

Лариса Квасюк

## ПОЛЕМІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ДОГМАТІВ У КАТЕХІЗИСАХ ПЕТРА МОГИЛИ

*У статті здійснено аналіз полемічної інтерпретації догматів повної, короткої та московської версії катехізисів Петра Могили; показано їх антипротестантську спрямованість; продемонстровано вплив західної традиції на пояснення догматів.*

**Ключові слова:** катехізис, полеміка, догмат, православ'я, католицизм, антипротестантський, богослов'я.

**Л. Квасюк. Полемическая интерпретация догматов в катехизисах Петра Могилы**

*В статье представлено анализ полемической интерпретации догматов полной, короткой и московской версий катехизисов Петра Могилы; указана их антипротестанская направленность; продемонстрировано влияние западной традиции на объяснение догматов.*

**Ключевые слова:** катехизис, полемика, догмат, православие, католицизм, антипротестанческий, богословие.

**L. Kvasyuk. Controversial interpretation of dogma in the catechism by Petro Mohyla**

*In the article the author analyzes polemic interpretation of dogmas of complete, short, and Moscow versions of the catechisms written by Petro Mohyla. Demonstrating a vivid anti-protestant orientation, they are influenced by the western tradition on explanation of dogmas.*

**Key words:** catechism, polemic, dogma, Orthodoxy, Catholicism antiprotestant, divinity.

Вивчення катехітичних творів Петра Могили, що представляють результат діяльності київської богословської школи, в аспекті полемічної інтерпретації догматів як істин віри становить науковий інтерес у сенсі аналізу моделей, під впливом яких функціонує й сучасне українське православне богослов'я.

Дослідники діяльності Петра Могили по-різному оцінювали її. Російський автор С. Голубев здійснив ґрунтовне вивчення діяльності київського митрополита та його сподвижників [3]. О. Карташов негативно ставився до зв'язків Могили з Західною Європою («з латин-

ства він засвоїв науку про чистилище, креаційну теорію людських душ, момент перетворення євхаристичних дарів») [8]. Російський богослов Г. Флоровський вважав, що «Ісповідання» Петра Могили має більший зв'язок з римо-католицькою літературою, ніж з духовним життям православ'я («Пути русского богословия», Париж, 1937) [20, с. 50-51]. Історик церкви в Київській духовній академії І. Малишевський [12, с. 536] надавав «Православному ісповіданню» значення на рівні семи Вселенських соборів. М. Грушевський у роботі «З історії релігійної думки на Україні» писав про наслідки діяльності київського митрополита: «Українська церква залишилася вірною у догматах і обрядах церкви грецькій, але всім складом, ідеологією і культурою своєю становила галузь сучасної католицької реакції» [5, с. 74-78]. Д. Дорошенко зазначав, що «Могила оновив життя української церкви, її науку і структуру засобами західноєвропейської теологічної науки» («Православна церква в минулому і сучасному житті українського народу», Берлін, 1940). Дослідник історії української церкви І. Власовський писав, що до Могили «догматика у православ'ї була замінена полемікою» [1, с. 174]. Про те, що «Православне ісповідання Кафолічної і Апостольської Церкви Східної митрополита Петра Могили» залишається символічною книгою православної церкви, стверджує А. Жуковський («Петро Могила й питання єдності церков», Париж, 1969) [6]. Останній здійснив систематизацію історіографії Могилознавства, подав біографічний нарис про Петра Могилу, розкрив ідею церковної єдності митрополита [6]. Широкий є спектр коливань оцінки впливу західної богословської думки на українсько-білоруську православну культуру: Георгій Флоровський поклав на плечі Могили та його вихованців провину за процеси «внутрішньої інтоксикації латинізмом» («Пути русского богословия», Брюссель, 1982) [20, с. 49], а Ігор Шевченко («Багатоликий світ Петра Могили» // «Україна між Сходом і Заходом», Львів, 2001) [19, с. 175-198], Марек Мельник вважають, що «Могила здійснив культурний синтез у сфері богослов'я – догматичний компроміс, чим збагатив православну традицію» [21]. У контексті західного католицького впливу розглядає українсько-білоруські катехітичні тексти російська дослідниця М. Корзо [10].

**Мета статті** – проаналізувати специфіку полемічної інтерпретації догматів у катехізисах Петра Могили.

«Катехізис» Петра Могили був однією із перших навчальних книг для школи Києво-Печерської Лаври [9, с. 5]. Він був представлений у двох виданнях: скороченому – «Зібрання короткої науки», або «Виклад віри Церкви Малої Росії» та поширеному – «Православне ісповідання

віри». Останній твір надав митрополиту світового значення одного із засновників вчення про православну віру. «Катехізіс» – це символічна книга церкви, що систематизовано викладає і точно формулює основи віри, у ній зібрано, коротко і доступно пояснено науку християнської віри, що є викладом основ християнського віровчення, пояснення догматів у формі запитань і відповідей. Крім загальнохристиянських засад, у катехізісі, відповідно до специфіки конфесії, визначаються особливості віровизнання, чим воно різниться від інших, простежується оборона від ересей чи нападів противників. «Катехізіс» П. Могили уточнив основні засади, догмати православної віри, отримав соборне схвалення у Києві 8-18 вересня 1640 р., згодом, на помісному соборі у Яссах 15-30 жовтня 1642 р. був переглянутий, з деякими поправками грецького теолога Мелетія Сірігоса затверджений 11 березня 1643 р. чотирма патріархами Сходу (Партеній Константинопольський, Йонанікій Александрійський, Макарій Антіохійський і Паїсій Єрусалимський), найвищою на той час церковною владою, а також синодом Константинопольської патріархії, як відповідний догматам християнської віри. Твір П. Могили – це плід київської богословської школи зі своєю українською специфічністю, тому у своїй перворідній формі він був відкинтий російською православною церквою. Мабуть тому протягом цілого століття офіційна Київська духовна академія не спромоглася на його вивчення. «Катехізіс» Петра Могили – це православна символічна книга в українській інтерпретації [9, с. 5], поява якої була зумовлена потребою систематизації православного віровчення. Це перша праця догматично-символічного характеру, що отримала соборне схвалення, хоча останнє не було для православних абсолютним авторитетом: вони вважали, що в усьому потрібно триматися давнини. Поява «Православного ісповідання віри» була пов'язана з усім комплексом реформ митрополита, спрямованих на подолання серйозної внутрішньої кризи, в якій опинилася православна українсько-білоруська церква наприкінці XVI ст., – кризи, яка була посилена Берестейською церковною унією 1596 р. Про причини внутрішньої кризи Київської митрополії, їхнє осмислення різними суспільними і церковними колами та спроби її подолання писали М. Дмитрієв [2], Б. Гудзяк [4], А. Турілов [16].

Одним із завдань, яке стояло перед київським митрополитом, було протистояти проникненню ідей протестантизму – кальвінізму, адже у 1629 р. у Женеві з'явився зі згоди Константинополя латинською і грецькою мовами катехізіс Кирила Лукаріса з кальвіністичними поглядами [9, с. 9]. Окрім того, часто звучали звинувачення на адресу православних про елементи антиринітаризму у їхньому віровченні

[10, с. 359]. Цим було зумовлено звернення Могили до католицького досвіду систематизації віровчення, адже традиція богословствування, що сходила до патристики, давала мало можливостей для впорядкування вчення. Польський дослідник Марек Мельник вважає, що звернення київського митрополита до католицької традиції не означало виходу за межі православної ортодоксії. Мабуть, це була спроба компромісу, яка реалізувалася у використанні латинських зразків при одночасно сильному акценті на візантійській традиції [21, с. 202]. Могила використовує римський катехізіс, катехізіс Петра Канізія, католицькі літургічні книги у посттриденській версії. Сучасні митрополиту грецькі праці з богослов'я давали привід засумніватися у православності їхніх авторів (вже вказане «Сповідання» Кирила Лукаріса, «Катехізіс» Захарії Гергана 1622 р., на адресу яких висловлював критичні зауваження в «Апології» М. Смотрицький. Католицькі та протестантські полемісти кінця XVI – початку XVII століть потайно звинувачували православних у непроясненні позицій. Наприклад, у православному формулюванні сходження Святого Духа від «самого Отця» вони бачили вплив антиринітаризму. Ян Дубович говорив, що православні вірять у тілесність душі. Була неузгодженість у православних богословських виданнях. Про «еретичні» відхилення і про використання православними авторами протестантських творів писали І. Жебровський, І. Потій («Унія»), К. Транквіліон-Ставровецький, К. Сакович («Перспектива»).

З метою ліквідації розбіжностей щодо віровчення, звичаїв і правопорядку в церкві був скликаний Петром Могилою Київський собор 1640 р. [9, с. 10-11]. На ньому «Православне ісповідання віри» пройшло перший етап богословської апробації, там його представляв один із можливих співавторів, ігумен київського Пустинно-Миколаївського монастиря Ісає Козловський. Акти собору не збереглися, а про обговорення сповідання відомо за полемічним твором Касіяна Саковича [10, с. 361], який виділив теми, що викликали найбільші дискусії серед учасників собору: місцезнаходження душ праведників і грішників до Страшного суду (у небі чи в земному раю), походження душі людини (від батьків чи від Бога), існування приватного суду одразу після смерті та чистилища (чи перебувають душі грішників до Страшного суду в чистилищі?), форма таїнств, особливо, форма причастя (коли і при яких словах здійснюється таїнство Євхаристії – час перетворення Святих Дарів). На трактуванні цих питань Могилою позначився вплив західної католицької богословської традиції. Ян Дубович охарактеризував висловлювання з цих питань як невідповідні Писанню нововведення. Дискусію викликав і догмат про церкву: що значить вірити у церкву?

К. Сакович зазначав: «у католицькій церкві кажуть у єдину, святую, соборну і апостольську церкву, а не в церкву, Церква – значить зібрання віруючих, а ми в людей не віримо». Це питання ставив і Лаврентій Зизаній у «Великому катехізисі» [10, с. 362]. Касіян Сакович закидав православним брак знання своєї віри. Думки з положень віровчення під час соборних обговорень настільки розійшлися, що вирішено було звернутися за роз'ясненнями в Константинополь, адже катехізис претендував на вселенське, всеправославне значення [9, с. 12]. У «Викладі віри Церкви Малої Росії» греки не були згодні з двома твердженнями киян: допускати третє місце, відмінне від неба і від пекла, своєрідне чистилище, вважали, що освячення хліба і вина здійснюється словами Христа, а не Епиклезією (цими положеннями українці поступилися). Тому і відбулася нарада-собор в Яссах у 1642 р. грецьких і українських богословів з розгляду догматичних справ [9, с. 13].

«Православне ісповідання» було написане спочатку латинською мовою, після представлення Константинопольського патріарха Парфенія і обговорення у 1642 р. на помісному соборі в Яссах, виправлення тексту грецьким богословом Мелетієм Сірігом, який виключив із сповідання згадку про існування деякого третього місця у потойбічному світі (що нагадувало католицьке чистилище) і про допустимість хрещення також, і через обливання, та додав положення про те, що перетворення Святих Дарів відбувається під час закликання Святого Духа (чи епиклесіса як кульмінації євхаристичної молитви), а також переклав сповідання грецькою, текст було утверджено соборною постановою 11.5.1643 р. після того, як за більш пізнім свідченням Ієрусалимського патріарха Нектарія, сповідання було очищено і виправлено від думок чужих і нових [14]. Вважають, що Могила був не згоден із внесеними виправленнями, а тому у 1645 р. він публікує у Києві у друкарні Печерської Лаври сповідання у формі короткого катехізису без врахування правок спочатку польською, а потім слов'янською українською мовою «Собрание короткой науки о артикулах вери православно-кафолической христианской» [9, с. 16]. Отже, «Катехізис» Петра Могилы мав два варіанти: установчий, для ствердження віри з апаратом доказів і призначений для спеціалістів та дослідників та для високих шкіл, його називали великим («Православне ісповідання віри», символічна книга, яку студіювали в духовних школах до 1867 р.), і спрощений, призначений для широкого читача, – малий, скорочений («Собрание короткой науки о артикулах вери православно-кафолической христианской»). Між ними є відмінності. У малому катехізисі визначення сакраменту є класичне, у ньому розглядаються чотири речі: матерія, встановлена від Христа; слова, якими тайна

приймає своє освячення силою Святого Духа; той, від кого сакраментів заживає; тіло сакраменту. А у «Православному ісповіданні» сказано, що в таїнстві розглядається тільки три речі, тут не згадано тіло тайни (Питання 100). У сакраменті хрещення говориться, що воно здійснюється «потрійним зануренням, або поливанням» (як це було поширено у практиці хрещення у Речі Посполитій), а, за «Православним ісповіданням» це таїнство відбувається «через потрійне занурення у воду», як це обгрунтовувалося грецьким богослов'ям. У малому катехізисі читаємо, що «Силою тих слів, що їх Христос Господь сказав: «це Тіло мое» і «це Кров моя», які бувають вимовлені через священика над покладеними на престолі хлібом і вином, надходить невидимо Дух Святий, за прикликанням та волею священика сутність хліба та вина переходить у сутність Тіла і Крові Христових...», а у «Православному ісповіданні» сказано: «Істота хліба і істота вина перетворюються в істоту правдивого Тіла і Крові Христових дією Святого Духа, його ж прикликання священик творить у той час для здійснення цієї тайни, при цьому молячись і промовляючи: «Ниспосли Духа Твого на ни і на предлежащия дари сія і сотвори убо хлеб сей чесное Тело Христа Твоего, а еже в чаше сей – чесную Кров Христа Твоего, преложив Духом Твоім Святим». Вказано, що цими словами твориться переістотнення і переміна хліба у правдиве Тіло Христове та вина у правдиву Кров. Отже, освячення відбувається у час молитви Епиклези. Епиклеза (з грецьк. прикликати, призивати) – це літургійна молитва євхаристичного канону, укладена святими отцями, у якій священик прикликає Святого Духа, щоб зійшов і торкнувся лежачих жертвних дарів. Є відмінності у двох творах і щодо моменту освячення Святих Дарів: формулювання у малому катехізисі відповідає католицькому стану, тоді коли православні дотримуються погляду, що освячення відбувається з молитвою Епиклези у момент заклику Святого Духа. У «Требнику» Петро Могила намагався узгодити дві традиції – західну і східну – щодо ритуалу причастя: «Образ, або здійснення Тіла Христового, це – слова Господні над хлібом на дискосі, що є на престолі, мовлені ієреєм. А саме: «Візьміть і їжте, це Тіло Мое, яке за все терпіло заради спокути гріхів». Цими словами хліб переістотнюється, тобто істота хліба істинно перетворюється у Тіло Христове, і після вимовлення цих Господніх слів хліб не є вже простим хлібом, як раніше, а є суттю своєю справжнім Тілом Христовим. Образ, або здійснення Крові Христової, – це слова Христові над вином у чаші, що є на престолі, що мовлені ієреєм, а саме: «Пийте з неї всі, це є Кров Моя Нового Заповіту, що за вас і за багатьох пролита заради спокутування гріхів». Цими словами істота вина істинно перетворюється і після вимовлення цих Господніх

слів уже суттю своєю вино є не простим вином, а справжньою кров'ю Христовою [9, с. 21-22]. Пояснення догмата про Суд Божий (7 стаття символу віри) у малому катехізисі є особливо коротким у порівнянні з «Православним ісповіданням». Малий катехізис не порушує догматичне питання про чистилище, у той час як «Православне ісповідання» обширно документує, що про пургаторію ніде не згадується у Святому Письмі. Щодо догмату про походження Духа Святого (8 стаття символу віри), то позиції двох видань тут узгоджені, однак, у катехізисі немає ніяких суперечок у справі «філіокве», а у «Православне ісповідання» їх, правдоподібно, вставив грек Сірігос, чим намагався підкреслити антикатолицьке спрямування катехізису [9, с. 23]. Оскільки твір Петра Могили мав, перш за все, полемічний антипротестантський характер, автор намагався зменшити число розбіжностей між латинською і грецько-слов'янською церквами. Так, П. Могила не хотів поступитися намаганням Мелетія Сірігоса, який запровадив доктринальні поправки до «Ісповідання» у питанні освячення Євхаристії. Узгоджуючу тенденцію стосовно православ'я і католицизму видно у: 1) навмисному замовчуванні у малому катехізисі проблеми звільнення з пекла після смерті (чистилища); 2) абсолютному замовчуванні багатьох розходжень: розлучення, розпуста, зачаття, помазання хворих; 3) слідах «латинських інфільтрацій», що відчутні у ритуалі церков України: у справі хрещення, коли допускалося обливання замість занурювання. Взаємний вплив двох ритуалів ще більш помітний у «Требнику» Петра Могили. Єдині протиставлення, які Могила зберіг і яскраво підкреслив, – це ставлення до римського примату і «Філіокве». Він виступав і проти чистилища, однак коли мова йшла про вогонь [9, с. 24]. Оскільки катехітичний твір митрополита мав як полемічний антикатолицький, так і антикальвіністичний характер, тому у ньому католицьку доктрину про філіокве і чистилище автор спростовує доказами теологічними й історичними.

Бібліографам відомо два польських і два слов'янських видання короткого катехізису 1645 р. Петра Могили. Ярослав Ісаєвич проаналізував польські зразки [7]. Два різновиди слов'янських видань із фондів Російської державної бібліотеки описані в роботі «Украинские книги кирилловой печати» (вип. 1, № 86, 88) [18].

У передмові до польського видання Могила пояснює, що воно необхідне християнину для спасіння істин. Полемічна мета демонструвалася у слов'янському тексті стосовно видання польською. У 1646 р. короткий катехізис був передрукований у Львові Андрієм Скольським у типографії єпископа Арсенія Желіборського [3, с. 473-475]. У передмові вказувалося, що видання має мету полемічну й апологетичну. У 1649 р.



короткий катехізис був перекладений у Москві за наказом царя Олексія Михайловича і з благословення патріарха Йосифа [10, с. 366]. Він був розширений за рахунок символу віри Афанасія. Виправлено цитування Писання, тому що Могила використовував Вульгату. У московському катехізисі 1649 р. був, наприклад, наведений такий перелік смертних гріхів – хронологічно найбільш ранній, що сходить до Євагрія Понтійського: черевоугодництво, розпуста, срібллюбство, гнів, смуток, пихатість, гордість, пропущено печаль, що стояла у ранньохристиянських мислителів на четвертому місці. У катехізисі київському 1645 р. наводиться перелік гріхів папи Григорія I: гордіня, жадібність, розпуста, заздрість, обжерливість, гнів, лінь. На останньому місці у Могили стоїть, відповідно до традиції католицького богослов'я тієї епохи, лінь, а не смуток, як це було в оригінальній схемі Григорія Великого.

У повному обсязі і з врахуванням зауважень соборів 1640 і 1642 рр. «Православне сповідання віри» вийшло грецькою в Амстердамі у 1662 р., латинською – у 1695 р. у Лейпцигу. Грецький текст було надіслано у Москву Ієрусалимським патріархом Досіфеєм II на прохання патріарха Іоакима у розпал суперечок про час перетворення Святих Дарів. І хоча січневий 1690 р. церковний собор заборонив серед інших і твір Петра Могили, «Православне сповідання віри» було надруковане у Москві у 1696 р. з підписами єпископів, які утвердили його на соборі в Яссах.

«Православне ісповідання віри» в короткій і повній версіях має однукову структуру і поділено на три частини відповідно до трьох богословських чеснот: віра надія, любов. Більшість католицьких посттриденських катехізисів вибудовувалися за такою ж схемою [10, с. 367-369].

Перша частина катехізису присвячена викладу Нікейсько-Константинопольського символу віри, що містить основні християнські догмати, інтерпретацію яких подає автор. Текст має низку композиційних особливостей. Церковні таїнства, наприклад, не виділені як самостійний розділ, що було притаманно для більшості католицьких та протестантських пам'яток, але розглядаються у контексті тлумачення 10 статті символу віри «Сповідую одне хрещення...», що може свідчити про те, що таїнства виступали уособленням істин віри, як таких, що дають спасіння. Аналіз таїнств у межах кредо зустрічається у ранніх лютеранських катехізисах (наприклад, в Урбана Регіуса у польській переробці його творів Миколою Реєм), які не йшли за запропонованою Лютером схемою; у «Гейдельберзькому катехізисі», що мав не суворо реформаторський, а компромісний характер; в окремих випадках, у катехізисах католицьких (наприклад, Ієроніма Поводовського). У російській православній традиціях XVIII-XIX ст. таїнства також



будуть аналізуватися у контексті 10 статті символу («Пространный христианский катехизис» митрополита Філарета, 1823), чи 8-ї статті про Святий Дух як засіб духовного освячення (катехітичні твори митрополита Платона Левшина) [10, с. 370].

Таїнства у Могили логічно пов'язані з дарами і плодами Святого Духа. Тут він посилається на антилютеранські послання Константинопольського патріарха Ієремії II Траноса. У католицьких катехізисах дари і плоди, як правило, перераховувалися без будь-якого їх тлумачення. Сповідання ж приділяє їм значну увагу, аналізуючи у межах статті символу «Вірую в Духа Святого».

Церковні заповіді, які в католицьких катехізисах, як правило, суміщені з приписами декалогу (як одна із форм зобов'язуючого людину закону), в протестантських текстах взагалі відсутні (як відсутня у протестантизмі будь-яка посередницька інституція між віруючим і Богом), П. Могила переносить їх у першу частину сповідання, суміщаючи з частиною символу віри «І в єдину ... Церкву», що можна інтерпретувати так, що для Петра Могили віра в церкву означає земне життя, що узгоджується із церковними заповідями. Митрополит говорить, що число церковних настанов є великим, але для своєї праці він обрав 10 основних. Обґрунтовуючи загальнообов'язковий характер цих заповідей, П. Могила посилається на 2 правило Антіохійського помісного собору 341 р., де йшла мова про заборону залишати церкву до кінця богослужіння і санкції, що накладаються на християнина, який вчасно не причащається. Церковні заповіді надавали віруючому такі приписи: молитися і шанувати свята; дотримуватися церковних постів; шанувати духівників; з певною періодичністю сповідуватися і причащатися; не спілкуватися з еретиками і не читати їхніх книг; молитися за духовну і світську влади; виконувати приписи єпископа і митрополита; світським людям не зазіхати на церковне майно; укладати шлюби лише у встановлені дні і не брали участь в ігрищах [9, с. 69-74]. Ці настанови як антипротестантські характеризуються католицьким характером.

Однозначно полемічний, антипротестантський підтекст, мала поява молитви «Радуйся, Марія» в контексті 3-ої статті символу віри (догмат про Втілення Ісуса Христа). Могила наводить коротке, найбільш типове для православної традиції, формулювання: «Богородице діво, радуйся, благодатна Маріє, Господь з тобою. Благословенна ти в жонах, і благословенний плід черева твого, яко Спаса родила еси душ наших» (Євангеліє від Луки 1 : 28, 30, 31).

Між «Православним ісповіданням» у його короткій і повній версіях є низка відмінностей. Готуючи до видання короткої катехізис, П. Мо-

гила поставив під сумнів критичні зауваження, висловлені на Київському соборі 1640 р. [10, с. 373]. У київському катехізисі 1645 р. були зняті питання есхатологічного блоку, до яких Петро Могила звертався у контексті тлумачення статті символу «І знову прийде у славі судити живих і мертвих, і Царству його не буде кінця» (догмат про II Пришестя і вічність Царства Божого), які, за твердженням К. Саковича, викликали на соборі істотні розбіжності: про приватний суд і місце знаходження душ праведників і грішників до Страшного суду. Якщо зіставити першопочаткову версію Могили з питання про післясмертну долю душ (у викладі К. Саковича) з тим, що ми маємо у московському катехізисі 1696 р., то бачимо, що у цьому питанні не було виправлень. Початково у сповіданні говорилося, що душі праведних хоча і в небі, і в руках божих, і в царстві небесному, але у стані ще недосконалому. П. Могили на соборі вказали, що душі праведних повинні бути у земному раю, а його милість отець митрополит стверджував, що у небі. В остаточній версії маємо твердження про те, що після смерті праведники зразу потрапляють у рай, а грішники – у пекло – вогонь вічний, хоча до Страшного Суду не отримують відплати у межовій формі (душі праведних, що є на небесах, не отримують досконалого вінця до кінцевого суду. Нижче душі засуджених [9, с. 55].

Великий катехізис був призначений для більш богословськоосвіченої аудиторії. Наприклад, шість питань тут присвячено аналізу властивостей Святої Трійці, а у короткій версії це подано у більш короткій, лаконічній, простішій формі.

Розходження короткого і повного видань сповідання показують, по якій лінії йшло редагування тексту Петра Могили грецькими (і, можливо, московськими) богословами. Воно було зумовлено як спірністю окремих богословських суджень, так і неактуальністю для грецьких чи московських перекладачів деяких полемічних випадів Петра Могили. Наприклад, такі, що часто зустрічалися у катехізисі 1645 р., посилення на «Слова на аріан» Афанасія Александрійського у катехізисі московському 1696 р. відсутні.

У різних версіях катехізису дещо по-іншому описується порядок хресного знамення у четвертому кредо «Розп'ятого за нас...» (догмат про Розп'яття Христа). Київський катехізис 1645 р. нічого конкретно не говорить про складання перстів («рукою правою, три пальці склавши, знак Хреста святого починай з чола»). У московському перекладі маємо розширений опис. Порядок перстоскладення наводився за книгою «О вере», що видана у Москві у 1648 р.: «з'єднати три персти правої руки; великий, малий і третій біля малого; у них сповідуємо

таїнство божественних трьох іпостасей... єдиного Бога в трьох особах. Протягнути вказівний і середній. Цим показуємо таїну Господа нашого Ісуса Христа, як досконалого Бога і досконалу людину заради нашого спасіння», тобто йде лаконічний опис, без тлумачення символіки знамення [10, с. 375].

Особливо відмінності між короткою і повною версіями очевидні у тій частині тексту, коли П. Могила тлумачить церковні таїнства. Тут виявляється залежність від католицького богослов'я. Порядок хрещення у катехізисі 1645 р. був у формі трьохразового занурення або поливання, а у московському виданні 1696 р. замінений на потрійне занурення у воду [14].

У катехізисі 1645 року бачимо типове для католицької сакраментології виділення у таїнстві матерії (предмети і речовини, що використовуються священиком), форми (словесна форма) і наслідку – результату. Така трьохчастинна структура – матерія, форма і результат, або сила таїнства – була запропонована ще Петром Ломбардським у IV частині «Сентенцій» (перш. пол. XII ст.).

Зміна акцентів у московському виданні катехізису Могили була результатом виправлення тексту сповідання грецькими богословами. Мелетій Сіріг, зокрема, змінив фрагмент про час перетворення Євхаристичних Дарів. Київський катехізис 1645 р. наслідує західну традицію, стверджуючи, що речовина хліба перетворюється у Тіло, а речовина вина – у Кров Христа у момент вимовляння установчих слів (Мт. 26: 26-28; л. 49). Проблема встановлення конкретного моменту перетворення стала актуальною для західного богослов'я в епоху зрілої схоластики. Одне із ранніх догматичних формулювань було подано у декреті на Флорентійському соборі 1439 р. Московський катехізис 1696 р., відповідно до святоотчої традиції, визнає неможливим встановлення моменту перетворення, яке відбувається у результаті призивання Святого Духу в євхаристичній молитві (анафорі). Фрагмент про перетворення був виправлений і у московському перекладі 1649 р. У другій половині XVII ст. із вказаного питання розгорнулася полеміка між представниками богословської думки київської і московської, про яку писали Г. Миркович («О времени преосуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII-го века (Опыт исторического исследования), Вильна, 1886) [13], Н. Д. Успенський («Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужбных книг в XVII в.») [18].

У всі три версії сповідання – коротку, повну і московський варіант – потрапило ще одне положення католицького богослов'я – про намір священика, який здійснює таїнство. Вчення про «intentio», як

одне із умов дієвості таїнства, вперше було догматично оформлене на Триденському соборі. Як богословська проблема, воно артикулюється приблизно з XII ст. Офіційна позиція католицької церкви була відображена у символі віри для вальденсів Інокентія III (1208), у матеріалах Констанського (1414-1418) і Флорентійського (1439) соборів. На Триденському соборі мова йшла про те, що під час священнодій духовної особи мають мати духовну установку здійснювати саме їх, а не щось інше. До уваги не брався моральний стан служителя культу; навіть якщо він мав на душі важкий гріх, на дієвості таїнства це не позначалося. Ці положення сакраментології були пов'язані з католицьким вченням про таїнства, що здатні діяти, відтворювати благодать ніби автоматично, силою самого акту здійснення священнодій. Київський катехізіс 1645 р. містить лише коротку вказівку на те, що перетворення Дарів відбувається у тому числі «за інтенцією священницькою». Московський катехізіс 1649 р. зберігає це формулювання: «Дух Святий невидимо приходить: призивання заради священницького і наміру». Більш широко П. Могила розмірковує про це у вступній частині «Свхолагіону». Моральні якості священника таїнства не применшуються, «бо тайни святі від нечистих осквернитися не можуть, ні лукавими, ні нечестивими служителями їх дійство не зупиняється». Головне, вважає митрополит, це «чи має ієрей розумний намір, чи волю в собі уявну». За відсутності такої таїнство не тільки втрачає дієву силу, але й приводить священника до стану смертного гріха. Згадування про «*intentio*» збереглося і в повній версії «Православного ісповідання». Намір розглядається як одна зі складових таїнства.

У розділі про таїнство хрещення у повній версії катехізісу зустрічається твердження про те, що при потребі може творити тайну хрещення і мирська особа чоловіка чи жінки. Практика здійснення таїнства хрещення не духовною особою була закріплена у католицькій церкві догматично. При цьому міг хрестити і чоловік, і жінка, і нехристиянин, за умови, що він правильно відтворить словесну формулу і буде наслідувати прийнятий обряд. Собор 1640 р., за твердженням К. Саковича, також утвердив цю форму для Київської митрополії: «Може баба хрестити в окремих випадках, а навчити бабу обряду хрещення зобов'язані попи». Нагадаємо, що під час обговорення у 1627 р. катехізісу Лаврентія Зизанія московські справщики категорично заперечували можливість здійснення хрещення мирянином [10, с. 380].

Були розходження і у викладі окремих елементів таїнства покаяння між київським катехізісом 1645 р. та московським 1696 р. Нагадаємо, що покаяння, яке збереглося як релігійна практика, втратило статус та-

їнства у протестантських церквах. Воно зайняло особливе місце у постриденському богослов'ї. Всі аспекти таїнства покаяння були викладені у декреті «Про таїнство покаяння», що був утверджений на XIV сесії Триденського собору 1551 р. Російська дослідниця М. Корзо вказує на зовнішню подібність між римським катехізисом і сповіданням П. Могили в описі процедури покаяння і умов, за яких таїнство є дієвим: сповідь має бути максимально конкретною, що дозволило б накласти найбільш адекватне гріху покарання; враховувати кількість, якість, тривалість гріха. Варто зауважити на відсутності у Петра Могили важливої для католицької традиції складової покаяння – положення про задоволення (про яке писали Ансельм Кентерберійський і Августин, і яке зустрічається у не розробленому вигляді у Лаврентія Зизанія). Задоволення – це очищення, яким змивається будь-яка пляма, яка залишилася на душі, як бруд від гріха, і ми звільняємося від обмеженого у часі покарання, якому підлягали. Священик тут виступає в образі судді, як у католицизмі. У патристиці ж покаяння – духовне врачування, засобом якого є спільна молитва того, хто молиться і кається.

Є відмінності короткої і повної версії сповідання Могили у розумінні таїнства покаяння і у викладі порядку відпущення гріхів. Київський катехізис 1645 р. говорить, що священик має право, виходячи із стану того, хто кається, вирішити, які гріхи затримати, а які розв'язати. Фрагмент про затримання гріха не потрапив у московське видання 1696 р., а у виданні московському 1649 р. був дещо видозмінений. У катехізисі 1645 р. говорилося, що священик призначає покуту від яких гріхів розв'язується, а які утримуються. У московському катехізисі 1649 р. це залежить від того, хто кається, а у виданні 1696 р. зазначено, що Бог через ієрея прощає гріхи [14]. Є подібність між київським коротким катехізисом 1645 р. і московським 1649 р. у фрагменті Євангелія від Івана, у якому сказано, що кому простите гріхи, простяться тому; на кому залишите, на тому залишаться (Івана 20: 23). У московському катехізисі 1696 р. лише підкреслено, що те, що дається священиком на сповіді, має реальну силу. Фрагмент про «затримання гріхів» зустрічається у «Євхологоні» Петра Могили.

Положення про затримання гріхів було сформульовано католицькими богословами у XV каноні декрету «Про таїнство покаяння» Триденського собору: «Якщо хто буде стверджувати, що влада ключів дана була Церкві тільки для звільнення, а не також для зв'язування, ...нехай буде анафема». Для отримання відпущення необхідна зовнішня демонстрація і доказ виконання «випробовувань совісті». Не відпущені могли бути гріхи, на думку представників польського мо-

рального богослов'я XVII ст., тим, хто займався прелюбодійством, не знав необхідних для спасіння істин віри, не бажав відшкодувати шкоду, відмовлявся виконати покаєння, бажав здійснити смертних гріх, у кого були відсутні зовнішні ознаки розкаяння, хто перебував у стані ненависті і заздрості, не бажав виправитися після порушення заповіді не прелюбодійствувати, не бажав утримуватися від гріха лихварства і чародійства, сприяв іншим у вчиненні гріха (подібні умови перераховувалися і в «Євхалогіоні» Петра Могили) [11].

На антипротестантську спрямованість твору вказує і низка таких сюжетів «Православного ісповідання». У відповідь на запитання: «Людина християнин православний і кафоличний, що повинна зберігати, щоб наслідувати життя вічне?», – П. Могила починає констатувати необхідність для спасіння добрих справ, посилаючись на слова апостола Якова про те, що не тільки з віри, а й з вчинків йде усправедливлення (Якова 2: 24). Проблема «віра – добрі справи», а також розмежування понять «передзнання – передвизначення – промисел» (стаття символу віри «Вірую в єдиного Бога... Творця неба і землі») могла з'явитися у Петра Могили під протестантським впливом. Акцентування на цій проблемі у катехітичному тексті М. Смотрицького 1610 р. було викликано бажанням уточнити православну позицію супроти протестантської. У катехізисі 1645 р. були, але у «Православне ісповідання» не потрапили, питання про трояке служіння Христа як Пророка, Священника і Царя, що становили основу вчення про працю Христа як посередника між людьми і Богом, а проблема посередництва (ходатайства) довгий час була такою, яка найбільше обговорювалася у творах польських протестантів [10, с. 388].

У катехізисі 1645 р. є самостійним сюжетом, а у повній версії розглядається у більш широкому контексті, питання про тілесність Христа, про те, чи є вона тілесністю особливого роду. Це був виступ П. Могили проти вчення антитринітаріїв, зокрема, послідовників Аполлінарія Молодшого: «плоть з небес, що мала Христа, Марією пройшла як трубою». Тема тілесності Христа була пов'язана з проблемою статусу Богородиці та її культу, який був заперечений протестантськими конфесіями. У катехізисі 1645 р. ця позиція була сформульована у більш гострій полемічній формі, ніж у повній версії: «тупіють еретики, які не визнають, що Христос-Бог правдиве тіло з Пречистої Пани прийняти міг. Тупіють еретики несторіани, які не хочуть Панну Пречисту Богородицею назвати». Проти вчення антитринітаріїв-патрипассіан говорить питання катехізису про те, що на хресті Спаситель прийняв страждання лише плоттю (цей сюжет спе-

ціально обговорювався московськими справщиками стосовно катехізису Зизанія), хоча ніде тоді, ні після іпостасна єдність не була порушена. «Христос постраждав на хресті плоттю, а не по божеству; тому божество не страждало, не було прибите цвяхами до Христа, не померло. Але оскільки божество прийняло людство, ніде не розлучаючись з ним, чи під час страсті, чи смерті, чи смерті на хресті, ні після смерті, а ще і душа розлучилася від тіла, але божество ні від плоті, ні від душі ніколи не розлучиться. Заради цього і під час смерті іпостась Христова була єдина і та ж».

Сповідання ще раз повертається до питання про тілесність Христа у контексті тлумачення статті символу віри «І зійшов на небо і сидить праворуч Отця...». У катехізисі 1645 р. відповідь на це питання розбита на низку дрібних сюжетів, а у московському виданні 1696 вони об'єднані та конкретизують проблему: в якому тілі Спаситель сходить на небо (возноситься чи Він тілесно, чи разом з божеством). Якщо Христос тілесно сидить одесною Отця, то як Він може реально бути присутній в Євхаристичних Дарах? Останнє питання свідчить про полеміку зі сповіданням протестантизму, при цьому у його версіях з кальвіністами, що заперечували реальну присутність Тіла і Крові в освячених хлібі та вині, і з лютеранами (убіквістами), що відстоювали вчення про тілесність чи фізичну вседисущність Христа.

У першій догматичній частині «Православного ісповідання» полемічним моментом можна вважати і те, що питання про сходження Святого Духа починається з обґрунтування Його Божественного статусу. Дух Святий є правдивим Богом, Єдиносущним із Богом Отцем та Сином і однакової сили, слави та вельможності з Ними, про що подає науку святий апостол, мовлячи: Є різниця між дарами милости, Дух же той Самий. Є різниця між служіннями, та Господь той же Самий. «Є різниця між діями, але Бог той же Самий, що в усіх робить усе. Дух Святий від особи самого Отця, як від джерела і початку, у Божестві із сутності передвіку походить, згідно науки Спасителя» [9, с. 127].

Полемічний антипротестантський характер має і твердження київського видання катехізису 1645 р. про те, що церква має повагу Письмо Святе викладати і вчителів готувати, а також приділена велика увага обґрунтуванню культу Богородиці у контексті тлумачення символу віри, шануванню святих і їх посередницькій місії між людиною і Богом (1 заповідь декалогу), відмінність християнської ікони від «язичницьких болванів» (2 заповідь). Мають місце тут і питання про шанування мощей святих. П. Могила виступає проти лютеран і кальвіністів, які говорять про те, що святі не знають і не чують наших молитов.



Взивання до святих Петро Могила розглядає як «примноження хвали Бога правдивого», через що воно не є супротивне тій заповіді, «та ж бо коли святих просимо про звернення до Господа Бога, передусім ту ласку, котру їм дав Господь Бог, вихваляємо і просимо, аби й нас Господь Бог учасниками тієї ласки учинив, перш за все задля пролиття Крови Христа Господа, а потім задля молитви всіх святих».

Відповідаючи на питання: «З якої причини усіх святих на допомогу закликаємо?», – Петро Могила зазначає: «Передусім тому, що через гріхи наші самі просто до Господа приступити не сміємо, отож через них, як через тих, котрі вже є в ласці Його невідмінній приступаємо. По-друге, що вони за нас моляться, як за братію свою. По-третє, що як у небі менші ангели через більший доступ до Господа Бога мають, так і ми через святих, про ласку просячи, як через більших менші і як через ближчих дальші, до Господа Бога приступаємо» [9, с. 259].

«Якщо святі про помсту над злими у Господа Бога просять, як в Об'явленні Івана святого маємо свідоцтво: „І кликнули вони гучним голосом, кажучи: „Аж доки, Владико святий та правдивий, не будеш судити, і не мститимеш тим, хто живе на землі, за кров нашу?“ Далекі швидше постають за нами, коли їх про заступництво і про молитви за нас до Бога просимо».

На запитання: «А як святі знають про молитви і потреби наші?», П. Могила відповідає так: «Душі святих, які відійшли з цього світу, хоч з властивостей своїх могли б нестатків наших не знати, але оскільки ангелам вони подібні, котрим ласка Божа позичає те, що знають про всі справи і нестатки наші, і через ту ж від Бога позичену ласку, молитви, милостині й інші добрі вчинки наші перед Маєстат Божий приносять, отож відають про молитви і потреби наші. А над те, коли на цьому світі живучи і перешкоди великі маючи, знали і відали з ласки Божої, кого чому треба було і що хто чинить, далеко швидше в більший та невідмінній ласці Божій тепер будучи, знають нестатки наші і про нас до Господа Бога, як вірні Його слуги і близькі приятелі, вдаються, про що просторіше – у Катехізисі Великому» [9, 261].

Антикатолицька полеміка у катехізисах Петра Могили представлена менше, ніж антипротестантська: виділяються питання про Сходження Святого Духа і про допустимість причастя мирян під двома видами. Виступаючи проти філіокве, митрополит спирається на сповідання Афанасія, яке говорило, що Святий Дух від самого Отця походить. Полеміст апелює до такого формулювання, у якому католицькі полемісти вбачали відгуки ідей антитринітаризму. Сюжет про причастя під двома видами у короткому київському виданні виділений

в окреме питання. Вказано, що причастя під двома видами має прийматися і духовними, і світськими людьми. У повній версії ця тема детально не акцентується, а допуск мирян до євхаристичного вина трактується як норма церковної практики. У короткій версії катехізису на питання: «Чи вживання того святішого Сакраменту заодно під двома особами, як духовним, так і матеріальним, має бути?», – П. Могила відповідає: «Саме так, а не інакше, бо постановлення Христове таке, а не інакше є, коли мовить: „Ісус узяв хліб, і поблагословив, поламав, і давав Своім учням, і сказав: «Прийміть, споживайте, це – Тіло Моє». А взявши чашу, і подяку вчинивши, Він подав їм і сказав: «Пийте з неї всі, бо це – Кров Моя Нового Завіту, що за багатьох проливається на відпущення гріхів!». До того, що під осібністю хліба Тіло Господне споживаємо, тоді обов'язкова під осібністю вина потреба Крови Господньої споживати, коли хто хоче бути певним спасіння свого, адже Христос казав: «Це чиніть на спомин про Мене». Тому будуть відпускатися гріхи і буде мати він життя вічне [9, с. 171]. Звертає Могила увагу на споживання сакраменту: «Хто лише має вживати Тіла і Крови Господньої, має передусім, згідно порядку описаного церковного, постом і побожністю особливою приготувати себе, після того сповідь святу пристойно перед священиком православним відправити і відпущення одержати. Також аби жоден у гніві не був, у кінці, коли вже приступає до Пресвятих Таїн, має мати повну віру, що правдивого і істотного Тіла і Крови Христової споживає. Зачим перед тим добре має із сумлінням порохуватися, згідно науки святого апостола: «Нехай же людина випробує себе і так нехай хліб їсть і з чаші хай п'є. Бо хто їсть і п'є негідно, не розважаючи про тіло, той суд собі їсть і п'є».

Немає у «Православному ісповіданні» випадів проти католицького вчення про примат Римського Престолу (елементом полеміки з цим католицьким догматом може бути питання про Єрусалимську церкву як матір всіх церков, Єрусалим як вищий судовий і духовний авторитет). У московському катехізисі 1696 р. це питання сховано в інше питання та інтерпретується більш лаконічно.

### **Висновки**

Катехізиси Петра Могили – це вираз богословської науки Східної Церкви. Незважаючи на схоластичну термінологію і систематичну послідовність, східне сповідання тут зберегло свій сенс, що опертий на свідчення літургичні, Святе Письмо, твори отців церкви, постанови семи Вселенських соборів, Нікейсько-Константинопольський символ віри, тобто Традицію. Вплив західної католицької позиції помітний при розкритті Петром Могилою питань походження і місцеперебу-

вання людських душ, приватного суду, чистилища, форми таїнств. Інтерпретація догматів у катехізисах митрополита носила полемічний антипротестантський характер (у трактуванні передвизначення, догматів про Трійцю, Богородицю, Церкву, Втілення Христа, реальну присутність Ісуса в євхаристичних дарах, шанування ікон) і менш виражений антикатолицький характер (ставлення до римського примату і філікве, заперечення існування вогню чистилища, визначення моменту трансубстанціації в Святій Євхаристії).

М. Грушевський дав високу оцінку катехізисам Петра Могили: «Це був великий тріумф могилянського кружка і української церкви взагалі, що її виклад православної науки знайшов таку високу акробату. Осоромлені були розсіювані ворогами думки про брак релігійного освідомлення в православної українській церкві, про її нездатність до вищої науки, безпомічність в релігійних питаннях».

## Література

1. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – Т. 2. – К., 1998. – Репринтне видання. – 397 с.
2. Дмитрієв М. Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Матеріали Перших Берестейських читань. – Львів, Івано-Франківськ, Київ. 1–6 жовтня 1994 р. / Ред. Борис Гудзяк. — Львів: Інститут історії церкви Львівської богословської академії. – 1995. – С. 39–73.
3. Голубев С. Київській митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники (опытъ церковно-исторического исследования) / С. Голубев. – Київ: Типографія Кульженко, 1898. – Т. 2.
4. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії / Марія Габлевич (пер. з англ.). – Л., 2000. – 426 с.
5. Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні // М. С. Грушевський. Духовна Україна. – К. : Либідь, 1994. – С. 5–135.
6. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков / А. Жуковський. – Париж : Український вільний університет, 1969. – (Серія монографія. Ч. XVII).
7. Ісаєвич Я. Українське книговидання. Витоки. Розвиток. Проблеми / Я. Ісаєвич [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/isaevych/is.htm>. – Назва з екрана.
8. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташев. – Париж : YMCA-Press, 1959. – 681 с.
9. Катехизис Петра Могили / Упорядкування проф. А. Жуковського, переклад В. Шевчука. – К. : «Воскресіння», 1996. – 288 с. , іл.

10. Корзо М. Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI-XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. Научное издание / М. А. Корзо. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – 672 с. : 5 ил.
11. Крыжановский Е. М. Заботы об исправлении Требника в южно-русской митрополии до издания Требника Петра Могилы. – Б. м. : Б. и., Б. г. – С. 445-467.
12. Малишевський І. Требник Петра Могилы / І. Мальшевський // Труды Киевской духовной академии. – 1884. – Т. 3. – С. 530–546.
13. Миркович Г. О времени преосуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве, во второй половине XVII-го века (Опыт исторического исследования). – Вильна : тип. А. Г. Сыркина, 1886. – 254 с.
14. Могила П. Православное исповедание веры. – М. : Печатный двор, 1696. – 12 л.
15. Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України / В. М. Нічик. – К. : Український центр духовної культури, 1997. – 328 с.
16. Турилов С. К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI-первой половине XVII в. / РАН ; Институт славяноведения. – М. : Индрик. – (Библиотека Института славяноведения и балканистики; 12). – Ч. 2 : Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события. – М. : Индрик, 1996. – С. 19–58.
17. Успенский Н. Д. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII в. / Н. Д. Успенский // Богословские труды. – Вып. 13. – М., 1975. – С. 155–170.
18. Украинские книги кирилловой печати XVI-XVIII вв. [Текст] : каталог изданий, хранящихся в Гос. б-ке СССР им. В. И. Ленина / Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина. – М., 1990. – Вып. II. Ч. 2 : Львовские, новгород-северские, черниговские, уневские издания 2-й половины XVII в. / сост. А. А. Гусева, И. М. Полонская. – [Б. м.] : [б. и.], 1990. – 318 с. : ил. – Библиогр. : С. 67–68.
19. Шевченко І. Багатоликий світ Петра Могилы // І. Шевченко. Україна між Сходом і Заходом : нариси з історії і культури до початку XVIII століття / Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії / Марія Габлевич (пер. з англ.), під ред. А. Ясіновського. – Л., 2001. – 247 с.
20. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Брюссель : YMCA-Press, 1982. – 601 с.
21. Melnyk M. Spór o zbawienie : zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej, (koniec XVI – połowa XVII wieku). – Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, 2001. – 267 p.