



Петр Могила (1596 — 1646)

Петер Хауптман

Схід-Захід: Історико-культурологічний збірник.

– Харків: Майдан, 1998. – С. 64-79.

При використанні матеріалів статті обов'язковим є посилання на її автора з повним бібліографічним описом видання, у якому опубліковано статтю. Дана електронна копія статті може бути скопійована, роздрукована і передана будь-якій особі без обмежень права користування за обов'язкової наявності першої (даної) сторінки з повним бібліографічним описом статті. При повторному розміщенні статті у мережі Інтернет обов'язковим є посилання на сайт Східного інституту українознавства імені Ковальських.

Адреса редакції:

Східний інститут українознавства імені Ковальських («Схід/Захід»), ауд. 4–87,
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
пл. Свободи, 6,
Харків, 61077,
Україна.

E-mail: siu.kharkiv@gmail.com

Тел.: +38 057 705 26 30;
+38 096 1555 136

Веб-сайт: <http://keui.univer.kharkov.ua>

© Східний інститут українознавства імені Ковальських

© Автор статті

© Оригінал-макет та художнє оформлення – зазначене у бібліографічному описі видавництва

© Ідея та створення електронного архіву часопису – А. М. Домановський

ПЕТР МОГИЛА
(1596—1646)

Киевский Митрополит Петр Могила в своем труде “Православное вероисповедание” (“*Confessio Orthodoxa*”) (1642) первым связно и обстоятельно представил православную веру в форме мышления западной схоластики и вместе с тем сделал православную теологию катехизически правомочной в духе Нового времени. При этом он прежде всего стремился к укреплению духа сопротивления православных христиан как римско-католическим, так и протестантским вербовщикам. И все-таки одновременно он заложил новое основание для диалога с западным христианством. Никто из живших после него православных теологов не смог, подобно ему, выйти за границы узкой церковности и оказать такое влияние на Православие в целом.

То, что он, румын по происхождению, был верховным главой славянской Церкви в пределах украинской народности и с нею пребывал в союзе с Греческим Патриархатом, побуждает предложить латинизированное написание его фамилии — [Petrus Mogilas]. Ведь в противном случае пришлось бы выбирать между ее румынским написанием (Petru Movila), церковнославянским — Петр Могила, украинским — Петро Могила или греческим — Петрос Могилас*.

I. Жизнь

Петр Могила родился 21 декабря 1596 г. в Сучаве в семье Симеона Могилы, который позже стал господарем Молдавии. После того, как в октябре 1607 г. его отец лишился власти и жизни, мать — Меланья-Маргарита — послала мальчика во Львов, где он учился в школе, которую содержало местное православное братство. Предание о поездках молодого принца в Голландию и Францию, в частности, даже о том, что он учился в Сорбонне, следует считать недостоверным. Вначале его опекуном был коронный гетман Станислав Жолкевский. После его смерти покровителем юноши стал Ян Карол Хоткевич, под началом которого он в 1620 г. сражался против турок, притязавших с начала XVI в. на верховную власть над молдавским кня-

* В переводе, предназначенном для украинского читателя, мы употребляем принятое в нашей литературе написание фамилии Киевского Митрополита — Петр Могила. — Прим. перев.

жеством. Но в 1622 г., когда попытка возвращения утраченной его отцом власти закончилась неудачей, он избрал для себя духовное поприще, которое к тому же согласовывалось с семейной традицией; ведь его дядя Георгий Могила был Митрополитом Молдавии.

15 августа 1627 г. Петр Могила вступил в знаменитый Киево-Печерский монастырь, который после его второго паломничества туда проникся к нему доверием. Перемещение в восточно-славянскую церковную область не могло быть связано для него с особыми трудностями. Ведь у румын вплоть до 1648 г. церковнославянский язык был языком богослужения.

Поразительно быстро Петр Могила был избран архимандритом Киево-Печерского монастыря. 29 ноября 1627 г. это избрание было подтверждено польским королем Сигизмундом III (1587—1632). И если в этом возвышении заметную роль сыграло влияние Киевского Митрополита Иова Борецкого, который покровительствовал Петру Могиле, то подтверждение короля, сопровождавшееся признанием избранным своей зависимости от него, преследовало цель проторить дорогу для насаждения Брестской унии, которая была провозглашена 23 декабря 1595 г. папской буллой “Magnus Dominus et laudabilis nimis” [“Велик Господь и славен безмерно”].

Однако подавляющее большинство православных епископов Польско-Литовского государства, которое тогда включало в себя всю Белоруссию и значительную часть Украины, в октябре 1596 г. добились от Рима уступки — признания собственного Устава церковного служения. Кроме того, Патриарх Феофан III Иерусалимский, возвращаясь в 1620 г. из Москвы, во всех восточно-церковных епископствах, которые были переданы в руки униатов, вновь рукоположил православных епископов, в том числе в Киеве — Митрополита Иова Борецкого в противовес Митрополиту-униату Иосифу IV (Вельяминову-Руцкому). Наконец, православные братства, возникшие в конце XVI в., в ответ на попытку польского католицизма подавить Православие, успешно отстаивали идею сопротивления Брестской унии.

Если Сигизмунд III никогда не отходил от своей религиозной политики подавления Православия и насаждения Унии, то Петр Могила прошел школу православного братства во Львове и закалку у православного Митрополита Иова Борецкого в Киеве. И хотя его принудили дать обещание поддерживать Унию, он ничего не сделал для оплаты этого векселя. Напротив, уже вскоре после смерти Сигизмунда III Петр Могила, как представитель киевского духовенства на польском учредительном сейме 1632 г. успешно отстаивал идею улучшения православного положения Православной Церкви за счет Унии.

Объединившись с протестантами, православные добились на сейме превосходства. Но и без того будущий король Владислав IV (1632—1648) вы-

нужден был пойти навстречу пожеланиям православных. Ведь, избранный в 1610 г. в Москве царем, он хотел сохранить в силе свои притязания на русский трон. В перечне условий избрания короля наряду с свободным управлением своего богослужения во всем Польско-Литовском государстве за православными признавалось право иметь церкви, семинарии, госпитали и типографии, занимать любые должности, а также сохранять старые братства и основывать новые; не только все церкви Киева, но и Митрополия в целом не должны были подчиняться униатам. Тем самым были заложены правовые основы для восстановления Православной Церкви в областях расселения восточных славян, находившихся тогда под польским господством. И вскоре этот процесс — уже как Киевский Митрополит — должен был возглавить Петр Могила.

Единогласное избрание архимандрита Петра Могилы Киевским Митрополитом и подтверждение этого избрания 12 марта 1633 г. королем Владиславом IV были непосредственно связаны с его выступлением на учредительном сейме 1632 г. Его избрали потому, что именно его хотели видеть во главе Церкви, и именно поэтому сместили только что избранного преемника Иова Борецкого, хотя и доказывали, что избрание последнего проходило не совсем так, как подобает.

После того, как и Константинопольский Патриарх — а им тогда был Кирилл Лукарис (и то был четвертый из семи периодов его служения)¹ — согласился с этим избранием, Петр Могила в конце апреля 1633 г. был рукоположен во Львовском соборе, а в начале июня 1633 г. — интронизирован в Киевском соборе Св. Софии. Согласно свидетельству, содержащемуся в написанном в 1662 г. предисловии Иерусалимского Патриарха Нектария к “Православному вероисповеданию” Петра Могилы, его рукоположил Патриарх Иерусалимский Феофан III. Но, кроме этого свидетельства, о поездке последнего в Польско-Литовское государство вообще ничего не известно. С другой стороны, Львовская хроника упоминает о том, что нового Киевского Митрополита рукоположил львовский епископ Иеремия Тиссаровский.

Поскольку Петр Могила, став Митрополитом Киевским, продолжал оставаться архимандритом Печерского монастыря, он полностью поставил его на службу дела церковного возрождения. В основанной в 1606 г. монастырской типографии по его благословению возобновилось, насколько это было возможно, издание теологической литературы: наряду с руководствами по литургии и изданиями текстов большое внимание уделялось публикации проповедей, а также полемических произведений, ставивших своей целью защиту Православия. Захудалую до того времени школу Печерского монастыря он в 1631 г. преобразовал вначале в польско-латинскую школу, а затем,

в 1633 г. после возведения его в сан Митрополита — объединил с основанной в 1615 г. греко-славянской школой в монастыре православного братства, старейшиной которого он был. Так возник знаменитый Киевский коллегиум. Правда, Владислав IV утвердил его в 1635 г. как греко-латинскую школу для изучения православными лишь классических дисциплин — диалектики и логики. Но, тем не менее, с самого начала коллегиум содействовал теологическому образованию будущих священников, хотя ввести в нем регулярное чтение лекций по теологии стало возможным только в конце столетия. Наконец, в 1701 г. он получил права духовной академии. До 1917 г. это детище Петра Могилы оставалось ведущим теологическим учебным заведением Российской империи.

Но для улучшения подготовки священников нужен был также новый, одобренный широкими церковными кругами учебник теологии. Петр Могила осознавал, что при помощи непосредственного обращения к “Ekdosis” Иоанна Дамаскина — сочинению, которое в православном мире играло роль своего рода образцовой догматики и которое он сам в своем “Православном вероисповедании” цитировал не менее 55 раз, — уже нельзя больше давать отпор вызову со стороны римского католицизма и протестантизма. Точно так же ему было ясно, что новая трактовка православной догматики уже не может быть творением одного человека, как “Исповедание” Митрофана Критопоулоса 1625 г.² или Кирилла Лукариса 1629 и 1633 гг.³, ибо ее использованию [в обучении] будут постоянно препятствовать какие-нибудь обвинения в ереси. Создание “Православного вероисповедания” — учебника нового типа — величайшая заслуга знаменитого Киевского Митрополита.

Сегодня не представляется возможным установить, когда Петр Могила начал работу над своим “Православным вероисповеданием”; мы также не знаем, привлекал ли он к этой работе помощников и сколько их было. Во всяком случае, созванному им 8 сентября 1640 г. в Киеве Синоду была предложена для обсуждения и принятия решения готовая рукопись. Между 8 и 15 сентября она рассматривалась на десяти заседаниях и лишь в двух вероучительных членах участники дискуссии не смогли прийти к единодушному одобрению: о месте пребывания душ умерших (I, 61 и 67), а также о времени Преосуществления Евхаристических Даров (I, 107). Из-за

* Ekdosis (греч.) — “Подробное изложение [истинной веры]” — третья часть главного труда Иоанна Дамаскина (ок. 650 — не позднее 753) “Источник знания”. В этой части автор рассматривает следующих вопросы: Бог и творение, антропология, христология, сотериология, эсхатология. — Прим. перев.

формулировок этих двух, оставшихся спорными членов, было решено послать всю рукопись “Православного вероисповедания” на отзыв Константинопольскому Патриарху.

Чтобы добиться одобрения “Православного вероисповедания” Экуменическим Патриархом, Петр Могила прибег к посредничеству молдавского господаря Василия Лупу (1634—1653), с которым он находился в дружеских отношениях. Василий Лупу пригласил представителей Киевской Митрополии и уполномоченных посланников Вселенского Патриархата на совещание в свою столицу Яссы. Оно проходило с 15 сентября по 27 октября 1642 г. В церковную историографию оно вошло под названием “Ясский Синод”, хотя в данном случае и нельзя говорить о Синоде в собственном смысле этого слова. Киевский Синод 1640 г. утверждал своими представителями [в Яссах] игуменов Исайю Трофимовича (Козловского), Игнатия Оксеновича (Старушчча) и Иосифа Кононовича (Горбачкого). Вселенский Патриарх послал как своих экзархов бывшего Митрополита Порфирия Никейского и проповедника Великой Константинопольской Церкви Мелетия Сиригоса. Последний, как переводчик латинской редакции “Православного вероисповедания” на греческий язык, играл здесь решающую роль. К сожалению, не представляется возможным установить объем внесенных им реальных изменений, так как текст написанных им на латинском языке предложений не сохранился. Во всяком случае, в понимании двух вероучительных вопросов, оставшихся спорными еще на Киевском Синоде, он отстаивал истинно православную точку зрения: наряду с Небом и адом нет никакого третьего места пребывания душ умерших, т. е. чистилища, и не за словами, произносимыми при свершении Таинства Св. Причащения, а за призыванием Святого Духа следует Преосуществление Евхаристических Даров. Мы не знаем, остался ли Петр Могила доволен результатами Ясского совещания или был разочарован ими. Свидетельство о том, что он вместо своего “Православного вероисповедания” благословил публикацию в Киеве как на польском, так и на украинском языках вновь созданного Малого Катехизиса, не дает оснований для каких бы то ни было далеко идущих выводов.

Патриарх Парфений I Константинопольский (1639—1644) на Синоде, созванном 11 марта 1643 г., утвердил посланное ему из Ясс “Православное вероисповедание”. Кроме него утвердительный декрет подписали патриархи Иоанн Александрийский, Макарий III Антиохийский и Пасий Иерусалимский, а также девять греческих иерархов и 13 служителей Великой Константинопольской Церкви. Выраженное в нем утверждение преисполненного духом Православия сочинения многозначительно ограничено словами “сущего на нашем языке”, т. е. имеющегося в греческом переводе; вместе с тем отмечалось, что

латинский текст был прочитан не один раз. Возможно, утвердительный декрет был передан Петру Могиле самим Мелетием Сиригосом; ведь доказано его пребывание в Киево-Печерском монастыре с июня по август 1643 г.

И как писатель-теолог, автор "Православного вероисповедания", и в своем служении в сане Митрополита Киевского, и в своей церковно-политической деятельности должен был Петр Могила заниматься отношениями как с Римским католицизмом, так и с протестантизмом. Неоднократно противился он настойчивым попыткам склонить его к унии с Римом. Преследуя эту цель, папа Урбан VIII (1623—1644) даже написал ему 3 ноября 1643 г. личное послание. Но Петр Могила проявил полную несговорчивость. С другой стороны, он трудился над тем, чтобы рвы [между Православием] и Западными Церквями не стали глубже. Когда в 1644 г. в Москве вознамерились сочетать браком дочь царя Ирину Михайловну с сыном датского короля Вольдемаром (а возможность этого бракосочетания зависела от его перехода в лоно Православной Церкви), Петр Могила письменно обратился к Константинопольскому Патриарху с просьбой высказаться против перекрещивания лютеранина. Петр Могила несколько не колебался и тогда, когда в сентябре 1645 г. отказался венчать в Яссах дочь Василия Лупу Марию с князем Янушем Радзивиллом, который исповедовал реформатство.

Если Петр Могила признал опасность, грозившую православному церковному преданию со стороны учения убитого в 1638 г. по приказу султана Патриарха Кирилла Лукариса столь великой, если толкование последним Таинств он безоглядно счел выдержанным в кальвинистском духе и, объявляя его вне закона, неосмотрительно заимствовал свидетельства римско-католического учения о Таинствах, то не последнюю роль в этом могли сыграть недобрые воспоминания о жестокой попытке проведения Реформации, предпринятой Иаковом Базилием Гераклейдесом во время его кратковременного господства над молдавским княжеством (1561—1563) под влиянием призванных им в страну кальвинистских теологов.⁴ Влияния осужденного в 1638 г. в пределах Киевской Митрополии учения Кирилла Лукариса особенно следовало опасаться потому, что он в 1596—1601 гг. служил в Польско-Литовской державе: был и учителем братской школы в Вильно, и ректором коллегиума в Остроге. Наконец, к усилению защиты [Православия] от протестантизма Петра Могилу должны были подтолкнуть возобновившиеся XVI—XVII вв. попытки реформатского венгерского дворянства в Семиградье подчинить своих румынских православных подданных преобразованной на реформатской основе церковности.

Петру Могиле не суждено было дожить до восстания казаков 1648 г. под предводительством Богдана Хмельницкого, которое в 1654 г. поставило Ле-

вобережную Украину, в частности Киев и его окрестности, под протекторат России. Но он вряд ли приветствовал бы последовавшее за этим прологом развитие; ведь как в союзе с Польско-Литовским государством, так и под юрисдикцией Вселенского Патриархата мог Киевский Митрополит располагать большей свободой действий, чем это могли бы предоставить ему царь и Патриарх Московский. В частности, предположение о том, что Петр Могила стремился к учреждению собственного Киевского Патриархата, полностью не опровергнуто. Но как бы то ни было, и по своему происхождению, и по своему развитию он явно был личностью, предназначенной для владычества. Он умер 22 декабря 1646 г., как только ему исполнилось 50 лет.

II. Дело

Полное название “Православного вероисповедания” Петра Могилы — “Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Церкви Востока”. Это сочинение в совокупности включает в себя 261 вопрос и ответ и разделяется на три части, каждая из которых, как тогда было принято, раскрывала содержание трех главных понятий: веры, надежды и любви. В первой части на основе Никейско-Константинопольского символа веры христианская вера представлена в 126 вопросах и ответах; во второй части, включающей 63 вопроса и ответа, суть христианской надежды раскрывается путем истолкования “Отче наш” и восхваления праведников; в третьей части, состоящей из 72 вопросов и ответов, наглядно, путем раскрытия содержания учения о добродетели и Декалога поясняется суть христианской любви. Такая структура труда вполне позволяет рассматривать “Православное вероисповедание” как Катехизис. Вместе с тем подробные ответы на по большей части кратко сформулированные вопросы налагают на книгу своеобразный схоластический отпечаток; так что точно так же “Православное вероисповедание” можно поставить в один ряд с учебниками догматики.

Что касается внешней формы, то, само собой разумеется, Петр Могила заимствовал дидактический материал из западно-католических прототипов, но — лишь в той мере, в какой он согласовывался с православной вероучительной традицией. С другой стороны, ради достижения своей цели — распространения истинно православного вероучения он изменял и дополнял [этот материал]; так что его “Православное вероисповедание”, взятое в целом, следует оценивать как вполне оригинальный труд.

Методы его работы можно проиллюстрировать следующим примером. Схоластической трактовке свойств Бога (I, 11—17) он предпосылает такое утверждение: “Как непостижим Сам Бог, так же непостижимы и Его свой-

ства” (I, 11). Благодаря этому замечанию сохраняется связь с афористической традицией восточно-церковной теологии. Привлекает к себе внимание и обстоятельство, с которой объясняется различие между сотворенным и несотворенным светом при комментировании слов: “Свет из света” (I, 36). И это оправдано, если учесть значение этих слов для восточно-церковной мистики.

Но больше всего западного читателя должно было поразить то, что в труде такого рода Петр Могила после рассуждений о смерти Иисуса Христа на Кресте посвящает фрагмент значению крестного знамения и тому, как осенять себя им. Для разговора о значении крестного знамения он призывает в свидетели Кирилла Иерусалимского и воспроизводит мысли и слова из 13 и 14 отрывков его “Руководства к катехизации”. При исполнении крестного знамения ему представляется важным согласование слова и жеста. При прикосновении ко лбу большого, указательного и среднего пальцев следует произнести: “Во имя Отца”, к груди — “и Сына”, к правому плечу — “и Святого Духа”; после прикосновения к левому плечу надобно сказать: “Аминь” (I, 51). Но можно также осенение себя крестным знамением сопровождать такими словами: “Господь Иисус Христос, Сын Божий, помилуй меня, грешника. Аминь” — стало быть, [повторять] перефразированную молитву Иисуса.⁵ Петр Могила вряд ли бы смог сильнее подчеркнуть истинность православного духа своего труда; ведь в Восточной Церкви неукоснительное соблюдение обрядности значит больше, чем переработка в разумных пределах вероучения.

В трактовке Петром Могилой учения об исхождении Святого Духа только от Отца (I, 71) бросается в глаза то, что он, отвергая с позиций Православия западное учение о вхождении Святого Духа от Отца и от Сына (“филиокве”), ссылается на папу Льва III, который в 809 г. повелел поместить в церкви Св. Петра две серебряные таблички с латинским и греческим текстом Никейско-Константинопольского Символа веры в его первоначальном виде. При этом Петр Могила называет автора, [у которого он позаимствовал эти сведения]. [Этот автор] — кардинал Цезарь Бароний, публиковавший с 1538 г. “Церковные анналы” (“*Annales ecclesiastici*”), которые католики создавали в противовес подготовленным лютеранами “Магдебургским центуриям”. Правда, при этом Петр Могила упускает, что Лев III, [отдавая свое распоряжение], стремился лишь к предотвращению фальсификации текста Символа веры, а не выступал против учения о двойном исхождении Святого Духа; в противном случае не мог бы он говорить о “взаимопонимании”, или “консенсусе” Восточной и Западной Церквей.

В учении о Церкви Петр Могила, исходя из определения “Католическая”, делает вывод, что только отдельно взятые церкви могут получать свое

наименование от названия мест, [где они расположены] (I, 84). Несомненно, что тем самым он отрицает универсалистские притязания одной Церкви, место расположения которой, или пребывание которой в Риме как раз при его жизни все больше и больше становилось составной частью ее наименования. Вместе с тем с помощью состоятельных доводов Писания (Лук. 24, 46—48; Деян. 1, 8; 11, 2—3, 17—18, 22; 15, 2, 22, 28; 16, 4) он подчеркивал единственное в своем роде, привилегированное положение Иерусалимской церкви в сравнении с другими местными церквями. Однако он протестовал против притязаний Константинополя на руководящую роль [в православном мире]. [Петр Могила также отмечал], что особое положение древнего и нового Рима выльчивали императоры. Оно зафиксировано в третьем каноне Второго Вселенского Собора. И сделано это с оглядкой на императорскую власть. В Константинополе же долгое время уже не правит ни один христианский император, и, вследствие этого, подорваны основы исключительного положения этого города. Напротив, Иерусалимскую Церковь Петр Могила восхваляет как “первую церковь”, как “мать всех церквей”, ибо из нее Евангелие стало распространяться по всему миру. Если Петр Могила и перекликается здесь с голландским кальвинистом Сибрандусом Либбертуссом (1556 — 1625), который в своих “Десяти книгах о римском папстве” называет Иерусалим “матерью и корнем” (“matrix et radix”) всех церквей⁶, то все-таки его высокая оценка Иерусалимской церкви в значительной степени определялась его церковно-политическими соображениями. Ведь Патриарх Феофан II был тем, кто после присоединения большинства православных епископов Польско-Литовского государства к Брестской унии в перешедших в руки униатов епископствах в 1620 г. вновь рукоположил православных епископов. И это привело Киевскую Митрополию к установлению особо тесных отношений с Иерусалимской церковью. К тому же Киев, как “мать городов русских”, сыграл в христианизации восточных славян такую значительную роль, что его с почтением стали называть “вторым Иерусалимом”.⁷ И подобно тому, как восточно-римский император способствовал прославлению древнего Рима с целью возвеличения Рима нового, восхваление Иерусалима было выгодно для повышения авторитета связанного с ним и сравниваемого с ним Киева.

Но сильнее, чем эти отличительные особенности экклезиологии Петра Могилы, на православную теологию повлияло его учение о Таинствах. Проникшее в церковное сознание Православия после объединительного Лионского Собора 1247 г. представление о семи Таинствах не ставилось Петром Могилой под сомнение, как это делал еще Митрофан Критопулос, проводивший в 1625 г. в своем “Исповедании” различие между тремя Таинствами

в узком смысле (Крещение, Вечера Господня, Покаяние) и четырьмя Таинствами в широком смысле. Ссылаясь на первое теологическое послание Патриарха Константинопольского Иеремии III тюбингенской профессуре от 15 мая 1576 г.³ и текст Ис. 11, 2 [“И почиет на Нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия”], Петр Могила отстаивает мысль о связи семи Таинств и семи Даров Святого Духа (I, 98). В другом месте (I, 73—80) он истолковывал текст [Ис. 11, 2] подробнее, не указывая, правда, при этом на то, какое отношение он имеет [к вопросу о числе Таинств].

Давая определение Таинств (I, 99), Петр Могила обращал внимание как на видимую форму передачи невидимой милости Божией душе верующего, так и на учреждение Таинств Христом. Кроме того, его понимание Таинств становится яснее, если учитывать, что в латинской редакции “Православного вероисповедания” он неукоснительно старается не употреблять понятие “*sacramentum*” а постоянно пользуется заимствованным из языка Греческой Церкви понятием “*mysterium*”. В числе необходимых условий свершения Таинства после перечисления “необходимых предметов” [культы] он называет присутствие священника или епископа и “призывание Святого Духа” перед произнесением слов [Таинства] (I, 100). В церковнославянском русском издании 1696 г. на полях страницы, где содержится этот фрагмент, есть такая пометка: “Каждое Таинство освящается призыванием Святого Духа”. Отсюда ясно, что “Православное вероисповедание” способствовало не столько усвоению западных воззрений, сколько передаче самобытных традиций Восточной Церкви.

Отвечая на вопрос о предназначении Таинств (I, 101), Петр Могила ставит на первое место указание о том, что они являются “знаками истинных детей Божьих, то есть Православной, Кафолической и Апостольской Церкви”; кто их, как подобает, принимает, принадлежит к Церкви Божьей “как настоящий и истинный член”; он, милости ради, является дитем Божьим. Затем Петр Могила, подходя еще ближе к уже затрагивавшемуся вопросу об уверенности в спасении, отмечает: в Таинствах имеем мы “верный знак нашей веры в Бога”, а чрез веру и добрые дела мы уверены в спасении для жизни вечной. И наконец, в-третьих, воздаст он должное Таинствам, как “не вызывающим сомнения, врачующим средствам” для изгнания немощей, или болезней наших грехов.

Если говорить о богословско-историческом значении учения о Таинствах, отраженного в “Православном вероисповедании” и получившего развитие в ходе дальнейшего обсуждения семи Таинств, то здесь следует прежде всего отметить включение римско-католической теории Преосуществления

в учение о Евхаристии. Последствием призвания священником Святого Духа на принимающую Святое Причащение общину и Святые дары — хлеб и вино — Петр Могила недвусмысленно называет “преобразование сущности”, [“пресуществление”] (*transsubstantiatio, metousiosis*), в результате чего от хлеба и вина остаются только видимые образы (I, 107). Их сбережение предусмотрено в Божьем плане спасения как ради подтверждения веры, полагающейся больше на Божье слово, чем на собственное понимание, так и ради снисхождения к брезгливости, охватывающей человека, которому предстоит вкушать живую плоть. Но на то, что для него при этом важнее всего, Петр Могила намекал уже при обсуждении Вознесения Христа (I, 56), показывая разницу между Небесным и евхаристическим присутствием Христа. Там его изложение, в котором он уже вскользь употребляет понятие “Пресуществление”, вливается в констатацию того, что “мы должны чтить пресвятую Евхаристию и поклоняться ей чрез богослужебное воздание хвалы⁹, ибо она — отдание долга Самому Спасителю” (латинская редакция). В греческой редакции “Православного вероисповедания” говорится: “подобает, чтобы мы так же прославляли и богослужебно чтили пресвятую Евхаристию¹⁰, как Сам наш Спаситель Иисус”.

Петр Могила проторил путь и для тишчных для Восточной Церкви оговорок, касающихся употребления понятия “пресуществление”. Так, Патриарх Иерусалимский Досифей II в хоросе 17 своего “Вероисповедания” отмечал: этим [понятием] не доказывается вид и способ, каким хлеб и вино превращаются в Тело и Кровь Господа; ведь это “совершенно непостижимо и невозможно, не говоря уже о том, что [они превращаются] в Самого Бога”. [Это понятие] приносит верующим не только “незнание, но и безбожие”. Напротив, отклонение всех попыток одушевления [Святых Даров] лишь обеспечивает то, что “доподлинно и действительно, и по существу хлеб становится истинным Телом Самого Господа, а вино — кровью Самого Господа”¹¹.

Материал, затрагиваемый Петром Могилой во второй и третьей части его “Православного вероисповедания”, представляет по сравнению с первой частью мало поводов для основополагающих теологических решений. Но и здесь он постоянно проявляет себя как личность, озабоченную сохранением восточно-церковной самобытности. Так, например, в своем изложении “Отче наш” (II, 7—28) в противовес римско-католической практике он энергично поднимает голос в защиту нерасчленения молитвы, которую он — не зная сути предания в новозаветных рукописях — на основе ее связи с Мф. 6, 13, отталкиваясь от византийского текста, возводил к Самому Христу (II, 28). Наконец, особого внимания заслуживает скрупулезное оправдание им при объяснении Декалога (III, 46—72) почитания икон в Православии (III, 557).

Здесь без сокращений, с дидактическим мастерством переданы теологические решения 7-го Вселенского Собора об иконах. При этом Петр Могила настойчиво выставляет в выгодном свете предписание, касающееся того, что на каждой иконе должна быть надпись, свидетельствующая о том, какой Святой на ней изображен, чтобы “упования молящихся легче осуществлялись”.

III. Значение

Не меркнувшее с годами значение “Православного вероисповедания” состоит в том, что этим сочинением Петр Могила обеспечил включение Восточной Церкви в теологическое развитие Запада — и обеспечил в двух отношениях. Во-первых, своим “Православным вероисповеданием” он дал Восточной Церкви ее первый Катехизис в привычном для нас смысле этого слова. Он постоянно оказывал животворное воздействие на богатую православную катехизическую литературу XVIII—XIX столетий и последующих времен. Ведь, несмотря на то, что Церкви как Востока, так и Запада и в древности, и в средние века также создавали катехизические сочинения, история Катехизиса как книги все-таки начинается только с Лютера^{1 2}.

Кроме того, “Православное вероисповедание” представляло собой основополагающую попытку передачи вероучения Восточной Церкви в форме мышления западной схоластики, что в дальнейшем оказало свое воздействие на догматические сочинения православных theologов.

Перенесение схоластического метода в восточную теологию не было таким сомнительным предприятием, как соответствующее этому возникновение старопротестантской школьной теологии в эпоху ортодоксии. Но и на Востоке, и на Западе позднейшая критика проторенного пути никогда не смогла вновь полностью ликвидировать завоеванные на нем вероучительные традиции.

Это богословско-историческое влияние фактически придавало “Православному вероисповеданию” Петра Могила значение объединяющего звена для Православных Церквей. Но в церковно-правовом смысле они этого не признали. Ведь в Православной церкви нет книг, которые бы она, подобно Лютеранской Церкви, признавала как свои вероисповедные книги.

IV. Влияние

Соответствующее его значению влияние “Православное вероисповедания” начинает приобретать только во второй половине XVII ст. Предпосылкой

этого послужила его публикация, на что не мог решиться ни сам Петр Могила, ни его ближайшие преемники-Митрополиты. Согласно пометке на рукописной копии церковнославянской редакции, она была опубликована 20 декабря 1642 г. в Яссах. Но ни одного печатного экземпляра этого издания до нас не дошло. В Константинополе вначале были сильно озабочены решением другой задачи — как воспрепятствовать распространению “Православного вероисповедания”. Все-таки Мелетий Сиригос (1590—1664) смог позаботиться о том, чтобы задача распространения переведенного им сочинения не была забыта. Наконец, его покровителем в этом деле стал влиятельный Иерусалимский Патриарх Нектарий (1661—1668), который 20 ноября 1662 г. написал к “Православному вероисповеданию” свое предисловие. Хотя в нем сообщалось, что патриаршему переводчику Никозию Панагиотису переданы средства на издание, чтобы сделать возможным бесплатное распространение “Православного вероисповедания”, это сочинение было напечатано только в 1667 г. в Амстердаме, и лишь в греческом переводе, хотя, согласно предисловию Патриарха Нектария, первоначально намечалось включить в издание и латинскую редакцию. В актах Иерусалимского Синода, проходившего в марте 1672 г., с одобрением сообщается об этом [Амстердамском] издании¹³.

Патриарх Иерусалимский Досифей II (1669—1707) еще до оставления службы своим предшественником Нектарием — как его правая рука и человек, пользующийся значительным влиянием, — приложил не меньше усилий для популяризации и распространения “Православного вероисповедания”. Так, предислал он обстоятельное предисловие изданной в 1699 г. священником монастыря Снагов, расположенного севернее Бухареста, Анифимом Иберийским греческой редакции [“Православного вероисповедания”]. Если принять во внимание, что Петр Могила всячески подчеркивал особое положение Иерусалимской Церкви (см. выше), то, разумеется, нельзя считать случайным то, что именно два Иерусалимских Патриарха так настойчиво способствовали распространению “Православного вероисповедания”.

При митрополите Венгрии и Валахии Феодосии в 1691 г. в Бузэу был опубликован перевод “Православного вероисповедания” на румынском языке. Он был осуществлен логофетом Раду Гречeanу. За ним последовало в общей сложности еще 16 изданий, а затем, даже в предисловии к Новому Катехизису Румынской Православной Церкви, изданному в 1952 г., Патриарх Юстиниан выразительно подчеркивал преемственность этой традиции.

Наконец, снабженное обширным предисловием Московского Патриарха Андриана “Православное вероисповедание”, к удивлению анонимного переводчика, было опубликовано в 1696 г. в одном из монастырей в пере-

воде на церковнославянский язык. Перед этим, в 1695 г., оно было еще раз отредактировано. По инициативе Киевского Митрополита Варлаама Ясинского соответствующие решения [о перепечатке сочинений] последовали и со стороны царя Ивана V и Петра I. Перепечатки [церковнославянского издания “Православного вероисповедания”] осуществлялись в первой половине XVIII ст. в Москве и Санкт-Петербурге, в Киеве и Чернигове.

Но все-таки самое сильное влияние “Православного вероисповедания” на всю Русскую Православную Церковь относится ко второй четверти XIX ст. Сочинение было использовано как руководящее начало консервативным движением, направленным против связанной с Русским библейским обществом (1813) и подверженной влиянию со стороны западной мистики религиозной политики царя Александра I (1801—1825) и его министра А.Н.Голицына. Фогий Спасский (1792—1838), архимандрит монастыря Св. Георгия, расположенного южнее Новгорода, пытался воспользоваться им в борьбе против Московского Митрополита Филарета Дроздова (1782—1867), издавшего в 1823 г. “Пространный Катехизис”. Но Катехизис Филарета удержал за собой поле сражения, так как в окончательной редакции 1839 г. автор еще сильнее отталкивался от созданного Петром Могиллой образцового труда. Кроме того, граф Н.А.Протасов, как обер-прокурор Святого Синода (1836—1855), настоял на том, чтобы Митрополит Филарет подготовил для перепечатки “Православное вероисповедание”. Затем этот труд распространился во множестве изданий. Он был введен в качестве учебника в семинариях и бесплатно вручался каждому священнику.

За пределами Православного мира сразу же после первого издания “Православного вероисповедания” начинается продолжительная работа по изучению Петра Могилы и его теологии. Второе издание было осуществлено лютеранами. Его целью было прояснение отношений между вероисповеданиями. Оно было осуществлено в 1695 г. в Лейпциге Лаврентием Норманом, профессором теологии в Уппсале. В качестве приложения в это издание был включен латинский перевод, так как упоминавшаяся в 1662 г. в предисловии Патриарха Нектария латинская редакция была опубликована только в 1927 г. Антонием Мальви, [а до того времени] была недоступна [исследователям]. Греческая же редакция “Православного вероисповедания” в течение XVIII и XIX вв. перепечатывалась на Западе множество раз.

Наряду с этим сравнительно рано развернулась работа по переводу “Православного вероисповедания” на новые европейские языки. Начало этому было положено Й.А.Зейнером, который в 1722 г. издал в Гарлеме свой перевод “Православного вероисповедания” на голландский язык. Пятью годами позже его примеру последовал врач и естествоиспытатель Иоганн Лео-

нард Фриш (1666—1743), который в бытность свою учителем сына русского государственного канцлера, графа Гавриила Головкина, осуществил перевод “Православного вероисповедания” на немецкий язык, положив в его основу церковнославянско-русское издание 1696 г. Уже в 1707 г. перевод был готов. Но появился он только в 1727 г., когда “после долгого и несправедливого умышленного сокрытия был наконец вырван из рук одного книготорговца”. Наконец, появились также многочисленные английские переводы.

В среде немецких протестантов — исследователей истории Церкви в последней трети XIX в. — дело дошло даже до литературной распри о ценности и значении “Православного вероисповедания” Петра Могилы, а также “Исповедания Досифея” (“Confessio Dosithei”) 1672 г. Вильгельм Гасс (1813—1889) в своей “Символике Греческой Церкви” (1872) сравнительно высоко оценил эти “Исповедания”. Против такой оценки ополчился Фердинанд Каттенбуш (1851—1935) в своих “Критических исследованиях по символике”. Он указывал, что появление этих “Исповеданий” “... было обусловлено спором между католическим и протестантским влияниями и следующими из этого заблуждениями”; но это не взбодрило Восточную Церковь так глубоко, как взбодрило Западную Европу реформационные идеи. Поэтому он стремился выводить символику Восточной Церкви единственно из древних источников¹⁴. Вопреки этому, В.Гасс вновь доказывал, что исследование символических книг не должно устанавливать, “какими были греки в древние времена, что они думали и что совершили”, и что его представления о греках или русских нисколько не изменилось бы, если бы они не захотели, чтобы о них судили на основе этих свидетельств XVII столетия¹⁵.

Диалогу с Православием не благоприятствовало то, что в немецком протестантизме набрала силу концепция Ф.Каттенбуша, который в 1892 г. издал свой “Учебник сравнительного изучения вероисповедания”. [Распространение этой концепции] привело не только к смешиванию желательного и действительного в образе Православия, но и к опасным попыткам поучать православных партнеров по диалогу тому, что является истинно православным, а что — нет. Например, в Институте Св. Сергия в Париже или на Афинском теологическом конгрессе 1936 г. стали громко звучать голоса, которые стремились в той или иной степени приуменьшить значение этих “Исповеданий” XVII ст. Однако они не отражали мнения всего Православия, более того, теология, представленная Петром Могойлой в его “Православном вероисповедании”, не может и впредь оказаться вытесненной из восточно-церковного сознания.

Перевод с немецкого Ю.А.Голубкина

Перевод сделан по изданию: Peter Hauptmann. Petrus Mogilas// Klassiker der Theologie (Hrsg. von Heinrich Fries und Georg Kretschmar). 1981. Bd. 1, S. 378—391.

Литература

¹ Vgl. Rozemond, Keetje: Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. Jahrhunderts. In: Kirche im Osten 13 (1970), 9—17.

² Vgl. Jon Michalcescu 1904, 183-252.

³ Vgl. Jon Michalcescu 1904, 262—276.

⁴ Vgl. Benz, Ernst: Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. Marburg, 1949, 34—58.

⁵ Vgl. Wunderle, Georg: Zur Psychologie des hesychastischen Gebets. Würzburg, 1949.

⁶ Vgl. Lubbertus, Sibrandus: De papa romano libri decem. Groningen, 1594, 129 und 211.

⁷ Vgl. Stupperich, Robert: Kiev — das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewußtseins. In: Zeitschrift für slavische Philologie 12 (1935), 332—354.

⁸ Vgl. Wort und Mysterium.. Der Briefwechsel über Glaube und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. Herausgegeben vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Witten, 1958, 46—124.

⁹ ... adorare cultu latriae...

¹⁰ ... latreuömen."

¹¹ Vgl. Jon Michalcescu 1904, 173; Georgi, Curt R. A.: Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672). Geschichte, Inhalt und Bedeutung. München 1940, 71—85; Biedermann, Hermenegild M.: Die Confessio des Dositheos v Jerusalem (1672). In: Aus Reformation und Gegenreformation. Festschrift für Theobald Freudenberger = Würzburger Diözesangeschichtsblätter 35/3 (1974), 403—415.

¹² Vgl. Surkau, Hans-Werner: Katechismus II. Geschichtlich. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. III. Tübingen 1959, 1179—1186.

¹³ Vgl. Jon Michalcescu 1904, 130.

¹⁴ Kattenhusch, Ferdinand: Kritische Studien zur Symbolik. In: Theologische Studien und Kritiken 51 (1878), 106.

¹⁵ Gab, Wilhelm: Zur Symbolik der griechischen Kirche. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 3 (1879), 333.