

## II. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

---

УДК 2.23/28.27 (262/267)

**Вікторія ЛЮБАЩЕНКО**

### **Реформи у Київській Церкві в контексті католицької Реформації**

З'ясовується сучасний підхід до розуміння Реформації як церковної реформи, що почала відродження Католицької Церкви і вплинула на духовне піднесення у Київській митрополії. Розкривається значення реформ, здійснюваних у Київській Церкві в другій половині XVI – першій половині XVII ст. у їх порівнянні з католицькою Реформацією.

*Ключові слова:* католицька Реформація, православні братства, Унійна Церква, митрополит Петро (Могила)

**Viktoria Liubashchenko**

#### **Reforms in the Kyivan Church in context of the Catholic Reformation**

The modern approach to the understanding of the Reformation as a church reform, which began the revival of the Catholic Church and which influenced the spiritual uplift in the Kyivan Metropolitanate, is clarified. The significance of the reforms carried out in the Kyivan Church in the second half of the 16th and the first half of the 17th centuries in comparison with the Catholic Reformation is revealed.

*Keywords:* Catholic Reformation, Orthodox fraternities, Union Church, Metropolitan Petro Mohyla

500-річний ювілей Реформації підтвердив неабиякий науковий інтерес до цього історико-культурного феномену. Присвячені йому фундаментальні праці Оуена Чедвіка, Хайко Обермана, Льюїса Спіца, Хусто Гонсалеса, Стівена Озмента, Алістера Макграта, Ронні По-Чія Хсія, Ханса Хіллербрандта сьогодні доповнені студіями Пітера Маршалла, Діармейда Маккаллока, Юена Кемерона, Джонотана Робертса, Маттея Барретта та ін. Така зацікавленість засвідчує актуальність цілого спектру проблем, пов'язаних з Реформацією, ба більше: її поняття набуває нових інтерпретацій, смислів та узагальнень<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Давні і сучасні підходи до розуміння сутності Реформації, підсумовані у багатьох словникових виданнях, див. [14, с. 25–40].

Зокрема, остаточно заперечено переважаюче ототожнення Реформації з протестантизмом. У наукових працях її розглядають насамперед церковною реформою, яку впродовж XIII–XVII ст. осмислювало чимало католицьких мислителів<sup>2</sup>, пропонували гуситський і соборний рухи, намагалися здійснити еретичні течії. Значним досягненням європейської Реформації визнано реформу Католицької церкви, розпочату на Тридентському соборі, продовжену в наступні століття і виразно актуалізовану на II Ватиканському соборі.

Відтак, все більшого пріоритету набуває поняття католицької Реформації<sup>3</sup>, яке Хуберт Єдін, Йозеф Лортц, Джон О'Меллі та ін. синонімують з церковною реформою, реставрацією, відбудовою, відродженням або оновленням<sup>4</sup>. Поступ католицької Реформації проявився не лише у рішеннях Триденту, а й у поживленні чернечого життя, реформах календаря і папської курії, злеті богословської освіти і біблійних перекладів, церковного мистецтва і книговидання, активізації місіонерства і релігійних братств, піднесенні мирянського благочестя і християнської духовності, а також у новому зближенні Римського престолу з орієнтальними церквами та його унійній парадигмі, котра надихнула отців Берестейського собору.

Поняття католицької Реформації доповнює, почасти навіть заступає поняття Контрреформації: адже в останньому більше відображено реакцію Церкви на виклик протестантів, менше – програму оновлення церковного життя у *Rex Catholic* при збереженні його традицій. Акцентуючи на реформаторській сутності цього оновлення, католицькі історики віддають належне також і протестантській Реформації, що стала своєрідним тригером багатьох перетворень у Європі (“не було би Лютера, не було б і Тридентського собору!” [12, с. 157]). Розуміння Реформації як реформи Церкви поглиблює екуменічне осмислення історії.

Водночас усе ще недостатньо розкрито значення Реформації для православного світу<sup>5</sup>, який більшість наукових студій надалі виводить за її змістовні межі, посту-

<sup>2</sup> На думку Джозефа Пірса, “героями католицької Реформації, що оновили Церкву” було чимало мучеників і святих: Джон Фішер, Томас Мор, Ігнатіо Лойола, Франциск Ксав'єр, Йоан від Христа, Тереза Авільська, Франциск Сальський, Папа Римський Пій V та ін. [24]. А “Католицька енциклопедія” серед тих, хто торував шлях католицькій Реформації, називає Джона Вікліфа, Яна Гуса і Мартіна Лютера [11].

<sup>3</sup> Втім, уже в XIX ст. лютеранський історик Леопольд фон Ранке у праці “Римські папи” назвав Тридентський собор “початком регенерації католицизму”, а російський історик Олександр Вульфійус у 1922 р. писав: “Католицький рух XVI і XVII ст. далеко не вичерпаний спробами відтіснити або знищити протестантизм, а містить у собі елементи особливої католицької реформації... Прийшов час термін “католицька реакція” замінити терміном “католицька реформація” або “католицька реформа”” [3, с. 130].

<sup>4</sup> Див. також праці П'єра Жанеля, Віллема Ван де Пола, Джона О'Ліна, Іллісон Поски, Кетлін Комерфорд, Барбари Діфендорф, Майкла Мюллета, Дженніфер Хілман, Саймона Дітчфілда, Олександри Валшам, Джерома Вілльямса, Джозефа Пірса та ін., в яких обгрунтовано і документально розкрито поняття католицької Реформації.

<sup>5</sup> Ця проблема обмежується у світовій історіографії головно православним Сходом і тими епізодами, які пов'язані з листуванням протестантських богословів і Константинопольського патріарха Єремії II (Траноса), а також з впливом протестантів на Константинопольського патріарха Кирила I (Лукаріса) і публікацією його скандального, сповненого протестантських артикулів “Східного сповідання християнської віри” (1631).

## II. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

люючи неспроможність тодішнього східного християнства до власних реформ і не завжди при цьому враховуючи пограничні католицько-православні землі. Українська історіографія також досить обережно пов'язує з Реформацією духовне піднесення, яке переживала у цю добу Київська митрополія. А відзначаючи вплив Реформації на українсько-білоруський регіон, акцентує насамперед на протестантизмі. Такий погляд, започаткований у працях Михайла Грушевського і Ореста Левицького, Ярослава Ісаєвича і Валерії Нічик, залишається провідним: абсолютна більшість статей, опублікованих в Україні з нагоди 500-ліття Реформації, були присвячені протестантизмові.

Насправді Київська митрополія своєю історичною близькістю до католицького світу і входженням до складу східноєвропейських держав, охоплених Реформацією, була активно втягнута у духовний поступ ранньомодерної Європи. І як у Західній Церкві, потребу реформи киево-руського православ'я усвідомлювали, намагаючись її здійснити, різні суспільні і релігійні кола митрополії. Найбільшу активність у цьому виявляли православні братства, унійний єпископат і київський митрополит Петро (Могила). Їхні прагнення відродити Київську церкву і піднести її престиж у загальноєвропейському культурно-релігійному просторі цілком відповідають сутнісному змісту католицької Реформації.

Найчастіше у контексті Реформації розглядають православні братства<sup>6</sup>, з огляду на критику мирянами священства, примушування ними церковної ієрархії до реформ, наполяганні на більшій участі світських осіб у вирішенні церковних справ. Але при цьому деякі риси братського руху прямо асоціюють з протестантизмом: намагання мирян “поставити під свій контроль духовенство” та “особлива увага братчиків до богословських питань”, їхнє “звернення до Біблії в обґрунтуванні своїх поглядів” та ініціювання ними біблійних перекладів [5, с. 111–113; 8, с. 71–87; 16, с. 248–251]. Хоча у цих паралелях може йтися насамперед про аналогії. Адже православні братства, які своє головне завдання вбачали в обороні Церкви, піднесенні її духовного рівня і суспільного статусу, принципово опонували протестантизмові, котрий цілковито заперечив Церкву у справі спасіння. Не випадково у полемічних текстах, що вийшли з братського кола, протестанти піддавались критиці як єретики.

Рішучість православних братств у просуванні реформ мала передусім канонічну мотивацію: відновлення соборноправності Київської церкви, часто порушувану її ієрархією, яку приваблювали жорстка субординація Римської церкви і папський куріалізм. Своє наполягання на колегіальності у вирішенні важливих для Церкви проблем, а також активній участі у цьому світського елементу братства розглядали як повернення до давнього устрою киево-руського православ'я. Водночас безперечним впливом Реформації на братський рух були його ініціативи щодо виборності священників і ширшого включення в церковне урядування “середнього” класу (міщан, ремісників, торговців, учителів, малярів), оформлені подекуди у вельми радикальні вимоги до ієрархії, що вело до напруження між нею і мирянами.

<sup>6</sup> Наприклад, “братства спершу були не реакцією за православ'є, а початком свого роду реформації” [6, с. 150] або “братства були специфічною формою реформаційного руху у православних країнах” [2, с. 65].

Однак візьмемо до уваги глибоку кризу у Київській митрополії, як, зрештою, і в католицькій і православній Європі на початку Реформації. І там, і там активність широких верств, живлена їхньою зростаючою індивідуалізацією і самосвідомістю, наштовхувалась на спротив церковної влади, яка пручалась реальним змінам, і це спричинювало конфлікти всередині Церкви. Розпочавши тиск на архіпастирів у ході берестейських соборів в кінці XVI ст., миряни продовжили його й під час київських соборів 1620–1640-х рр. Братчики домоглися підтвердження своїх прав на соборі у 1621 р. і виступили з непоступливою антиунійною позицією на соборі у 1629 р., що стосувався православно-унійного порозуміння.

Назагал саме братські корпорації стали піонерами у справі розбурхання духовного застою у тодішньому руському православ'ї. Їхня візія реформ рішуче запрямувала у бік морального очищення Церкви й піднесення освітнього рівня священства. Братські вчителі склали ядро науково-освітнього кола Острозького і Київського колегіумів, повели провід у налагодженні православних шкіл, в яких навчались діти не лише заможних, а й бідних городян. Своєю суспільною наснагою братства заохочували Церкву до більшої підтримки православного населення та її впливу на громадське життя. А включенням у міжконфесійну полеміку, озброєну богословським і канонічним корпусом східного християнства, братчики доклались до збереження його духовних підвалин<sup>7</sup>.

Ба більше, отримавши від східних патріархів літургійні і канонічні книги, свято-отцівські твори та учительні тексти, братчики долучились до їх перекладу давньоукраїнською мовою<sup>8</sup>. Більшість цих видань побачила світ у Львівській, Віленській і Київській братських друкарнях. А викладачі і випускники братських шкіл підготували оригінальні богословські і церковно-історичні твори<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Не випадково, як засвідчують грамоти Львівському Успенському братству Антиохійського патріарха Йоакима V (Дав) від 1 січня 1586 р. або Константинопольського патріарха Єремії II від 3 листопада 1590 р., Східна Церква вважала за можливе застосувати православну ікономію, надаючи братствам ширші повноваження, а деяким – право ставропігії, і навіть підтримуючи їх в окремих конфліктах з владиками.

<sup>8</sup> Це, зокрема, Молитви повсякденні (1595, 1615), Новий Завіт з Псалтирем (1596), Псалтир (1608, 1615, 1624, 1634, 1637, 1643), Часослов (1608, 1609, 1612, 1616), Місяцеслов (1612, 1642), Анфологійон (1619, 1632, 1638, 1643, 1651), Службеник (1620, 1637), Трійдь пісна (1627), Октоїх (1630, 1639, 1644), повчання Йоана Золотоустого “О воспитанії чад” (1609), “Книга о священстві” (1614), “Бесіди про 14 посланій апостола Павла” (1623), “Бесіди на діяння святих апостолів” (1624), “Євангеліє учительное, або Казаніє на щонеділі і свята урочістії” (1616), “Духовні бесіди о досконалстві християн православних” (1627), Номоканон (з передмовою Памви Беринди, 1620 р.), Номоканон (з передмовою Захарії Копистенського, 1624 р.) та ін.

<sup>9</sup> Наприклад, “Катехізіс” Стефана Зизанія (1595), “Алфавіт духовний” (1610) Ісаї Копинського, “Зерцало богословії” (1618) і “Євангеліє учительное” (1619) Кирила Транквіліона-Ставровезького, “Совітованіє о благочестії” (1622) Ісакія Борискевича, “Великий катехізіс” (1627) Лаврентія Зизанія, “Катехізіс, то єсть суммаріум или краткое собрание веры и церемоний Церкви Святой Восточной” Мелетія Смотрицького (в додатку до “Треноса”, 1610 р.), “Палінодія” і “Книга о вірі єдиной” (1620) Захарії Копистенського, “Дідаскалія, альбо наука о седми сакраментях, альбо таїнах” (1637) і “О хиротонії” (1652) Сильвестра Косова та ін.

## II. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

Своїм запалом і радикалізмом братчики, дійсно, нагадували протестантів, водночас мали чимало спільного з мирянськими спільнотами (*confraternities*), які існували у XIII–XVII ст. в католицькій Європі<sup>10</sup> і котрі слід відрізнити від професійних гільдій. Ці громадські організації взаємодопомоги, або “предтечі громадянської релігії” [25], створені при парафіях (зокрема й за участі духовенства) і чернечих орденах, об’єднували городян, рідше селян, опікувались освітою і філантропією, професійними і сімейними справами своїх членів. І, звісно, католицькі братства були вельми діяльні у церковному житті, контролюючи поведінку духовенства, слідкуючи за регулярністю проповідей, влаштовуючи публічні літургійні, молитовні, святкові дійства та поховальні процесії. Члени мирянських конгрегацій також цікавились біблійними перекладами і богословськими текстами, були залучені в культурно-освітній і громадський контекст. Братства визнані важливою складовою загального пожвавлення релігійного життя, що “направляла свою енергію у бік поширення католицької реформи” [20, с. 19]. Незадоволені фактами симонії, непотизму, стяжательства і зловживань священства, деякі братчики вдавались до надмірного пієтизму та фанатизму і навіть до протистояння з церковною владою [4, с. 190–191; 8, с. 16–22; 19; 22; 26], стаючи “соціальним простором синергії” мирян і духовенства, “іноді змагаючись, іноді воюючи між собою” [23, с. 12, 16]. Діяльність мирянських спільнот у католицькій Європі і православних братств у Речі Посполитій була, фактично, спробою реформ, ініційованих “знизу”<sup>11</sup>.

Візію реформи “зверху” висунув єпископат Київської церкви, зробивши перший крок у цьому на Берестейських соборах 1590-х рр. і в “Артикулах”. Цю візію сформував усвідомлення еклезіальної кризи, що сталась внаслідок послаблення канонічних зв’язків Києва з Константинополем. І йшлося про реформу, яка також спиралась на киево-руську традицію. Не випадково головні артикули стосувались підтвердження законності православних таїнств з’єднаної Церкви, збереження її літургії, власних церковного устрою і звичаїв, самостійності у виборі ієрархії [4, с. 331–337].

<sup>10</sup> А саме: братства Лаудезі в Італії та флагелантів у Південній і Східній Європі, спільноти “Братів загального життя” у Нідерландах, “Братів Алексіан” у Німеччині, ранні лоларди у Німеччині та Англії, численні братства під покровом Христа, Діви Марії, католицьких святих, спільноти благочестивого життя у багатьох країнах, які вважали за право наставляти неправедних священників і закликати християн до дотримання духовних чеснот. Деякі братства за участі викладачів і студентів створювались при університетах (наприклад, у Празі і Кракові). У Львові перше братство було засновано у 1387 р. при церкві Марії Сніжної, XV ст. у місті діло вже 4 братства, пізніше ще у Перемишлі, Кросному, Сяноку, Самборі, Дрогобичі, Мостиську [19, с. 77–78]. Деякі братства були відкинуті Церквою, ставши до неї в опозицію або модифікуючись у секти, інші – прийняті і включені в систему релігійного напучення. Булла Папи Римського Климента VIII “*Quaecumque*” (1604) поставила діяльність братств під жорсткий контроль Церкви. Отець Анджей Брудзинський, висвітлюючи історію братських спільнот у Кракові до і після тридентського періоду, висновує: вони відіграли значну роль у формуванні католицької самосвідомості міського середовища, ставши каталізатором його духовного поступу [21].

<sup>11</sup> У найновішій колективній праці, присвяченій релігійним братствам середньовічної і ранньомодерної Європи, простежено, зокрема, спільні і відмінні риси між католицькими і православними братствами [19].

Реформа “зверху” передбачала насамперед зміцнення єпископального устрою Київської церкви, що виявився уразливим через звуження її взаємин з православним Сходом, диктат світських патронів, конфлікти з мирянами, а також обмеження юридичних прав православних владик у Речі Посполитій. Звернення до актів Флорентійського собору<sup>12</sup> і визнання зверхності Папи давало надію на утвердження суспільно-правного статусу руського єпископату та підтримку Київської церкви Римським престолом.

Ці сподівання мотивували до інституційної впорядкованості церковного життя шляхом зміцнення дисципліни духовенства, налагодження його відносин з братствами, посилення ролі чернецтва. Єпископат намітив низку рішень, що мали усунути канонічні відступлення і порушення субординації, свавілля світських патронів і зловживання пастирів. Посилення влади єпископату не означало цілковитого усунення мирян від участі у церковних справах, а мало унормувати канонічні межі такої участі.

Отці Берестейського собору розпочали реорганізацію церковної і монастирської мережі, закладаючи нові братства, духовні школи і друкарні. Унійна церква поповнилась новими храмами, мастностями, монастирями, хоча, переважно, у Західній Русі. До Святотроїцького монастиря у Вільні приєднався Мінський Вознесенський монастир, а згодом – нові монастирі у Жировичах і Битені. Важливим чинником піднесення духовного життя Унійної церкви стала монаша реформа київського митрополита Йосифа-Веляміна (Рутського), що мала посилити чернецтво на базі ново опрацьованого уставу Святого Василія. Перша монаша капітула у 1617 р. прийняла рішення про об’єднання унійних монастирів в єдину конгрегацію, підпорядковану, за зразком католицьких орденів, одному виборному настоятелю. Централізація Василянського Чину та його тісна співпраця з ієрархією робило монашество рушійною силою духовного поступу, що мала заступити східну традицію аскетичного усамітнення активною, за західною традицією, націленістю на освіту, соціальне служіння і місіонерство. Чернеча реформа Рутського приєднувала Унійну церкву до тих реформ, які проводив Римський престол. А це, своєю чергою, вимагало нової філософсько-богословської освіти, опертої на святоотцівську спадщину і здобутки католицької думки.

Перші унійні митрополити Іпатій (Потій), Велямин (Рутський), Рафаїл (Корсак) намагались піднести освітній рівень духовенства і ченців, реформуючи старі і від-

---

<sup>12</sup> Києво-руське православ’я не виявляло ворожості до Латинської церкви. Київські і галицько-волинські князі шукали заступництва римських пап. Київський митрополит Кипріян підтримав ідею унії Східної і Західної Церков, з якою польський король Владислав II Ягайло і литовський князь Вітовт Кейстutowич в кінці XIV ст. звернулись до Константинопольського патріарха Антонія IV. Факт цих перемовин підтверджують дві патріарші пігтакії (грамоти), адресовані у 1397 р. Ягайлу [13]. Наступні київські митрополити і до (Григорій (Цамблак), учасник собору Західної Церкви в Констанці) і після Флорентійського собору симпатизували ідеї унії: Ісидор, який проголосив унію у Святій Софії, Григорій II (Болгарин) до 1460-х рр., Мисаїл, Йосиф I (Болгаринович). Ба більше: “Київська митрополія всіляко підкреслювала свою духовну спорідненість із Римською Церквою, не відрікаючись від матірної Церкви у Царгороді” [4, с. 66].

## II. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

криваючи нові школи у Бересті, Новогрудку, Пінську, Володимирі, Луцьку, Білій, що мали всестановий характер, заохочуючи до освіти незаможних. Під проводом василіян почали діяти монастирські школи для викладу “грецьких і латинських наук” у Вільні, Холмі, Жировичах. Мріючи про духовенство європейського штибу і його гідне служіння своєму народові, унійний єпископат вважав також важливим продовження богословських студій у папських колегіях, що мали високий науковий вишкіл. Велямин Рутський домігся стипендії для василіян у Грецькій колегії в Римі та ін. папських семінаріях (у Браунсберзі і Празі). А здобутий ним від Папи Павла V привілей “*Piis et eleratis*” (1615) урівняв у правах унійні школи з єзуїтськими і дозволив заснувати богословську семінарію у Мінську.

Поступове налагодження відносини з Римським престолом і підтримка королівської влади Речі Посполитої відкривали Унійній церкві нову суспільну перспективу. До ідеї унії пристала частина культурних діячів з українсько-білоруських земель: Ілля Мороховський, Касіян Сакович, Мелетій Смотрицький, Лев Крєвза, Теофіл Рутка та ін., які у своїх полемічних творах доводили історичну й еклезіальну обґрунтованість єднання Київської церкви з Римом та її нове самоусвідомлення в європейському християнстві. Однак, оскільки йшлося насамперед про “сопричастя з католицьким світом” [4, с. 318], їхні аргументи викликали хвилю релігійної полеміки і внутрішньоцерковне протистояння.

Зміни у церковному житті, ініційовані унійним єпископатом, багато в чому взорувались на постанови Тридентського собору<sup>13</sup>, маючи їх за авторитетний приклад, якого тоді ще бракувало східному православ'ю.

Ще одну програму реформи Київської церкви, активовану після юридичного визнання відновленої православної ієрархії, висунув архімандрит Києво-Печерської лаври Петро (Могила). Посівши митрополичу кафедру, він розгорнув масштабні

---

<sup>13</sup> Насамперед, у справі зміцнення інституційних підвалин Церкви, дисциплінарних вимог до ієрархії та кліриків, піднесення значення чернецтва у церковному житті, духовної освіти у формуванні служителів нового типу. Адже чимало рішень Тридентського собору також відгукувались на кризові явища у Західній Церкві і стосувались, зокрема (відповідно до послідовності сесій), налагодження фінансування (через платню, благодійні виплати чи стипендії) священства, чернецтва і викладачів духовних шкіл, впровадження обов'язковості проповідання вищого і середнього кліру, посилення вимог до ченців і монаших орденів (Декрет про проповідників Слова Божого і збирачів милостині); зміцнення церковної дисципліни та виправлення розбещених звичаїв кліру, впорядкування дієцезів і бенедикцій (Декрет про місцеперебування єпископів і нижчих); дотримання священством і чернецтвом етичних і канонічних правил, нормалізацію ієрархічних відносин у Церкві, зміцнення її інституційних підвалин, підвищення освітнього рівня служителів (Декрети про реформу 7-ї, 13-ї, 21-ї, 22-ї, 23-ї сесій); дотримання єдиного порядку в Церкві при зверхності Римського Понтифіка та субординації між старшим і нижчим духовенством, унормування правил проведення церковних соборів, церковного суду і візитацій, а також обмеження впливу світських патронів на церковні справи (Декрет про реформу 24-ї сесії). 18-й Канон 23-ї сесії наголошував на важливості і ступеневості духовної освіти, її демократизації, належний богословський рівень, кадрове і фінансове забезпечення. А Декрет про уставних монахів і монахинь (25-а сесія) стосувався реформування чернечого життя [10]. Рішення Тридентського собору були офіційно прийняті у Польській Короні 1577 р. на П'єотрковському церковному соборі.

перетворення у церковному житті. Це також була візія реформи “зверху”, спрямована на зміцнення єпископального устрою Церкви, водночас при її підтримці з боку православного нобілітету і більшості духовенства, середніх і нижчих верств суспільства. Здобувши владу за участі братств, Могила зробив і їх рушійною силою своїх перетворень.

Його перші кроки передбачали відновлення соборної повноти та єдності Церкви, оперте на канони і традиції східного християнства, централізоване управління, усталені принципи пастирського і чернечого служіння. Зміцнення соборності Церкви означало також широке включення мирян у парафіяльне життя, водночас при їх обмеженій участі на соборах, за винятком представників владного сеньйорату. Водночас Могила заборонив магнатам втручатись у церковні справи в своїх маєтках без погодженості з владиками. Задля усунення негативних тенденцій у церковному житті він посилив вимоги до дисципліни духовенства, запровадив посади постійних і тимчасових митрополичих намісників і візитарій, а також заснував Митрополічу консисторію з функцією церковного суду і можливістю звернення до неї парафіян, що мали претензії до кліру. Могила настановив обов’язковість виголошення священниками повчальних проповідей у неділю і святкові дні й підвищив освітні та богословські стандарти до претендентів на висвячення. Митрополит підпорядкував своїй владі діяльність братств, владик та ігуменів, увівши цензуру релігійних видань.

Розлад інституційної мережі Київської церкви, спричинений переходом частини приходів до унійного священства, скерував Могила на рішучу реорганізацію та кадрове поповнення єпархій і парафій. Ця структурна відбудова супроводжувалась реставрацією й оздобленням повернутих православним храмів і монастирів, новим церковобудівництвом і концентрацією для цього значних матеріальних ресурсів<sup>14</sup>. Особливе значення мало повернення Могилою церков, пов’язаних з минулим княжого Русі, що були для киево-руського православ’я сакральними святинями. Їхнє “друге дихання” й, насамперед, Святої Софії стало переконливим символом відродження Київської церкви<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Наприклад, Петро Могила примножив володіння Київського Богоявленського братства, збудувавши для нього училищну церкву Св. Бориса і Гліба, перейняв контроль від унійних владик над Софіївським кафедральним собором і приписаними до нього церквами, підпорядкував собі Михайлівський і Видубицький монастирі. Його зусиллями почалась масштабна реставрація Св. Софії, відновлення церкви Спаса на Берестові, Трьохсвятительської і Михайлівської церков Видубицького монастиря, храмів Києво-Печерської лаври (з упорядкуванням її печер та угідь), розчищено залишки Десятинної церкви.

<sup>15</sup> Русини здавна шанували центральний образ Софійського собору – Богородицю Оранту як покровительку Києва і прообраз самої Церкви Христової, а київський митрополит Іларіон описував хрещення Русі як прихід “Премудрості Божої”, тобто Софії. І за повір’ям, яке набуло популярності у XVII ст., доки Оранта залишатиметься захисницею міста, його “Непорушною стіною”, доти стоятиме Київ і житиме православна Русь. Відтак, повернення православним Св. Софії набувало особливої ідейної сакральності. Адже Софія – один із головних символів біблійської Премудрості, що уособлює собою “будівницю, яка творить світ, як тесля або зодчий складають дім, як образ обжитого та упорядкованого світу, загородженого стінами від безбожних просторів хаосу” [1, с. 397].



## II. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

Церковний поступ Могилянських реформ спирався на теоретичні підвалини. Залучивши книжний корпус православного Сходу, церковних і культурних діячів Київської церкви, вчителів і випускників братських шкіл і членів вченого гуртка Києво-Печерської лаври, Могила ініціював переклад і видання агіографічних, літургійних, богословських і повчальних текстів. Це, зокрема, богослужбові Літургіаріон або Служебник (1629), Акафісти (1629), Тріюдь (1631), Анфологіон (1636), внормовані в усіх єпархіях Київської митрополії. Митрополиту належить відновлення й уніфікація порядку чиноположення та обрядів Східної Церкви в Євхологонії, або Требнику (1646). Укладаючи Київський Требник, він здійснив значну редакційну роботу з відбору пастирських чинів зі слов'янських, грецьких і латинських джерел. Могила підготував нову редакцію Номоканону (1629) з власною передмовою, доклався до перекладу морально-аскетичного твору “Книга души, нарицаемое злото” (1623) і повчання “Любомудрейшаго кир Агапита діякона...” (1628), до укладання дидактичної “Антології, сиріч молитвы и поученія душеполезная” (1636 р., з передмовою митрополита), адресованої київським студеям, до перевидання “Євангелія Учителного” патріарха Калліста (1637). Зусиллями могилянського науково-освітнього кола до середини XVII ст. побачило світ більше сорока оригінальних творів.

Значним внеском у духовне відродження Церкви стала підготовка Могилою (у співавторстві з Ісаєю Козловським-Трофимовичем) першої символічної книги Східної Церкви – “Православного Исповеданія веры, Кафоліческія и Атостольскія Цркве Восточныя” (1640 р.; його скорочена редакція “Събраніе короткой науки о артикулах веры православно-кафоліческой христіанской...”, 1645 р.), при підготовці якого були критично розглянуті західноєвропейські катехизиси. Будучи своєрідною відповіддю на сумнівне “Східне сповідання” Кирила Лукаріса та католицькі і протестантські символи, Великий і Малий катехизиси Петра Могили стали головною ідейною збросю у відстоюванні православної віри. Подібну роль відіграв і зредагований Могилою полемічний трактат “Літос, або камінь...” (1644), написаний польською мовою у відповідь на критику Касіяном Саковичем обрядів і звичаїв “схизматичної Русі” [9]. Трактат спростовував негативно-стереотипні змалювання православ'я його опонентами.

Теоретичний фундамент оновленої Церкви підносив на новий щабель чернече життя. Петро Могила замовив з Афону агіографічне зведення Симеона Метафраста, маючи намір його перекладу і доповнення житіями печерських святих (цей масштабний проєкт довершив Дмитро Туптало). За життя митрополита було прославлено нових святих Київської церкви, складено Молитовний Канон з Акафістом преподобним отцям києво-печерським та ініційовано їх загально церковне прославлення. У Лаврській друкарні вийшли польськомовні видання, що мали звеличити значення Києво-Печерського монастиря у європейській христіянській культурі: укладений Сильвестром Косовим “Патерикон, або житія св. отців печерських” (1635 р., із включенням до нього життєписів преподобного Нестора Літописця та деяких київських святих) і “Тератургема” (1638) Атанасія Кальнофойського з описом нових чуд, пов'язаних з монастирем. У 1643 р. виданий текст молебну з поминанням небесних

заступників руського народу, і Могила урочисто канонізував усіх печерських угодників. Утвердження культу національних реліквій і святих зміцнювало духовний статус Київської церкви<sup>16</sup>.

Не менш важливого значення мала освітня програма, яка опиралась на приклад і деякі здобутки європейських навчальних закладів. Об'єднавши школи при Києво-Печерській лаврі та Богоявленського братства, Могила заснував Київський (майбутній Києво-Могилянський) колегіум вищого типу, відкритий для всіх станів<sup>17</sup>. До викладання у закладі він запросив відомих церковних діячів, випускників братських шкіл, членів вченого гуртка Києво-Печерської лаври. З колегіуму вийшла ціла плеяда видатних письменників, перекладачів, педагогів – інтелектуальний скарб києво-руського православ'я.

Як бачимо, головний зміст Могилянських реформ стосувався всебічного – інституційного, духовного, освітнього – зміцнення Київської церкви. Їй вона за його святицтва досягла свого найвищого розвитку. Шанувальник західноєвропейської науки та освіти, відкритий до європейських богословського дискурсу і духовного контексту, Могила був натхненником “культурно-церковної течії, яка прагнула з'єднати Україну із Західною Європою”<sup>18</sup> [7, с. 200]. А отже, реформи, започатковані Могилою, своїм розмахом і значенням цілком кореспондуються з масштабністю задуму церковного відродження у Західній Церкві. Тож постає київського митрополита має доповнити галерею європейських реформаторів, яких сучасна історіографія називає “духовними героями” Реформації.

Київська митрополія у другій половині XVII – першій половині XVIII ст. пережила культурне піднесення, підважене змаганням за церковну реформу. Радикальні пропозиції в її здійсненні, висунуті братствами, не були сприйняті київським єпископатом, який завбачив у зростанні мирянської самосвідомості небезпеку самим підвалинам Церкви. Її ієрархія пристала до унійної моделі, що мала зміцнити ці підвалини, а

---

<sup>16</sup> Не випадково саме у Могилянську добу було піднесено давню легенду про Київ як богоспасаємий Град, посвячений святим апостолом Андрієм, та уявлення про Київ як духовну дочку Єрусалима, вперше сформульоване ще книжниками княжої доби. Ідея особливої сакральності Києва мала представити Київську Русь, а отже, її Церкву “частиною світового християнства”, залучену “до загальної системи вселенської священної історії”. Актуалізація у XVI–XVII ст. київської “єрусалимської спадщини” руськими православними письменниками заклала ідейні підвалини “києво-руського ренесансу” [17; 18].

<sup>17</sup> Навчання тут будувалось за зразками західноєвропейських університетів із запровадженням латини і вивченням старослов'янської, грецької та книжної української мов. У нижчому і середньому класах (*sodales Minoris Congregationis*) викладались сім вільних наук, у вищому (*sodales Majoris Congregationis*) – філософія, теологія, політія. Повний курс у колегіумі тривав дванадцять років. Для підготовки його викладачів Могила влаштував стипендії і скерував на закордонне навчання кращих учнів. Його наказом були відкриті також філії колегіуму у Вінниці (пізніше перенесена до Гощі), Крем'янці, Більську та Яссах (Молдавія). Київський колегіум названий в історіографії Альма Матір'ю для всього православного Сходу [7, с. 37].

<sup>18</sup> Таку думку поділяє чимало дослідників: “Твори та діяльність Могили не лише допомагали засвоєнню Сходом Європи філософського, наукового, богословського доробку Заходу, а й репрезентували перед Заходом культуру українського народу, православне віровчення, східну церкву” [15, с. 261].

## II. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

визнанням зверхності Папи – повернути києво-руську традицію у європейське християнство. Та ця візія не знайшла розуміння значної частини православних нобілітету, священства і мирян. Церковне відродження, розпочате православним митрополитом Петром (Могилою), підносило авторитет Київської церкви у східному християнстві і також наближало її до культурного контексту Заходу. Однак Могилянські реформи були нівельовані насильницькою інкорпорацією Київської церкви у Московський патріархат.

Відтак, європейська Реформація справила безумовний вплив на Київську митрополію, яка засвідчила спроможність православ'я до внутрішніх змін. Усі візії реформи у ній об'єднувала ідея сильної Церкви, яка прямувала до модернізації, залишаючись вірною своїм духовним традиціям. У цьому Київська церква відтворювала ту програму відродження, що була репрезентована католицькою Реформацією.

1. Аверинцев С. С. *София – Логос: словарь*. Київ: Дух і літера, 2000. С. 395–399.
2. Від Вишенського до Сковороди (з історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст.) / відп. ред. Нічик В. М., ред. Перевертун С. М. Київ: Наукова думка, 1972. 142 с.
3. Вульфийус А. Г. *Проблемы духовного развития. Гуманизм, реформация, католическая реформа*. Петербург: Наука и школа, 1922. 167 с.
4. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / перекл. Габлевич М., ред. Турій О. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. 426 с.
5. *Дмитриев М. В. Православие и реформация: реформационные движения в землях Речи Посполитой во второй половине XVI века*. Москва: Издательство МГУ, 1990. 136 с.
6. Драгоманов М. П. *Листи до І. Франка і інших*. 1881–1886 / вид. Франко І. Львів: Наглядом Укр.-рус. вид. спілки, 1906. 277 с.
7. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності Церков / передм. Полонської-Василенко Н. Париж: Український вільний університет, 1969. 282 с.
8. Ісаєвич Я. Д. *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст.* Київ: Наукова думка, 1966. 252 с.
9. Ісіченко І. *Війна барокових метафор. “Камінь” Петра Могили проти “Підзорної труби” Касіяна Саковича*. Харків: Акта, 2017. 348 с.
10. *Каноны и декреты. Тридентский собор (1545–1563)* / перев. с лат. Розенблюм Е. М., Аникьев И. И. Санкт-Петербург: Католическая высшая духовная семинария “Мария-царица апостолов”, 2019. 232 с.
11. *Католическая энциклопедия* / ред. Задворный В. Л. Москва: Издательство Францисканцев, 2005. Т. 2. С. 1263–1265.
12. Лортц Й. *История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей* / науч. ред. Пахомова А. Москва: Христиан. Россия, 2000. Т. 2. 579 с.
13. Любашенко В. *Галич в церковно-унійних планах Владислава Ягайла і митрополита Кипріяна. Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*: зб. наук. пр. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2011. Вип. 20: *Actes Testantibus*. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича. С. 434–453.
14. Любашенко В. *Реформація і протестантизм: український контекст*. Київ: Саміт-книга, 2017. 483 с.
15. Нічик В. *Петро Могила в духовній історії України*. Київ: Український Центр духовної культури, 1997. 328 с.

16. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. Київ: Наукова думка, 1990. 382 с.
17. Ричка В. М. “Київ – Другий Єрусалим” (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ: Інститут історії України НАНУ, 2005. 243 с.
18. Шумило С. Уявлення про Київ як “другий Єрусалим” у церковно-суспільній думці Русі-України. *Українознавчий альманах*. 2015. Вип. 18. С. 218–223.
19. *A Companion to Medieval and Early Modern Confraternities* / ed. by Eisenbichler K. Leiden: Brill, 2019. 475 p.
20. Barnes A. E. *The Social Dimension of Piety. Associative Life and Devotional Change in the Penitent Confraternities of Marseilles (1499–1792)*. New York: Paulist Press, 1994. 285 p.
21. Bruździński A. M. Forms of piety among members of religious confraternities in Krakow in the early modern period. *Folia Historica Cracoviensia*. 2015. T. 21. S. 103–146.
22. *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France, and Spain* / eds. by Donnelly J. P., Maher M. W. Kirksville: Thomas Jefferson University Press, 1998. 298 p.
23. *Faith’s Boundaries: Laity and Clergy in Early Modern Confraternities* / eds. by Terpstra N., Proserpi A., Pastore S. Turnhout: Brepols, 2013. 396 s.
24. Pearce J. *Heroes of the Catholic Reformation: Saints Who Renewed the Church*. Huntington: Our Sunday Visitor, 2017. 176 p.
25. Terpstra N. *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*. Cambridge: University Press, 1995. 251 p.
26. *The Parish Fraternities of Medieval London. The Church in Pre-Reformation Society: essays in honour of F.R.H. Du Boulay* / eds. by Barron C. M., Carper-Bill C. Woodbridge: Boydell Press, 1985. P. 13–37.