

ИНКЛЮЗИВНОСТЬ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ БОГОСЛОВСКОГО ПОДХОДА СВЯТИТЕЛЯ ПЕТРА МОГИЛЫ К ВЫРАЖЕНИЮ ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

Митрофан Божко*
Киевская духовная академия

***Резюме:** В данной статье на нескольких примерах субъективной сотериологии святителя Петра Могилы автор раскрывает такую черту его богословского подхода как инклюзивность. Излагая православное вероучение в своих творениях, митрополит включал в определение целого ряда понятий термины, выражения и образы, заимствованные как с католической, так и протестантской стороны, чтобы как можно полнее раскрыть их содержание. Это делалось для того, чтобы его паства, имеющая постоянное соприкосновение с инославными и страдающая от прозелитизма, через осмысление привычной терминологии могла остаться и утвердиться в православной вере.*

***Ключевые слова:** Петр Могила, инклюзивность, богословский подход, православное вероучение, западное влияние.*

Введение

Киевская митрополия в XVII веке была автономной Православной Церковью на территории польско-литовской Речи Посполитой. По своему географическому положению она находилась на границе с западным христианским миром — католицизмом и протестантизмом. Однако это был не четко обозначенный религиозный рубеж, а скорее «фронтир» (англ. *frontier*) — пограничное пространство, своеобразная переходная полоса, на которой проживали представители разных христианских конфессий. Это пространство стало для них зоной кон-

* alexiusavgyst@gmail.com.

такта, который сочетал в себе черты политической борьбы, богословской полемики и культурного синтеза.

Ярчайшим представителем православной иерархии этой эпохи является святитель Петр Могила, бывший митрополитом Киевским в 1632–1646 гг. Как предстоятель Православной Церкви в инославном окружении, он видел главной задачей укрепление своей паствы в православной вере. Это служение иерарх совершал через открытие образовательных учреждений, укрепление церковной дисциплины, упорядочение богослужebной жизни, издательскую и просветительскую деятельность. Чрезвычайно важным для него было научить свою паству быть готовыми дать требующим ответ в своем уповании (см. 1 Пет. 3:15). Об этом он прямо говорит в своем предисловии к *Малому Катехизису*.¹ С этой целью, были составлены специальные вероучительные тексты в форме вопросов и ответов — *Собрание короткой науки о артикулах веры Православно-Кафолической Христианской* (или *Малый Катехизис*, впервые опубликован в 1645 г.) и *Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной* (впервые опубликован на греческом в 1667 г.). Доктринальное значение имели также и другие тексты, вошедший в составленный им *Требник* (*Евхологон альбо Молитвослов, или Требник*, впервые опубликован в 1646 г.).

Указанные труды были ориентированы, в первую очередь, на то, чтобы дать ответы на вопросы инославного окружения. Исходя из этого, митрополит Петр обращался к католическому опыту систематизации, который имел на то время целый ряд преимуществ.² Это, как отмечал архиепископ Василий (Кривошеин), привело иерарха к усвоению специфических богословских терминов и идей.³ Согласно исследованию М. Корзо, инославное влияние на *Православное исповедание* проявилось, главным образом, в том, что оно воспроизводило западную логику и структуру богословских рассуждений, а также обращалось к сюжетам и проблемам, которые до этого находились за пределами внимания православных, что значительно расширя-

¹ *Катехизис Петра Могилы*, упорядкування Аркадія Жуковського, переклад Василія Шевчука (Київ: Видавництво “Воскресіння”, 1996), 54, 56.

² См.: Маргарита Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований* (Москва: “Канон+”, РООИ “Реабилитация”, 2007), 359; Валентин Асмус, “К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского,” *Богословский сборник* 10 (2002): 228; Сильвестр Стойчев, “К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы,” *Труди Київської духовної академії* 17 (2012): 106.

³ Василий Кривошеин, “Символические тексты в Православной Церкви,” *Богословские труды* 4 (1968): 18.

ло тематическое поле богословствования.⁴ Вместе с тем, по мнению М. Мельника, используя латинские образцы, святитель достаточно сильно акцентировал византийскую традицию.⁵

Похожие заключения характерны и в отношении *Требника*. Согласно выводам Е. Крыжановского, заимствования из *Римского ритуала* встречаются там, где подобные обычаи и понятия Восточной Церкви не были применены в обрядности или не успели приобрести завершённую форму. Но раскрытая таким образом обрядность, выдержанная в православном духе и в полной своеобразной форме, становилась противодействием или прямым обличением римской обрядности.⁶ Эти выводы поддерживают А. Хойнацкий,⁷ Н. Петров⁸ и А. Жуковский.⁹ Последний пишет, что при определении обрядов отдельных таинств, в случае расхождения между восточным и западным обычаями, митрополит всегда старался согласовать обе традиции и найти компромисс между богословскими принципами.¹⁰

По поводу ряда понятий, заимствованных из католического вероучения в *Требнике*, Е. Крыжановский отмечал, что они давно были в ходу в Юго-Западной Руси, но по их поводу не велось полемики. На Востоке их не знали, и никто не высказывался о них ни за, ни против. Они проникали вместе с западной наукой, и отвергнуть их было нельзя, не отвергнув прежде самой науки. Спустя 30–40 лет после жизни святителя против них поднялась буря в Москве, но не потому, что поняли их внутреннюю несостоятельность, а потому, что не знали в старину.¹¹

Таким образом, в силу «пограничных» условий существования Киевской митрополии, святитель Петр прибегал к техникам и приемам, которые позволяли ему достаточно эффективно отвечать на вызовы, пред которыми оказалась Православная Церковь в Речи Посполитой. При этом он использовал тот арсенал, который предоставляла тогдашняя богословская наука.

⁴ Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция*, 557–558.

⁵ См.: Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция*, 361.

⁶ Емельян Крыжановский, «Требник киевского митрополита Петра Могилы», *Руководство для сельских пастырей* 47 (1860): 301–307.

⁷ Андрей Хойнацкий, «Западнорусские униатские требники – сравнительно с требниками православными и латинскими», *Труды Киевской духовной академии* 2 (1867): 141–146.

⁸ Николай Петров, «О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую», *Труды Киевской духовной академии* 6 (1872): 514–517.

⁹ Аркадій Жуковский, «Аналіз Требника Петра Могилы», в *Требник Петра Могилы*, Упорядник Аркадій Жуковский (Канберра, Мюнхен, Париж, 1988), 29–32.

¹⁰ Аркадій Жуковский, *Петро Могила й питання єдності церков* (Париж: Український вільний університет, 1969), 186.

¹¹ Крыжановский, «Требник киевского митрополита Петра Могилы», *Руководство для сельских пастырей* 47 (1860): 305–306.

В данной статье мы рассмотрим несколько примеров, относящихся к учению митрополита Петра Могилы о личном спасении, которые раскрывают такую черту его богословского подхода как инклюзивность. Под ней мы подразумеваем употребление святителем различных терминов, выражений и образов, заимствованных как с католической, так и протестантской стороны для того, чтобы как можно полнее раскрыть содержание понятий православного вероучения.

При работе с первоисточниками важно отметить, что *Православное исповедание* не в полной мере отражает оригинальные взгляды митрополита, поскольку на Ясском соборе 1642 г. в него был внесен целый ряд правок. Кроме того, окончательный текст был составлен на латыни, но для утверждения восточными патриархами он был переведен на греческий, что повлекло за собой еще ряд изменений. Поэтому в рамках данной статьи мы будем ориентироваться на латинский текст *Православного исповедания*, впервые изданный в 1927 г. М. Мальви и А. Виллер,¹² поскольку в русском обиходе используется перевод с греческого текста.¹³ Однако более предпочтительными для исследования являются тексты, которые не претерпели подобных изменений, и потому отображают оригинальную позицию митрополита. Это *Малый Катехизис*,¹⁴ изданный в 1645 г. еще до утверждения *Православного исповедания*, впервые напечатанного в 1667 г., тексты *Требника* 1646 г., а также некоторые из проповедей иерарха.

1. Добродетели

Приступая к рассмотрению примеров инклюзивного подхода в трудах митрополита, начнем с понятия добрых дел (*opera bona*) или христианских добродетелей (*virtus Christiana*). В *Православном исповедании* эти понятия уравниваются, и святитель пишет, что они являются плодом, рождающимся от веры как от хорошего дерева (см. Мф. 7:16; Ин. 13:35; 1 Ин. 2:3) (III, 3).¹⁵ В *Катехизисе* добродетель («цнота») также называется плодом веры («овоц Веры Христианской») и ставится

¹² *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolitte de Kiev (1633–1646) approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle: Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques, par Antoine Malvy et Marcel Viller* (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Paris: G. Beauchesne, 1927).

¹³ *Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной: Перевод с греческого* (Москва: Синодальная типография, 1900).

¹⁴ *Катехизис Петра Могилы, упорядкування Аркадія Жуковського, переклад Василія Шевчука* (Київ: Видавництво “Воскресіння,” 1996).

¹⁵ *Confession orthodoxe*, 96; *Православное исповедание*, 109.

в зависимость от исполнения заповедей Божиих, которые являются мерилом ее добротности.¹⁶

Формулируя понятие добродетели, митрополит употребляет к ней различные образы и понятия. Так, в *Православном исповедании* он связывает добродетель с понятием добра: «Под добром, собственно, понимается всякая добродетель» (III, 2).¹⁷ В другом месте он называет их происходящими от Бога и плодами Святого Духа (*fructus Spiritus Sancti*, в *Малом Катехизисе* — «овоц Духа Святого») (III, 41).¹⁸ К ним также применяется выражение «знаки благодати Божией» (*signa gratiae Dei*) (I, 81).¹⁹

В собранных выше выражениях можно увидеть понятия, употребляемые протестантами, которые считали добрые дела лишь плодами и знаками полученного оправдания. Они настаивали, что вечная жизнь дается исключительно заслугами Христа, по вере в Него, даром. Кроме веры, человек неспособен ничего сделать для своего спасения. Более того, даже оправданный человек согрешает в каждом добром деле, поскольку оно происходит из поврежденной грехом человеческой природы.²⁰

Однако митрополит Петр, употребляя в своих трудах некоторые понятия своих оппонентов, не останавливался только на них. Добродетель для него является одним из важнейших условий спасения. Во вступительной части *Православного исповедания* он пишет, что для наследования вечной жизни необходимы вместе правая вера и добрые дела (см. Иак. 2:24, 26; 1 Тим. 1:19, 3:9) (I, 1).²¹ Единство веры и добродетели как условие спасения подчеркивается и в других местах (I, 2–3, 9, 101; III, 39).²² То же самое акцентируется и в *Малом Катехизисе*: для спасения необходимы «добрая» вера и благочестивая жизнь по вере.²³ В чине оглашения в *Требнике* говорится, что христианину не достаточно ни правой веры без добрых дел, потому что без них она мертва, ни добрых дел без правой веры, потому что без нее они также мертвы и бесполезны, ибо все, что не от веры — грех.²⁴

¹⁶ *Катехизис*, 242, 244.

¹⁷ *Confession orthodoxe*, 96; *Православное исповедание*, 108.

¹⁸ *Confession orthodoxe*, 110; *Православное исповедание*, 123; *Катехизис*, 136.

¹⁹ *Confession orthodoxe*, 47; *Православное исповедание*, 56–57.

²⁰ См.: *Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв.*: редактор Пьер Дюмулен, перевод с французского Наталия Соколова, Юлия Куркина (Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002), 344–345; Максим Козлов, Дмитрий Огицкий, *Западное христианство: взгляд с Востока* (Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2009), 366–382.

²¹ *Confession orthodoxe*, 1; *Православное исповедание*, 9.

²² *Confession orthodoxe*, 1–2, 7, 56, 109; *Православное исповедание*, 9–10, 15, 66, 121–122.

²³ *Катехизис*, 58, 60, 132, 134, 136.

²⁴ *Требник Митрополита Петра Могилы*. Том 1 (Київ: Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, 2004), №№ [82–84].

Таким образом, киевский иерарх последовательно выступает против протестантской доктрины о спасении только верой и подчеркивает необходимость для спасения веры и добродетели. Вера у него является не только принятием бытия Божия, но и выступает в качестве мотива, побуждения к действию, а добрые дела являются исполнением веры. Без дел человек претерпевает крушение в вере, однако ценности делам придает именно она. Вместе с тем, для более полного раскрытия самого понятия добродетели, митрополит употребляет и выражения протестантской стороны.²⁵

2. Понятие таинства

Следующим примером инклюзивного подхода святителя Петра может быть определение им таинства как такового. Прежде всего, отметим разницу между употребляемыми на Востоке и Западе понятиями *mysterium* (μυστήριον) и *sacramentum*. Слово *μυστήριον* употреблялось восточными отцами в отношении таинственного смотра Бога о мироздании и человеке. К священнодействиям оно стало применяться, поскольку они являют священную реальность и вводят в нее человека, приводя его к общению и соединению с Богом — обожению.²⁶

Слово *sacramentum* в латинском христианском мире сначала означало освящение человека или предмета, введение его в *sacrum* — в область Божественного. Однако Тертуллиан привнес светское значение этого слова как воинской присяги и клятвы на верность при заключении договора, сместив смысловые акценты в понимании таинств. Так, в Крещении христиане вступали в воинство Христово, становились запечатленными «печатью веры» (*sacramentum fidei*) и заключивши-

²⁵ Более подробно о понятии добрых дел, а также их соотношении с понятиями заслуг см.: Mitrophan Bozhko, "Good Works and Their Place in the Process of Personal Salvation According to the Theological Views of St Peter Mogila, the Metropolitan of Kyiv (1596–1646)," *Теолошки погледи* 53, no. 1 (2020): 35–54.

²⁶ Роберт Готц, *Таинства в истории отношений между Востоком и Западом*: Перевод с немецкого, редактор Петр Сахаров (Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014), 79–82, 85; Каллист Уэр, "Святоотеческие основания православного учения о таинствах," в *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1 (Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009), С.33–36; Андрей Виноградов, "Слово *μυστήριον* в античной и раннехристианской литературе," в *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1 (Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009), 53–56, 59–65; Дагмар Хеллер, "Сакраментология в герменевтической перспективе," в *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1 (Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009), 69–71; Михаил Иванов, "Понятие 'таинство' в православном богословии," в *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1 (Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009), 85–87.

ми клятвенный договор с Богом. Позже блаженный Августин сделал акцент на таинстве как знаке (*signum*), через который Господь открывал Себя людям. Эти знаки указывали на подобную им Божественную действительность (*res*).²⁷

Таким образом, *mysterium* и *sacramentum* обозначали один и тот же предмет, но понимали его по-разному. Первый обозначал таинственное, выражал деятельность, был динамичным, второй, в силу знаковости, — указывал на некоторую вещь, был статичным. Кроме того, *sacramentum* ввел некоторый юридический аспект. Это не только тайна, открытая Богом, в которую верные должны быть введены, но и акт правового характера, посредством которого устанавливаются или закрепляются отношения между Богом и человеком, возникающие в Крещении.²⁸

Обращаясь к *Православному исповеданию*, можем увидеть, что в латинском тексте к таинствам употребляется преимущественно термин *mysterium* и почти исключительно, когда излагается учение о таинствах (I, 99–119; II, 2, 45).²⁹ *Sacramentum* встречается всего в нескольких случаях (I, 66, 98, 106, 118; III, 20).³⁰ При этом *mysterium* употребляется также, когда речь идет о таинстве веры и тайнах Божиих (I, 1, 89),³¹ о таинстве Боговоплощения (I, 40),³² о даре Святого Духа разуметь тайны и волю Божию (I, 75).³³ Таким образом, церковные таинства содержат в себе значение таинственного и непостижимого промысла Божия о мире и человеке.

В *Катехизисе* оба понятия используются как равнозначные. Характерными являются выражения наподобие «Сакрамент, албо Тайна Панская». ³⁴ При этом в блоке, посвященном таинствам, слова «Тайна», «Таемница» употребляется 10 раз, а «Сакрамент» — 44 раза.³⁵ Это может быть связано с тем, что *Катехизис* написан на староукраинском книжном языке и отображает особенности тогдашней речи, наполненной латинизмами и полонизмами. Анализируя употребление данных понятий, можно заметить определенную тенденцию. Слова

²⁷ Готц, *Таинства в истории отношений*, 86–88; Уэр, «Святоотеческие основания», 33; Хеллер, «Сакраментология», 68, 71, 73–74; Иванов, «Понятие ‘таинство’», 93–94.

²⁸ Готц, *Таинства в истории отношений*, 91, 93; Хеллер, «Сакраментология», 72, 74; Иванов, «Понятие ‘таинство’», 87–88, 94–95.

²⁹ *Confession orthodoxe*, 56–70, 74, 90; *Православное исповедание*, 65–77, 82, 101.

³⁰ *Confession orthodoxe*, 39, 56, 60, 69, 102; *Православное исповедание*, 49, 65, 69, 77, 115.

³¹ *Confession orthodoxe*, 1, 52; *Православное исповедание*, 9, 62.

³² *Confession orthodoxe*, 25; *Православное исповедание*, 35.

³³ *Confession orthodoxe*, 44; *Православное исповедание*, 54.

³⁴ *Катехизис*, 154, 182.

³⁵ *Катехизис*, 154–186.

«Тайна», «Таемница» выражают скорее внутреннюю, мистическую сторону таинства. Например, когда речь идет о приступающих «до пресвятых Таин» (Евхаристии),³⁶ о бракосочетании как о великой тайне (ср. Еф. 5:32),³⁷ о священниках как о «слугах Христовых, и шафарах Таемниц Божиих»,³⁸ что соотносится с «домостроителем» таин Божиих у апостола Павла (см. 1 Кор. 4:1). Следует заметить, что слова «Тайна», «Таемница» также употребляется к тайне веры,³⁹ тайне Боговоплощения (ср. 1 Тим. 3:16),⁴⁰ присутствию Христа в Дарах.⁴¹ Что касается слова «Сакрамент», то кроме тех случаев, когда оно технически обозначает таинство как таковое, оно выражает скорее внешнюю, обрядовую сторону или знаково-вещественный аспект таинства, особенно когда идет речь о его употреблении.⁴²

Требнику также свойственны выражения «Сакрамент албо Тайны Церковны»,⁴³ что указывает на использование обоих слов как синонимов. Однако здесь заметна своя тенденция. В таких текстах как «Вопрошение Жидовина»,⁴⁴ «Вопрошение Сарацина»,⁴⁵ «Вопрошание ариянина»⁴⁶ и «Исповедание Православныя Веры»⁴⁷ таинства обозначаются исключительно словом «Тайна». Это тексты литургического характера, поэтому в них употреблен традиционный термин. В «Предмове до Требника» «Тайна», «Таемница» встречается 17 раз, «Сакрамент» — 3 раза;⁴⁸ в статье «О Тайнах и вещех яже в служении» все 24 раза — «Тайна».⁴⁹ В «Предмове» к *Служебнику* (*Литургиарион сиесть Служебник*, впервые опубликован в 1639 г.) похожая картина: «Таемница» — 15 раз, «Сакрамент» — 1 раз.⁵⁰ Данные тексты обращены к священнослужителям, поэтому в них налицо то же предпочтение традиционного словоупотребления.

Картина меняется в поучениях *Требника*, предназначенных для

³⁶ *Катехизис*, 168.

³⁷ *Катехизис*, 182.

³⁸ *Катехизис*, 172, 176.

³⁹ *Катехизис*, 58, 130.

⁴⁰ *Катехизис*, 100.

⁴¹ *Катехизис*, 120.

⁴² *Катехизис*, 156, 162, 164, 166, 174.

⁴³ *Требник*, IV зворот, ѿ, ѿъ [900, 902].

⁴⁴ *Требник*, ѿд, ѿъ [104, 106].

⁴⁵ *Требник*, ѿг, ѿг [113, 115].

⁴⁶ *Требник*, ѿкъ—ѿлг [126–133].

⁴⁷ *Требник*, ѿѿн—ѿѿд. [178–179].

⁴⁸ *Требник*, II–VI зворот.

⁴⁹ *Требник*, ѿ—ѿ [1–5].

⁵⁰ «Предмова до освященного клиру», в *Литургиарион сиесть Служебник* (Файр-факс, Львів, Нью-Йорк, 1996), 3–16.

мирян. В частности в «Предмове до Крещения» слово «Тайна» встречаем 17 раз, «Сакрамент» — 8 раз.⁵¹ Бывают случаи, когда оба слова используются в одном предложении, при этом есть тенденция употреблять «Сакрамент» к ветхозаветным священнодействиям, а «Тайна» — к новозаветным.⁵² Хотя это не является правилом. Употребление слова «Сакрамент», как нам кажется, не вполне обусловлено богословскими соображениями. Будучи иностранного происхождения, оно могло использоваться для украшения речи как дань моде или признак высокого стиля, учитывая барокковую культуру той эпохи.

Таким образом, употребление митрополитом Петром понятий *mysterium* и *sacramentum* для обозначения церковных таинств выглядит как синонимическое, при том, что в текстах разного характера делаются разные предпочтения. Очень сложно выделить какую-то закономерность в их использовании. Однако можно заключить, что священная реальность, которую эти слова обозначали, рассматривается митрополитом совместно и в таинственном аспекте, и в знаково-вещественном.

Определения самого таинства святителем можно найти в *Православном исповедании* (I, 99),⁵³ *Малом Катехизисе*,⁵⁴ «Предмове до Требника»,⁵⁵ «Предмове при шлюбе» в *Требнике*⁵⁶ и «Предмове до освященного клиру» в *Служебнике* 1639 г.⁵⁷ В указанных местах к таинству применяются следующие выражения: «ощутимый вид» (*sensibili specie*), «видимая вещь» («реч видомая»), «видимый знак святой и невидимой вещи». Вместе с тем, о нем говорится не только как о знаке, но и причине, а также «инструменте» получения благодати. Таинства являются установлением Господа Иисуса Христа, через Которого верующие получают благодать видимым и ощутимым образом посредством освящения и преподавания священником. Благодать в таинстве подается «з дела действованного» (ср. *ex opere operato*), ее получает всякий верующий, приступающий достойно, она освящает его и вспомоществует к вечной жизни.

В приведенных выражениях мы встречаем целый набор понятий западного христианского мира. Однако с их помощью святитель Петр пытался изложить православное учение о таинствах. Говоря о видимой вещи, подающей невидимую благодать, митрополит явно исходил из

⁵¹ *Требник*, цѣ-цѣс [900–906].

⁵² *Требник*, цѣ-цѣа [900–901].

⁵³ *Confession orthodoxe*, 56.

⁵⁴ *Катехизис*, 154.

⁵⁵ *Требник*, V зворот.

⁵⁶ *Требник*, цѣз [927].

⁵⁷ «Предмова до освященного клиру,» 5.

рассуждений блаженного Августина Иппонского и постановлений Тридентского собора.⁵⁸ В то же время, в *Катехизисе* он подкрепляет свою формулировку ссылкой на *Точное изложение православной веры* преподобного Иоанна Дамаскина.⁵⁹ В соответствующем месте говорится, что Господь соединился с человеческим естеством, чтобы сделать его причастником Своего Божества. И поскольку человек двойственен и сложен по естеству, то нужно было, чтобы и рождение (т. е. Крещение) было двояким, и пища (т. е. Евхаристия) была сложной. С елеем и водой Господь сочетал благодать Святого Духа, а с хлебом и вином — Свое Божество. Сделано это было, чтобы через обычное и согласное своему естеству, человек оказался среди того, что выше естества.⁶⁰

Выражение «из дела совершенного» митрополит проясняет в «Предмове до Крещения». Он употребляет его для разграничения ветхозаветных обрядов и новозаветных таинств. Первые не несли в себе благодати, потому что были лишь символическими действиями — предзнаменованиями грядущего искупления. Последние же, напротив — подают благодать, потому что действуют в силу уже свершившихся страданий и смерти Христовых.⁶¹ В «Предмове при шлюбe» говорится то же: таинство «ласку з дела действованнаго, тоест, для заслуги страстий Господних, дает и дарует».⁶² Таким образом, выражение «из дела совершенного» относится не к действиям священника в чинопоследовании таинства, а к искупительному подвигу Христа, совершившему наше спасение.

Подобным образом употребляется понятие «знака» и «инструмента». В «Предмове до Крещения» говорится, что ветхозаветные священнодействия благодать Божию только обещали и знаменовали, но не подавали, а новозаветные таинства и знаменуют благодать Божию, и подают ее человеку, как «причины инструментальные». Ветхозаветные обряды знаменовали вещи грядущие, а новозаветные таинства знаменуют вещи пришедшие — страдания и смерть Господа, и настоящие — благодать Божию, которую «инструментально» благочестивым душам подают, чтобы люди были свободными сынами Божиими верой во Христа Иисуса, семенем Авраамовым и по обетованию наслед-

⁵⁸ *Христианское вероучение*, 402, 375; *The Catechism of the Council of Trent*, transl. J. Donovan (Baltimore: Fielding Lucas, 1829), 100; Готц, *Таинства в истории отношений*, 153; Хеллер, «Сакраментология», 73–74.

⁵⁹ *Катехизис*, 154.

⁶⁰ Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры* (Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2003), кн. 4, гл. 13. В *Катехизисе* указана гл. 14, что ошибочно.

⁶¹ *Требник*, цѣ [900].

⁶² *Требник*, цѣкъ [926].

никами, о чем учит апостол Павел (см. Гал. 3:26–29).⁶³ То же, но более сжато, говорится в «Предмове» к *Службнику* 1639 г.⁶⁴

Упомянутые выражения, употребленные в определении таинства, были усвоены в полемике с протестантами в ответ на их учение.⁶⁵ Однако с их помощью митрополит излагал православное вероучение о таинствах, комбинируя при этом разные подходы и видения.⁶⁶

3. Крещение

Далее рассмотрим несколько показательных примеров инклюзивного подхода святителя в отношении к некоторым таинствам. Так, говоря о Крещении, митрополит рассматривает и способы его совершения. В *Православном исповедании* речь идет только о троекратном погружении (I, 102),⁶⁷ а в *Катехизисе* — о погружении или поливании.⁶⁸ В *Требнике* о погружении говорится как об основном способе Крещения, но допускается и обливание, причем конкретизируется: от верха головы через все тело. По этому поводу указывается, чтобы каждая Церковь хранила тот или иной обычай, который имеет от древних времен.⁶⁹ Таким образом, иерарх апеллировал к некоему преданию.

Практика обливания при Крещении обычно связывается с католическим влиянием на православных. Тем не менее, патриарх Константинопольский Иеремия Транос (1530–1595) запретил в Речи Посполитой перекрещивать только из-за обливания. Однако, на Московском соборе 1620 г. было принято решение перекрещивать православных из Польско-Литовского государства, крещенных через обливание (правда, без повторения Миропомазания). На Большом Московском соборе 1666–1667 гг. это постановление вместе с перекрещиванием католиков было отменено.⁷⁰

Как видим, в своих трудах святитель допускал обе практики, которые и до него были широко распространены в Киевской митропо-

⁶³ *Требник*, ѿ [901]

⁶⁴ «Предмова до освященного клиру», 4–5.

⁶⁵ См.: *Христианское вероучение*, 375–376; Готц, *Таинства в истории отношений*, 155–160.

⁶⁶ Подробнее о понятии таинства в трудах святителя Петра Могилы см.: Митрофан Божко, «Определение таинства в литературно-богословском наследии святителя Петра Могилы», *Київська духовна академія і семінарія*, дата посещения 16 ноября 2020, <http://kdais.kiev.ua/event/Апробаційна-стаття-Определение-таин/>.

⁶⁷ *Confession orthodoxe*, 57; *Православное исповедание*, 66.

⁶⁸ *Катехизис*, 158.

⁶⁹ *Требник*, ѿ-ї [7–8].

⁷⁰ Антон Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*. Том 2 (Москва, Берлин: Директ-Медиа, 2020), 82–83, 98; *Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов* (Москва: Синодальная типография, 1881), 74.

лии. В связи с этим отметим, что обливание было достаточно древней практикой, зафиксированной еще в *Дидахе*.⁷¹ Говоря о католическом влиянии, характерно, что в Римском ритуале, как указывает А. Венгер, кроме погружения и обливания присутствует еще и Крещение через окропление.⁷² Об этом способе митрополит нигде не упоминает.

В «Предмове до Крещения», святитель Петр выделяет три его вида, исходя из известных в истории Церкви прецедентов. Первое совершается водой, согласно Ин. 3:5. Второе — кровью, пролитой за Христа, которым крестились те, кто, не получив водного крещения, был умучен за веру во Христа. Третье — крещение через вдохновение Святого Духа в сердце того, кто желал креститься, жалея о своих грехах, но не успел и умер.⁷³ В последнем утверждении киевский иерарх ссылается на святителя Амвросия Медиоланского, который в «Слове утешительном на смерть императора Валентиниана Младшего», свидетельствует о желании последнего принять крещение. Святитель Амвросий говорит, что хотя он утратил того, кого собирался крестить, но тот благодати, на которую надеялся, не утратил: Господь Сам совершил то, что не было совершено человеческими руками.⁷⁴

Два последних вида Крещения не являются нормативными, и больше в своих трудах митрополит к ним не возвращается. О крещении кровью говорится в приведенной ссылке на труд святителя Амвросия. О нем свидетельствуют также священномученик Ипполит Римский,⁷⁵ Тертуллиан⁷⁶ и преподобный Иоанн Дамаскин, правда под ним он понимает смерть святого Иоанна Предтечи и крестную жертву

⁷¹ «...крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа в воде проточной. Но если ты не имеешь воды проточной, то крести в другой воде; если же невозможно в холодной, то (крести) в теплой. А если не имеешь той и другой, то возлей трижды воду на главу во имя Отца и Сына и Святого Духа». «Учение двенадцати апостолов», в Константин Попов, *Учение двенадцати апостолов*: Новооткрытый памятник древней церковной литературы в переводе с греческого, с введением и примечаниями (Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1884), 32–33.

⁷² Antoine Wenger, «Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila», in *Melanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* (Strasbourg: Palais Universitaire, 1956), 483.

⁷³ *Требник*, ѿг [903].

⁷⁴ Амвросий Медиоланский, «Слово утешительное на смерть императора Валентиниана Младшего», в Амвросий Медиоланский, *Две книги о покаянии и другие творения*, перевод Иоанна Харламова (Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1997), 163, 168.

⁷⁵ Ипполит Римский, «Апостольское предание», перевод П. Бубуруз, *Богословские труды* 4 (1970): 288.

⁷⁶ Тертуллиан, «О Крещении», в Тертуллиан, *Избранные сочинения* (Москва: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994), 102.

Спасителя.⁷⁷ Что касается третьего вида Крещения, то трудно найти какое-то святоотеческое свидетельство, кроме того, что привел киевский иерарх. Можно разве упомянуть случаи в Священном Писании, когда Дух Святой сходил на людей до их крещения, например, на Корнилия сотника и бывших с ним (см. Деян. 10:44–48).

4. Миропомазание

Говоря о таинстве Миропомазания, латинский текст *Православно-го исповедания* называет его *chrismatis inunctio*, что является точным аналогом слова. Это таинство берет свое начало в сошествии Святого Духа на апостолов, Который утвердил их Своей Божественной благодатью (*confirmando illos sua diuina gratia*), чтобы постоянно и неослабно проповедовать веру Христову. В такой же силе нуждаются и крещаемые. Примечательно, что в греческом тексте стоит *σφραγίζοντας* вместо *confirmando* — «запечатлев», а не «утвердив» (I, 104).⁷⁸

Через помазание святым миром на крещаемого изливаются дары Святого Духа, как они были излиты на апостолов во время Пятидесятницы. При этом священник произносит слова «Печать дара Духа Святаго» для укрепления и утверждения христианской веры (*in stabilitatem et confirmationem fidei christianae*). В переводе с греческого говорится, что на человеке «запечатлеваются и утверждаются дары Святого Духа».⁷⁹ Можно заметить, что митрополит постоянно указывает на укрепляющее и утверждающее действие таинства, вместо привычного для греков акцента на запечатлении. Свою позицию он подтверждает словами апостола Павла: «Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор. 1:21–22).⁸⁰

Катехизис содержит в себе основные тезисы *Православного исповедания*, однако интересно данное здесь определение таинства. «Хризма или Миропомазание [...] есть подтверждением Святого Крещения, укреплением и вооружением крещеного воина Христова против всяческих напастей душевного врага».⁸¹ В данном определении примечательно употребление всех слов, обозначающих таинство, — греческого, цер-

⁷⁷ Дамаскин, *Точное изложение*, кн. 4, гл. 9.

⁷⁸ *Confession orthodoxe*, 58; *Православное исповедание*, 67–68.

⁷⁹ *Confession orthodoxe*, 58–59; *Православное исповедание*, 68.

⁸⁰ *Confession orthodoxe*, 58–59; *Православное исповедание*, 68.

⁸¹ «Хризма, альбо Миропомазание, которое ест потверженьем Крещения святого, и змоцненем и узброенем Крещеного жолнера Христоваго, противко вшеляким навалностям неприятеля душного». *Катехизис*, 160.

ковнославянского и латинского. Помимо подтверждения Крещения, которое может пониматься как утверждение в вере, здесь также говорится о христианине как воине Христовом, укрепленном и вооруженном против дьявола. Этот образ встречается также у святителя Иоанна Златоуста.⁸² В самом *Катехизисе* стоит ссылка на Псевдо-Дионисия, который пишет, в частности, что вследствие Миропомазания христианину легче отпугнуть враждебные силы и не быть плененным злом.⁸³

Подобные мысли выражаются и в *Требнике*: приемлющему это таинство подается благодать Святого Духа для утверждения веры, преуспеяния в добродетелях, для исповедания с дерзновением имени Господа Иисуса Христа, а также для мужественного сопротивления дьяволу, телу и миру.⁸⁴ Таким образом, мы видим, как святитель употребляет все возможные образы, продиктованные терминами их разных языков, для того, чтобы полнее раскрыть понимание или толкование таинства.

5. Священство

Рассматривая таинство Священства в *Православном исповедании*, митрополит начинает с того, что указывает на существование двойного священства: духовного и сакраментального (в греч. ред. — таинственного). Духовным священством почтены все православные христиане, согласно апостолу Петру: «вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» (1 Пет. 2:9), а также апостолу Иоанну Богослову: «был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени, и соделал нас царями и священниками Богу нашему» (Откр. 5:9–10). Это духовное священство имеет и соответствующие приношения: молитвы, благодарения, умерщвления плоти, предание себя на мученичество за Христа и подобное этому. К этому, в частности, призывают апостолы Петр и Павел (см. 1 Пет. 2:5; Рим. 12:1) (I, 108).⁸⁵

Не трудно заметить, что данный вопросоответ нацелен на протестантов, которые учат об общем священстве христиан. Таким образом, цель святителя была показать, что православные также разделяют это уче-

⁸² Иоанн Златоуст, «Огласительные гомилии», перевод Ирина Пролыгина, *Азбука веры*, дата посещения 20 ноября 2019, https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/oglasitelnye-gomilii/.

⁸³ Дионисий Ареопагит, «О церковной иерархии», в Дионисий Ареопагит, *Сочинения. Толкования Максима Исповедника* (Санкт-Петербург: Алетейя, Издательство Олега Абышко, 2002), 653, 655.

⁸⁴ *Требник*, ѿ [4].

⁸⁵ *Confession orthodoxe*, 63–64; *Православное исповедание*, 72.

ние, однако оно не отменяет существование сакрального священства. А. Мальви и М. Виллер считают, что данный фрагмент был заимствован из Катехизиса П. Канизия, у которого изложение более краткое, но на полях присутствуют те же ссылки, которые приводит митрополит.⁸⁶

Говоря о сакраментальном священстве, митрополит учит, что оно установлено Христом, Который послал апостолов на проповедь, а позже апостолы рукополагали для этого своих учеников (см. Деян. 8:17, 13:2–3; 1 Тим. 5:22). По этому рукоположению и непрерывающемуся преемству только те могут наставлять в спасительном учении, кто был послан и избран (см. Рим. 10:15). Это сакраментальное священство установлено для раздаяния Божественных таинств и попечения о человеческом спасении. Об этом говорит апостол Павел: «Каждый должен понимать нас, как служителей Христовых и домостроителей таин Божиих» (1 Кор. 4:1). Это домостроительство заключается в двух вещах. Во-первых, в силе/власти отпускать грехи (*potestas absolutionis*), как сказано: «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе» (Мф. 18:18) (в греч. ред. приводится вторая половина стиха — «Что разрешите на земле, то будет разрешено на небе»). Во-вторых, во власти и силе учить (*potestas auctoritasque docendi*): «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19) (I, 109).⁸⁷

В *Катехизисе* митрополит делает ссылку на сочинение святителя Иоанна Златоуста «О священстве», как бы отправляя к дальнейшему чтению. В отличие от *Православного исповедания*, двумя главными служениями здесь называются устройство Святых таинств и подавание народу спасительного учения Христова (см. Мф. 28:19). В выражениях заметны два отличия: здесь не говорится о власти священника, к тому же сакраментальное служение не ограничивается отпущением грехов. Кроме того, есть уточнение, что устройство таинств и подавание учения заключают в себе и другие меньшие виды служений.⁸⁸

6. Покаяние

Наиболее подробно воззрения святителя Петра на таинство Покаяния раскрываются в *Требнике*. В статье «О тайне святого Покаяния» подчеркивается, что духовник носит в себе совместно образ судии и образ врача. Он одновременно устроитель Божией правды и Божьего милосердия, поставленный от Бога как ходатай между Ним и человеком, который

⁸⁶ *Confession orthodoxe*, 64, note 1.

⁸⁷ *Confession orthodoxe*, 64–65; *Православное исповедание*, 72–73.

⁸⁸ *Катехизис*, 172.

должен радець о Божьей чести и душевном спасении кающагося. Помнить об этом нужно для того, чтобы право судить и рассуждать различия между духовными прокажениями, и как искусному врачу мудро исцелять душевные недуги и подавать каждому необходимые врачевания.⁸⁹ В этом фрагменте налицо попытка митрополита Петра сочетать католическое и православное восприятие духовника, а в выражении о «Божьей чести» проскальзывает ассоциация с юридическим пониманием покаяния. Однако святитель сразу же проясняет функции судьи — судить и рассуждать между духовными прокажениями и подавать необходимые лекарства. Подобное сочетание характерно и для других текстов *Требника*.⁹⁰

Это же касается и епитимии. В «Уставе чиннаго последования» говорится, что священник не должен позволять верующим «в грехах обещавати, и в душевных ранах растлеваться», но подвигать свою паству, да «очистят исповеданием святым грехи своя».⁹¹ Далее священнику предписывается научить исповедующагося исправлению жизни, после чего подать душеспасительную епитимию — лекарство на язвы. Она должна быть соразмерна грехам, поскольку налагается не только как врачевство к обновлению и исправлению жития и исцелению греховного недуга, но и в наказание за содеянные грехи.⁹² Здесь мы снова встречаем пример попытки сочетать юридическое и лечебное видения покаяния.

Совершенно другие выражения находим в более раннем творении митрополита — предисловии к *Номоканону* (*Номоканон, си есть Законоправилник*, впервые опубликован в 1629 г.). Здесь выделяется три «вида», содержащиеся в таинстве Покаяния: врач (т.е. духовный отец), недугующий (т.е. грешник, приходящий к покаянию) и целебное зелье (т.е. наставления и запрещения).⁹³ Сам процесс покаяния рассматривается как врачевание больного, которое проходит в следующих этапах: очищение греховных язв (испытание кающагося), сшивание ран (наставления к исправлению), наложение пластырей (наложение епитимий или наказаний со многим рассуждением и большим состраданием) и совершенное исцеление болящаго (прощение Богом грехов посредством священника).⁹⁴

⁸⁹ *Требник*, гл҃н [338].

⁹⁰ *Требник*, гл҃н, г҃н—г҃нѣ, г҃нѣ [348, 350–352, 355].

⁹¹ *Требник*, гл҃д. [339].

⁹² *Требник*, гл҃д [344].

⁹³ «Предисловие Киево-Печерскаго архимандрита Петра Могилы к Номоканону издания 1629 года...» в Федор Титов, *Типографія Киево-Печерской Лавры: Исторический очерк*. Том 1, Приложения (Киев: Типографія Киево-Печерской Успенской Лавры, 1918), с҃з [226].

⁹⁴ «Предисловие к Номоканону», с҃н [228].

Подобный подход виден и в предисловии митрополита к *Евангелию Учительному* (впервые опубликован в 1637 г.) Здесь говорится, что священник должен рассуждать между проказой и не проказой, которой является не что иное, как грехи людские. Исходя из этого рассуждения, он действительно сможет вылечить больного. Священник в данном контексте сравнивается с врачом, лечащим недуг, с пастырем, стоящим на страже и защищающим овец от врага, а также судьей и учителем, рассуждающим между скверным и чистым и учащим ко спасению.⁹⁵

Таким образом, можем заметить определенную эволюцию во взглядах святителя. В ранних текстах он смотрит на священника, кающегося и епитимию исключительно как на врача, болящего и лекарство, в поздних — сочетает в священнике образ врача и судии, в кающемся — образ недугующего и осужденного, а в епитимии — образ лекарства и наказания. Однако и в последнем случае, их суть не сводилась только к юридическому значению.⁹⁶ В этой связи хотелось бы заметить, что человек действительно может быть одновременно и больным, и преступником (например, пьяница, блудник, наркоман), и для исправления его возможно использование различных приемов и образов. Это можно соотнести с образами раба, слуги и сына, употребляемых святыми отцами для разных типов духовного состояния христиан.

Инклюзивный подход митрополита реализуется и в случае с разрешительной молитвой. Она существует в двух типах: депрекативной (хотатайственной или пассивной) — со словами «Да простит Бог...», и индикативной (утвердительной или активной) — «Я прощаю и разрешаю...». Согласно исследованию М. Марусина, в восточной традиции было семь разрешительных молитв, и все они имели депрекативную форму. На Западе индикативная форма появилась лишь в XIII–XIV вв., а общеобязательной стала согласно постановлениям Тридентского собора.⁹⁷ Добавим, что предписание разрешать со словами «Отпускаю тебе» содержится столетием раньше — в «Декрете армянам» папы Евгения IV (1439 г.).⁹⁸

Появление индикативной формулы на Руси связывают с именем митрополита Петра Могилы. При составлении чина таинства Покаяния, он имел перед собой две наиболее распространенные в Киевской митро-

⁹⁵ «Предисловие м. Петра Могилы к Учительному Евангелию 1637 года...», в Федор Титов, *Типография Киево-Печерской Лавры: Исторический очерк*. Том 1, Приложение (Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1918), тїѣ–тїг [322–323].

⁹⁶ Подробнее о епитимии см.: Митрофан Божко, «Богословские аспекты епитимии в творениях святителя Петра Могилы», *Труди Київської духовної академії* 32 (2020): 107–124.

⁹⁷ Мирослав Марусин, *Чини Свяtitельських Служб в Київському Евхологіоні з початку XVI ст.* (Рим: Видання Українського Католицького Університету ім. св. Климента папи, 1966), 149.

⁹⁸ *Христианское вероучение*, 425.

полии печатные редакции — Острожского требника 1606 г. и Виленского требника 1618 г. Они существенно отличались друг от друга и вызывали смятение при выборе, поскольку каждая имела определенные преимущества. Святитель Петр хотел исправить данную ситуацию в своем *Требнике*. Составляя свой «Чин» он взял за основу Виленскую редакцию, используя, при этом, некоторые элементы Острожской. Именно из Виленского требника была взята индикативная форма разрешения.⁹⁹

Текст, приведенный в могилянском *Требнике*, следующий: «Господь и Бог наш Иисус Христос, благодатию и щедротами Своего человеколюбия, да простит ти, чадо, имярек, вся согрешения твоя: и аз, недостойный иерей, властью Его мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь».¹⁰⁰

Нетрудно заметить, что в составлении разрешительной формулы при наличии двух вариантов, митрополит отдал предпочтение той, которая была более «инклюзивной». Она соединила в себе две формы: восточную (ходатайственную) и западную (утвердительную). На данное обстоятельство обратил внимание еще митрополит Филарет (Дроздов) в ответе архимандриту Антонину (Капустину) о различиях между Греческой и Русской Церквями. Он писал: «Разрешение произносит священник сперва именем Иисуса Христа, потом присовокупляет “и аз разрешаю”, но чтобы не приписать ничего своей личности, он говорит “властью Его, мне данною”, и еще в духе смирения говорит “и аз недостойный”».¹⁰¹ На этом основании заключается, что в молитве нет ничего противного духу смирения, свойственного Православию.

Как нам кажется, соединение двух разрешительных формул святителем Петром было обусловлено, среди прочего, и его пониманием, что обе они имеют евангельское основание. В Священном Писании находится не только обещание апостолам даровать ключи Царства Небесного (см. Мф. 16:19), но и соблюдение этого обета по воскресении Христовом (см. Ин. 20:23). Однако дарование апостолам власти вязать и решить никоим образом не отрицает Господней власти прощать грехи.

На наш взгляд, отпущение грехов следует рассматривать в свете халкидонского догмата: в Церкви как богочеловеческом организме реализуется принцип синергии — соработничества Бога и человека. Сам митрополит Петр говорит об этом достаточно выразительно в «Нака-

⁹⁹ Александр Алмазов, *Тайная Исповедь в Православной Восточной Церкви*. Том 1 (Одесса: Типо-литография Штаба Военного Округа, 1894), 504–508; Марусин, *Чины Святительских Служб*, 150.

¹⁰⁰ *Требник*, тлѣс, тнѣс–тнѣз [346, 356–357].

¹⁰¹ Цитировано по: Иларион Алфеев, *Православие*. Том 2 (Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2016), 669.

зании о власти Архиепископом от Христа Бога данной», приводя цитаты из святителя Иоанна Златоуста, блаженного Феофилакта Болгарского и Псевдо-Дионисия Ареопагита.¹⁰²

В данном случае, не стоит забывать о полемическом контексте утверждения «инклюзивной» формулировки разрешительной молитвы. Это было сделано в противовес учению М. Лютера, который утверждал, что любой христианин может совершить отпущение грехов, поскольку это только декларация того, что сделал Христос для человечества.¹⁰³

Заключение

Итак, в данной статье мы остановились на нескольких фрагментах учения святителя Петра Могилы о личном спасении.¹⁰⁴ На их примере мы попытались продемонстрировать, что инклюзивность является важной составляющей его богословского подхода. Излагая православное вероучение, он включал в определение целого ряда понятий все возможные образы и аспекты, как с католической, так и протестантской стороны, чтобы как можно полнее раскрыть их содержание.

В частности, в изложении добродетелей употребляются понятия «плоды веры», «плоды Святого Духа» и «знаки благодати Божией», а в отношении таинств — понятия «тайна» и «сакрамент» используются как синонимы. Само определение таинств включает в себя понятия Божьего установления и Божьего действия; «вещи» с материальной и духовной природой; знака, причины и инструмента получения благодати. В их совокупности выражается таинственный (восточный) и знаково-вещественный (западный) аспекты.

При рассмотрении ряда таинств отдельно реализуется тот же подход. Так, Крещение допустимо совершать через погружение и обливание, а исходя из прецедентов, известных в истории Церкви, выделяется

¹⁰² *Требник*, Ѡѣз–Ѡ [787–800]. В *Требнике* пропущена нумерация страниц Ѡѣ–Ѡѣ, [790–799]. Ср.: Иоанн Златоуст, «О священстве», в *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе*. Том 1, книга 2 (Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1895), 417–418 (у митрополита Петра указано сл.2, гл.4, но в цитированном издании это сл.3, гл.5); Феофилакт Болгарский, *Благовестник*. Том 4: Толкование на Евангелие от Иоанна (Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2013), 536; Ареопагит, «О церковной иерархии», 727, 729.

¹⁰³ *Христианское вероучение*, 426.

¹⁰⁴ Личное спасение иерарх рассматривает не только в категориях искупления или оправдания, но и в контексте обожения. Об этом см.: Митрофан Божко, «Тема обожения в богословско-литературном наследии митрополита Киевского Петра Могилы», *Теолошки йоїлеги* 52, no. 2 (2019): 359–382.

три его вида: водой, кровью и через вдохновение Святого Духа в того, кто желал креститься, но не успел и умер. Миропомазание определяется через греческое понятие «хризма» и латинское «подтверждение» (*confirmatio*), в контексте таинства Священства выделяется духовное священство всех христиан и сакраментальное священство рукоположенных. В таинстве Покаяния священник совмещает образ врача и судии, епитимия — функции врачевания и наказания, а разрешение — деперекативную и индикативную формулы.

Таким образом, совершая архипастырское служение на «религиозном фронтире» Восточной Европы, святитель Петр Могила пытался сочетать западный и восточный подходы с целью исчерпать все имеющиеся смыслы и как можно полнее раскрыть содержание православного вероучения. Это делалось для того, чтобы его паства, имеющая постоянное соприкосновение с инославными и страдающая от прозелитизма, через осмысление привычной терминологии могла остаться и утвердиться в православной вере. Инклюзивный подход иерарха свидетельствует также о его кафолическом сознании, которое выразилось в опыте обращения и попытке синтеза богословского и духовного наследия христианского Востока и Запада.

* * *

Библиография

Первоисточники

Творения святителя Петра Могилы

“Предисловие Киево-Печерского архимандрита Петра Могилы к Номоканону издания 1629 года...” В Титов, Феодор. *Типография Киево-Печерской Лавры: Исторический очерк*. Том 1, Приложения, 166–167, [225–229]. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1918. [Первое издание: *Номоканон, си есть Законоправилник*, Киев, 1629].

“Предисловие м. Петра Могилы к Учительному Евангелию 1637 года...” В Титов, Феодор. *Типография Киево-Печерской Лавры: Исторический очерк*. Том 1, Приложения, 168–169 [321–325]. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1918. [Первое издание: *Евангелие Учительное*, Киев, 1637].

“Предмова до освященного клиру.” В *Литургиарион сиесть Служебник*, 3–16. Файрфакс, Львів, Нью-Йорк, 1996. [Первое издание: *Литургиарион сиесть Служебник*, Киев, 1639].

- Катехизис Петра Могилы*. Упорядкування Аркадія Жуковського, переклад Василя Шевчука. Київ: Видавництво “Воскресіння,” 1996. [Первое издание: *Собрание короткой науки о артикулах веры Православно-Кафолической Христианской*, Киев, 1645].
- Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной*. Перевод с греческого. Москва: Синодальная типография, 1900. [Первое издание на греческом — 1667, на церковнославянском — 1696, на русском — 1837].
- Требник Митрополита Петра Могилы*. Том 1. Київ: Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, 2004. [Первое издание: *Евхологион альбо Молитвослов, или Требник*, Киев, 1646].
- La Confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolitaine de Kiev (1633–1646) approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle: Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques, par Antoine Malvy et Marcel Viller, de la Compagnie de Jésus*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Paris: G. Beauchesne, 1927. [Первое издание латинской рукописи из Национальной Библиотеки в Париже].

Святые отцы

- “Учение двенадцати апостолов.” В Попов, Константин. *Учение двенадцати апостолов*: Новооткрытый памятник древней церковной литературы в переводе с греческого, с введением и примечаниями, 25–40. Киев: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1884.
- Амвросий Медиоланский. “Слово утешительное на смерть императора Валентиниана Младшего.” В Амвросий Медиоланский. *Две книги о покаянии и другие творения*. Перевод Иоанна Харламова, 149–169. Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1997.
- Дионисий Ареопагит. “О церковной иерархии.” В Дионисий Ареопагит. *Сочинения. Толкования Максима Исповедника*, 566–735. Санкт-Петербург: Алетейя, Издательство Олега Абышко, 2002.
- Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2003.
- Иоанн Златоуст. “О священстве.” В *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе*. Том 1, книга 2, 395–475. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1895.
- Иоанн Златоуст. “Огласительные гомилии.” Перевод Ирина Пролыгина. *Азбука веры*. Дата посещения 20 ноября 2019. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/oglasitelnye-gomilii/.
- Ипполит Римский. “Апостольское предание.” Перевод П. Бубуруз. *Богословские труды* 4 (1970): 277–296.

- Тертуллиан. “О Крещении.” В Тертуллиан. *Избранные сочинения*, 93–105. Москва: Издательская группа “Прогресс,” “Культура,” 1994.
- Феофилакт Болгарский. *Благовестник*. Том 4: Толкование на Евангелие от Иоанна. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2013.

Другие источники

- Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов*. Москва: Синодальная типография, 1881.
- Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв.* Редактор Пьер Дюмулен, перевод с французского Наталия Соколова, Юлия Куркина. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002.
- The Catechism of the Council of Trent*. Translated by J. Donovan. Baltimore: Fielding Lucas, 1829.

Монографии

- Алмазов, Александр. *Тайная Исповедь в Православной Восточной Церкви*. Том 1. Одесса: Типо-литография Штаба Военного Округа, 1894.
- Алфеев, Иларион. *Православие*. Том 2. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2016.
- Готц, Роберт. *Таинства в истории отношений между Востоком и Западом*. Перевод с немецкого, редактор Петр Сахаров. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014.
- Жуковский, Аркадий. *Петро Могила й питання єдності церков*. Париж: Український вільний університет, 1969.
- Карташев, Антон. *Очерки по истории Русской Церкви*. Том 2. Москва, Берлин: Директ-Медиа, 2020.
- Козлов, Максим, Огицкий, Дмитрий. *Западное христианство: взгляд с Востока*. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2009.
- Корзо, Маргарита. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*. Москва: “Канон+,” РООИ “Реабилитация,” 2007.
- Марусин, Мирослав. *Чини Святительських Служб в Київському Евхологоні з початку XVI ст.* Рим: Видання Українського Католицького Університету ім. св. Климента папи, 1966.

Статьи

- Асмус, Валентин. “К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского.” *Богословский сборник* 10 (2002): 224–241.

- Божко, Митрофан. “Богословские аспекты епитимии в творениях святителя Петра Могилы.” *Труди Київської духовної академії* 32 (2020): 107–124.
- Божко, Митрофан. “Определение таинства в литературно-богословском наследии святителя Петра Могилы.” *Київська духовна академія і семінарія*. Дата посещения 16 ноября 2020. <http://kdais.kiev.ua/event/Апробацій-на-стаття-Определения-таин/>.
- Божко, Митрофан. “Тема обожения в богословско-литературном наследии митрополита Киевского Петра Могилы.” *Теолошки йоїлеги* 52, no. 2 (2019): 359–382.
- Виноградов, Андрей. “Слово *μυστήριον* в античной и раннехристианской литературе.” В *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1, 53–65. Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009.
- Жуковський, Аркадій. “Аналіз Требника Петра Могилы.” В *Требник Петра Могилы*. Упорядник Аркадій Жуковський, 17–45. Канберра, Мюнхен, Париж, 1988.
- Иванов, Михаил. “Понятие ‘таинство’ в православном богословии.” В *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1, 82–96. Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009.
- Кривошеин, Василий. “Символические тексты в Православной Церкви.” *Богословские труды* 4 (1968): 5–36.
- Крыжановский, Емельян. “Требник киевского митрополита Петра Могилы.” *Руководство для сельских пастырей* 43 (1860): 185–206; 44 (1860): 209–233; 46 (1860): 272–287; 47 (1860): 296–316; 52 (1860): 449–462.
- Петров, Николай. “О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую.” *Труды Киевской духовной академии* 4 (1872): 3–66; 6 (1872): 463–544; 8 (1872): 705–779.
- Стойчев, Сильвестр. “К вопросу о западном влиянии в богословском наследии святителя Петра Могилы.” *Труди Київської духовної академії* 17 (2012): 103–112.
- Уэр, Каллист. “Святоотеческие основания православного учения о таинствах.” В *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1, 33–42. Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009.
- Хеллер, Дагмар. “Сакраментология в герменевтической перспективе.” В *Православное учение о церковных таинствах*. Том 1, 67–81. Москва: Синодальная Библейско-богословская комиссия, 2009.
- Хойнацкий, Андрей. “Западнорусские униатские требники – сравнительно с требниками православными и латинскими.” *Труды Киевской духовной академии* 2 (1867): 137–179; 5 (1867): 217–252; 7 (1867): 88–126.
- Bozhko, Mitrophan. “Good Works and Their Place in the Process of Personal Salvation According to the Theological Views of St Peter Mogila, the Metropolitan of Kyiv (1596–1646).” *Теолошки йоїлеги* 53, no. 1 (2020): 35–54.

Wenger, Antoine. "Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila." In *Melanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, 477–499. Strasbourg: Palais Universitaire, 1956.

Примљено: 22. 11. 2021.

Исправљено: 6. 12. 2021.

Одобрено: 7. 12. 2021.

INCLUSIVENESS AS A COMPONENT OF THE THEOLOGICAL APPROACH OF ST PETER MOGILA TO THE EXPRESSION OF THE ORTHODOX FAITH

Mitrophan Bozhko

Kyiv Theological Academy

Summary: In this article, with a few examples of the subjective soteriology of St Peter Mogila, the author reveals such a feature of his theological approach as inclusiveness. Explaining the Orthodox doctrine in his writings, the Metropolitan included in the definition of a number of concepts some terms, expressions and images borrowed from both the Catholic and Protestant sides in order to reveal their content as fully as possible. This was done so that his flock, constantly in contact with other Christian confessions and suffering from proselytism, through comprehension of the familiar terminology could remain and establish itself in the Orthodox faith.

Key words: Peter Mogila, inclusiveness, theological approach, Orthodox doctrine, western influence.