лаврентій Зизаній уклав «Катехизис Великий» (1626). Учитель Успенського братства Кирило Транквиліон Ставровецький опублікував узагальнений виклад православного вчення «Зерцало Богословії» (1618), вихованець Львівської братської школи Захарія Копистенський – богословські трактати «Книга о вере единой и святой соборной апостольской церкви» (1619), «Книга о правдивом единстве православ-

Відтак, «увагу братств до догматичних питань» слід розглядати в контексті їхньої реформаторської програми, спрямованої на відродження Церкви. Хоча опоненти братчиків (наприклад, Іпатій Потій) навіть факт зацікавленості мирян богослов'ям називали ерессю. Насправді Східна Церква, не маючи систематичного (у західному розумінні) богослов'я, давала простір у богословських рефлексіях. Догмат у ній доповнено теологуменом (приватною, не загальнообов'язковою богословською думкою), поняття акривії (незмінність догмату, канону, етосу) – ікономією («поблажливістю» щодо них при збереженні їхнього «духу»)^[24].

А як оцінювати «обрядову» критику братчиків? Православна Церква ніколи не заперечувала факт язичницьких нашарувань у своїх обрядах і етосі та прагнула їх подолати. Свідчення цього – твори київських митрополитів Іларіона, Георгія, Никифора, руських письменників (Кирило Турівський), анонімних полемістів XII–XV ст. і навіть соборні рішення Київської Церкви^[25]. Відтак, братчики лише продовжили цю критичну традицію. Хоча завзяття, з яким вони це робили, дійсно, нагадувало радикалізм деяких протестантів. Але кваліфікувати це як «антицерковну ідеологію» братств некоректно.

Виразним реформаційним елементом слід вважати спробу мирян «поставити під свій контроль священиків» і навіть єпископів (історія з владикою Гедеоном Балабаном). Адже Константинопольський патріарх Єремія II у грамоті Успенському братству від 3 листопада 1590 р. писав: «... повелеваємь сему братству не пресвоивать себе большихъ правъ, – ни суда надъ священниками и діаконами, ни надъ прочими духовными делами; ибо все это принадлежитъ одному...»^[26].

Взагалі, братчики і до і після історії з Гедеоном Балабаном часто скаржились патріархам на своїх архієреїв за неморальні чи неканонічні вчинки, чим, до речі, сприяли відновленню контактів Київської Церкви з Константинополем. Однак у цих зверненнях не йшлося про заперечення інституту священства, а лише про очищення Церкви. Й конфлікт Львівського братства з вла-

ных христиан» (1623), церковно-історичний компендіум «Палінодія, ілі “Книга оборони” кафеолічеської святої апостольської всходньої церкви» (1621) та ін.

^[24] Федір Вальсамон і Йоан Зонара, коментуючи 64-те правило Трулльського собору (Константинополь, 691–692), яким заперечено проповідництво мирян, визнали водночас їхнє право на приватну думку навіть у питаннях віри. «Якщо якогось розумного мирянина приватно запитують про якийсь догматичний предмет чи іншу душекорисну справу, він не віддаватиметься на покарання, якщо відповідь на свій розсуд... не має бути заборони відповідати і навчати того, хто запитується» (Правила св. Поместных Соборов с толкованиями. – Москва, 2000. – С. 87, 105).

^[25] Зокрема, на соборі 1273 р., скликаного Київським митрополитом Кирилом II, прийнято цілу низку рішень проти язичницьких звичаїв, поширених у руських парафіях. Див.: Памятники древнерусского канонического права // Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург, 1880. – Т. 6. – С. 84–102.

^[26] Грамота Патріарха Іеремії, вновь утверждающая и излагающая правила Львовскаго братства // Памятники, изданные временною комиссією для разбора древнихъ актовъ, высочайше учрежденною при Киевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ генераль-губернаторь. – Киевъ, 1852. – Т. 3. – С. 44.

дикою перебував не у догматичній, а канонічній площині. Він розгорівся з приводу ставропігії – спочатку Онуфріївського монастиря, потім самого братства. Ставропігія підважувала канонічні прерогативи і підривала владу єпископа, загострюючи стосунки в Церкві.

Що, власне, і довели собори 1590-х рр. у Бересті, на яких делегати-миряни, фактично, нав'язували єпископату зміни, котрі розширювали автономію братств, посилювали колективне урядування у Церкві, водночас обмежували її священноначалля (податками вищого кліру на користь нижчого духовенства і чернецтва, на школи і друкарні, відмовою від симонії та купівлі-продажу єпархіальних церков, позбавленням сану за сумнівні вчинки). Не випадково під час поїздки на православний Схід Полоцький архієпископ Мелетій Смотрицький порушував питання позбавлення братств ставропігії як небезпечної в умовах унії і кризи Церкви.

Та не забуваймо: Успенське братство і стосовно ставропігії, і у конфлікті з владикою було підтримане митрополитом Михайлом Рогозою (собори у Бересті 1590 і 1594 рр. екскомунікували Гедеона Балабана). А у своїх рішучих змінах у церковному житті братчики опирались на вищу санкцію^[27]. Як зазначає архієп. Августин (Маркевич), у ставленні до ієрархів «братства в цілому не виходили за межі, визначені канонами Православної Церкви... не заперечували церковну ієрархію, як це робили протестанти»^[28]. Незадоволеність єпископату братствами і впливовими мирянами автор пояснює уявленням про недопустимість їхньої участі у церковних справах, яке постало в Київській Церкві під впливом католицької еклезиології.

Отже, чи були братства «православною Реформацією»? Можемо констатувати тут лише спробу реформи Церкви, яка набула суспільного виміру, але, стримувана архіпастирською владою, не мала достатніх важелів. Обмежені у своєму правному і церковному статусі, хоча й підтримані частиною національної еліти та участю у справах Київської Церкви східних патріархів (що не хотіли втратити свою найбільшу церковну область), братства прагнули рішу-

^[27] Так, у грамоті від 1 січня 1586 р., якою затверджувався устав Львівського братства, Антиохійський патріарх Йоаким давав дозвіл «сему церковному братству» всіх за «всякое безчиніе отлучати отъ Церкви... чрезъ своего священника; то протопопы и епископъ не должны благословлять его до техъ поръ, пока онъ не покорится братству». Однак «если и Епископъ пойдетъ противъ закона истины и будетъ управлять церковію не по правиламъ святыхъ Апостоловъ и святыхъ Отцевъ ..., то такому Епископу да противяты все, какъ врагу истины» (Грамота Йоакима, Патріарха Антиохійскаго, на основаніе церковнаго братства Львовскаго. 1586 г. // Памятники, изданные временною комиссією. – С. 5, 4, 14, 15, 15–16). Патріарх Єремія II у своїй грамоті також дозволяв Львівському братству самому обирати священників, підкреслюючи, однак, прерогативу архієрея висвячувати і відлучати від Церкви. Але якщо «кто изъ братій не будетъ жить в единомыслии съ братствомъ... такого да отлучать братія отъ от общаго братства... потомъ и Епископъ да отлучитъ такового отъ церкви... до времени его исправленія» (Грамота Патріарха Єреміи. С. 41-42). Патріарші документи є чудовою ілюстрацією православної ікономії – з огляду на міжконфесійний антагонізм і глибину кризи, в якій опинилась Київська Церква.

^[28] *Арх. Августин (Маркевич)*. Униатство. Богословские аспекты. – Киев-Львов, 2010. – С. 108-109.

чих змін, які би стосувались не лише культурно-просвітницької програми, філантропії, опікування монастирями і парафіяльними церквами (у чому дуже нагадували подібні мирянські структури Західної Європи), а й мали інституційні наслідки. Йшлося також про підвищення церковної дисципліни і вимог до церковного апарату, посилення впливу на ієрархію не просто мирян, а демократичного елементу (міщан), що мало би відповідати традиціям соборноправності Київської Церкви, її підлеглості світській владі (на чому наполягала магнатерія).

Ці зміни підштовхував європейський реформаторський мейнстрім і католицькі та протестантські впливи. Але, будучи реформою «знизу», що мала елементи радикалізму, вона не могла знайти підтримки церковної ієрархії. Останній була потрібна реформа «зверху».

Берестейська унія

Тема унії достатньо повно досліджена в історіографії, відтак звернімось до її оцінки в контексті релігійної Реформації. Владика Борис (Гудзяк) у своїй монографії з промовистою назвою – «Криза і реформа» – простежує процес визрівання і реалізації єпископської моделі реформи Київської Церкви і доводить, що унійні «Артикули» відображали розгорнуту програму її інституційної відбудови.

Унійна модель реформи вельми цікава не лише у питанні «Реформація та Україна», а й у порівнянні з протестантською Реформацією. Адже Берестейська унія також призвела до розколу – всередині церковної ієрархії (частина кліру не прийняла її), між архієреями і значною частиною православної еліти, братствами, козацтвом. Протестантські реформатори бажали реформи, а не розриву з Церквою – та Рим не визнав її і відкинув. Ініціатори унії не прагнули відміни церковної юрисдикції, але не отримали благословення східних патріархів і де-факто розірвали зв'язок з Церквою-Матір'ю. (Зрозуміло, що складні геополітичні обставини і різка контр-позиція Москви унеможливили універсальну унію).

Звісно, ці паралелі формальні. В Історичному словнику Польщі, 966–1945 (ред. Г. Лерскі. Вестпорт, 1996) Берестейський собор кваліфіковано як елемент Контрреформації; дійсно, єпископський проект реформи значно ближчий Триденту. Спалах протестантизму в XVI ст. у Речі Посполитій, піднесення мирян, що так нагадувало події у Західній Європі, були ще одним вагомим міркуванням, котре рухало отцями унії. Насправді Рим, який у середні віки пережив чимало ересів, що охоплювали ледь не всю Європу, був заскочений не стільки протестантизмом, скільки підтримкою нового вчення масштабними народними виступами, а головно – європейським нобілітетом, котрий своїм політично-фінансовим партикуляризмом прагнув зламу Священної римської імперії.

Польща періоду захопленості місцевої еліти Реформацією була не лише показовим, а дуже привабливим прикладом для православної шляхти; Вар-

шавська конфедерація (1573) підштовхнула останню до релігійної конверсії. З початком Тридцятилітньої війни конфесійна різновекторність загрожувала єдності Речі Посполитої.

Тридент мав відновити позиції Католицької Церкви, Берестя в уяві не лише єпископату, а попервах і магнатурії (Костянтин Острозький) – зупинити руйнацію Київської Церкви. Отже, Берестейська унія, попри її регіоналізм і канонічну спірність, була реформою, що спиралась на власний ідейний фундамент – ідею єднання Західної і Східної Церков, ґрунтовану на спільній історії та попередніх унійних змаганнях^[29], зокрема Флорентійській унії, котру митрополит Ісидор офіційно проголосив у Святій Софії, а де-юре не відміняли наступні, переважно проунійні київські митрополити. Ідея відновлення єдності Церкви спиралась на богослов'я раннях отців і визнання паритету західного та східного обрядів. Отже, «єпископи прагнули... реформувати власну Церкву, зберігаючи... її традиції»^[30].

І маємо тут ще одну паралель. Ранні протестантські течії свій розрив з Римом розглядали як повернення до раннього, апостольського християнства, яке ще не знало імперської структури і духовного універсалізму. Унійна модель реформи також означала повернення до традицій нерозділеної Церкви, в якій відмінності християнських Заходу і Сходу не розглядались непримиренними.

Єпископська реформа мала важливу суспільно-статусну мотивацію відповідно до історичних обставин – утвердження Київської Церкви та її ієрархії у новій державній структурі (Речі Посполитій). Але ця унійна модель була відкинута Константинополем і відновленою православною ієрархією у Києві. А самодостатність Унійної Церкви не вписувалась у централістську еклезіологію посттридентського папства.

Реформи митрополита Петра Могили

Реформи митрополита П. Могили репрезентують найбільші перетворення у Київській митрополії XVII ст., що охопили усі важливі царини життя Церкви. Нас цікавлять не стільки самі реформи (це потребує окремого аналізу), скільки їх масштабність і системність. Початок святительства Могили був пов'язаний із суспільно-політичною легалізацією православної Київської Церкви на Варшавському елекційному сеймі (1632). Прийняті на ньому «Статті для заспокоєння рутенських народів» відкривали київській ієрархії та православної еліті шлях для повернення своїх прав, частково і церковного майна, втрачених після Берестейського собору, дозволявся перехід з Унійної у Православну Церкву (і навпаки). Архімандрит Києво-Печерської лаври

^[29] Відомі також попередні проекти регіональної унії за польського короля Владислава Ягайла і Константинопольського патріарха Антонія IV, а також за Констанцького собору (1414–1418).

^[30] Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – Львів, 2000. – С. 295.

Петро Могила виявився найбільш гідним претендентом на митрополичу кафедру, здатним повернути Київській Церкві її авторитет і статус^[31].

Могилянські реформи передбачали, насамперед, належний теоретичний фундамент. Могила розпочав процес формування богословського, літургійного та агіографічного літературного корпусу, необхідного для піднесення духовного і богослужбового життя Церкви. Він ініціював укладання і друк катехитичних і повчальних творів («Учительне Євангеліє» патріарха Каліста, «Зібрання короткої науки про артикули віри православних кафолічних християн», «Анфологійон»), першого загально православного (прийнятого на кількох соборах і впровадженого у Вселенському Православ'ї) віроучительного документу («Православного сповідання віри»), богослужбових Службеника, Цвітну Тріодь та Євхологійон (були внормовані в усіх єпархіях Київської митрополії) та апологетичних текстів («Літос»).

Могила замовив передачу з Афону агіографічного зведення Симеона Метафраста, маючи намір його перекладу і доповнення життями печерських святих (цей масштабний проект був здійснений випускником Києво-Могилянського колегіуму Дмитром Туптало). Часів Могили прославлено нових святих (Юліану Гольшанську) і складено Канон молитовний з Акафістом преподобним Отцям Києво-Печерським (а також ініційовано їх загальноцерковне прославлення). У деяких, виданих за редакції митрополита, текстах, зокрема у «Сповіданні», а ще більше в Євхологійоні (Великому Требнику) фіксується вплив католицьких богослов'я і літургії. Цей факт чимало сучасних дослідників пов'язують із прозахідними симпатіями митрополита, його екуменічною позицією у відносинах між Західною і Східною Церквами і прагненням збагачення духовного життя киево-руського православ'я, його східної традиції культурним надбанням Європи.

Не менш важливою була діяльність Петра Могили у напрямку зміцнення інституційних підвалин Київської Церкви та впорядкування церковного життя. У цьому він репрезентував програму реформи «зверху» (посилення єпископату і ролі монастирів, заперечення підпорядкування духовенства мирянам), але при збереженні основ соборності Церкви (участь мирян у соборах і парафіяльному житті). Задля рішучого усунення негативних тенденцій Могила посилив вимоги до дисципліни ченців і духовенства й впровадив посади двох митрополичих намісників із наглядовими функціями. Були підвищені освітні і богословські стандарти, що висувались до претендентів на висвячення. Загальний контроль за духовним життям мали здійснювати єпархіальні собори.

Петро Могила перейняв під свій контроль владу над Софіївським кафедральним собором у Києві (та приписаними до нього церквами), Михайлівсь-

^[31] Могила провів низку реформ у Києво-Печерському монастирі, посиливши дисципліну ченців і вимоги до монастирських церков, ініціював віднайдення і поповнення лаврського майна та упорядкування печер, реставрацію Успенської церкви, інтенсифікував діяльність лаврської друкарні, заснував Голосіївський монастир, притулок для старців. Помітною була його участь у київських соборах 1620-х рр., що на них розглядалися важливі інституційні питання Церкви, її відносини з унійною ієрархією.

ким, Видубицьким та ін. монастирями. Його зусиллями здійснено масштабна реставрація Софіївського собору, відновлено Церкву Спаса на Берестові, Трьохсвятительської і Михайлівської церков Видубицького монастиря, храми Києво-Печерської лаври, розчищено залишки Десятинної церкви.

Важливим підґрунтям церковних реформ Петра Могили стала його освітня програма. Він заснував (за участі львівських братських викладачів) школу при Києво-Печерській лаврі, яка після об'єднання зі школою Богоявленського братства була перетворена у Київський (майбутній Києво-Могилянський) колегіум вищого типу. Навчання у ньому (повний курс тривав 12-ть років) будувалось за зразком західноєвропейських шкіл (зокрема впровадженням латинської мови) із вивченням старослов'янської, грецької і книжної української мов, з викладанням поетики, риторики, філософії і теології. У своєму творі «Антологія, або молитви і повчання корисні для душі» Могила розробив устав колегії, в якому адаптував деякі принципи єзуїтських навчальних закладів. Ним було також засновано колегіуми-філіали, пов'язані з Київським, у Вінниці (пізніше перенесений до Гощі), Крем'янці, Більську та Яссах.

Ще за свого архімандритства Могила очолив науковий гурток Києво-Печерської лаври, до якого ввійшли відомі православні письменники, перекладачі, педагоги і церковні діячі Памво Беринда, Захарія Копистенський, Єлисей Плетенецький, Тарасій Земка, Лаврентій Зизаній, Йов Борецький, Гаврило Дорофейович, Афанасій Кальнофойський та ін. Часів святительства Могили викладацький склад Київського колегіуму поповнили Сильвестр Косів, Ісайя Трохимович Козловський, Йосиф Кононович Горбатський, Софроній Почапський, Інокентій Гізель. Ці видатні постаті залишили по собі значну церковно-літературну і культурно-просвітницьку спадщину.

Навіть поверхневий огляд змін у Київській Церкві за митрополитства Могили дає підстави порівнювати їх з програмою реформ, започаткованих Тридентським собором, а постать самого Петра Могили – з європейськими реформаторами.

Особливий науковий інтерес викликає екуменічна позиція митрополита Петра Могили під час перемовин у 1630–1640-х рр., які вели ієрархи Унійної і Київської Церков при значній зацікавленості у цьому впливових суспільних і церковних діячів Речі Посполитої. Обговорювані на них проекти відновлення єдності Київської митрополії і створення нового патріархату за свого успіху могли закласти підвалини наступних реформ. Натомість передчасна смерть Могили і відомі політичні події зупинили подальший поступ киево-руського православ'я.

ВИСНОВОК

Криза православ'я і релігійне піднесення в Європі у XVI – першій половині XVII ст., котре спричинило протестантську Реформацію і католицьку Реформу, зумовили реформаторські процеси у Київській митрополії. Реформа Київської Церкви була спрямована на відновлення її суспільного статусу,

аккумуляцію духовного надбання, інтенсифікацію церковного життя. Модель реформи «знизу», реалізована православними братствами, передбачала посилення ролі мирян у Церкві, зміцнення її юрисдикційного зв'язку з Константинополем, а у своїй культурно-просвітницькій програмі – адаптацію візантійської духовної традиції. Унійна модель реформи означала посилення церковного апарату та його статусу у суспільно-політичному житті, а також більш активне вписування Київської Церкви в європейське християнство через визнання її сопричастя з Римським престолом. Діяльність митрополита Петра Могили репрезентує таку модель реформи «зверху», яка відновила позиції та авторитет Київської митрополії і заклала основи її системних перетворень і більшої відкритості до європейських богословського дискурсу і культурного контексту. Перерваність могилянських реформ і наступна інкорпорація Київської Церкви у Московський патріархат унеможливили «православну Реформацію».