

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ  
ТОРГОВЕЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ ТОРГОВЕЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИЙ ІНСТИТУТ

На правах рукопису

**ОРЕХОВСЬКИЙ Вадим Олегович**

УДК: 94(100),,01/17”:322

**ВЗАЄМВІДНОСИНИ ЦЕРКВИ І ДЕРЖАВИ НА  
ЄВРАЗІЙСЬКОМУ ТА ПІВНІЧНОАФРИКАНСЬКОМУ  
ПРОСТОРАХ (I – XVIII ст.)**

07.00.02 – Всесвітня історія

Дисертація на здобуття наукового ступеня  
доктора історичних наук

Науковий консультант –  
доктор історичних наук, професор  
Юрій Михайло Федорович

Чернівці – 2009

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. СТАН НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ ПРОБЛЕМИ.....	11
1.1. Історіографія проблеми.....	11
1.2. Джерельна база дослідження.....	32
РОЗДІЛ 2. ХРИСТІЯНСТВО ТА ЙОГО ВЗАЄМИНИ З ДЕРЖАВНОЮ ВЛАДОЮ В РИМСЬКІЙ ІМПЕРІЇ.....	40
2.1. Соціально-історична функція релігії.....	40
2.2. Сакралізація влади у християнстві: передумови виникнення і становлення.....	46
2.3. Законодавство імперії та християнська віра.....	52
2.4. Структура перших християнських громад.....	70
2.5. Духовне життя: богослужіння, святі, ченці.....	77
РОЗДІЛ 3. ПОШИРЕННЯ ХРИСТІЯНСТВА НА СХОДІ ТА СТАНОВЛЕННЯ ЄПИСКОПАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ.....	86
3.1. Християнство в Єгипті, Ефіопії , Сирії та Палестині.....	86
3.2. Персія і арабські християни.....	99
3.3. Вірменія та Грузія.....	106
3.4. Християнство Сходу та Візантія як центр імперії.....	113
РОЗДІЛ 4. ХРИСТІЯНСЬКА ЦЕРКВА ТА ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ПОЛІТИКИ ВІЗАНТІЙСЬКИХ ІМПЕРАТОРІВ У V – XII СТ.....	120
4.1. Поширення християнства на заході та "велике переселення народів"..	120
4.2. Халкідонський собор (451 р.) та його значення.....	138
4.3. Християнський Схід після імператора Юстиніана.....	145
4.4. Монофелітство та релігійна політика візантійських імператорів у VII ст.....	153
4.5. Іконоборський рух та загострення конфлікту між східним і західним християнством.....	163

4.6. Розподіл церкви у 1054 р. як стимул уніонального руху.....	172
<b>РОЗДІЛ 5. ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИКО-ПРАВОВИХ ВІДНОСИН МІЖ ЦЕРКВОЮ І ДЕРЖАВНИМИ ІНСТИТУЦІЯМИ В КОНТЕКСТІ ВЛАДНИХ ПРІОРИТЕТІВ.....</b>	
5.1. Григорій I Великий (590-604 рр.) та зростання політичної ролі Римської Церкви.....	183
5.2. Формування папської теократії (VIII – XIII ст.).....	190
5.3. Взаємодія світської і духовної влади в державах хрестоносців.....	198
5.4. Католицькі чернечі ордени: їх вплив на характер відносин між державою та Церквою.....	205
5.5. Ліонська унія 1274 р.: у пошуках єдності східного та західного християнства.....	212
5.6. Флорентійська унія 1439 р. як чергова спроба реалізації концепції об'єднання церков.....	217
5.7. Реформація та Контрреформація.....	240
5.8. Держава та Церква доби Просвітництва.....	251
<b>РОЗДІЛ 6. ФЕНОМЕН ЦЕРКВИ І СВІТСЬКОЇ ВЛАДИ У СХІДНІЙ ЄВРОПІ.....</b>	
6.1. Митрополія Київська і всієї Русі.....	259
6.2. Русь-Україна: між західним і східним християнством (XIII - поч. XIV ст.).....	281
6.3. Реформаційні впливи в Україні. Релігійні проблеми українського суспільства за часів Речі Посполитої.....	291
6.4. Російська православна церква та ідея "третього Риму".....	320
6.5. Українська церква у XVII ст. Реформи Петра Могили.....	340
6.6. Російсько-українські церковні відносини у XVII на початку XVIII .....	360
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>379</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....</b>	<b>387</b>

## ВСТУП

**Актуальність дослідження.** Релігія у всіх її формах та проявах – одне з найбільш значних явищ в історії суспільства. Вона супроводжувала його завжди, починаючи від усвідомлення людиною самого факту свого існування як *homo sapiens*, її нерозривного зв'язку з природою, і до сьогодні, коли питання ролі людини, її призначення є гостро актуальними для переважної більшості жителів планети. І це природно, адже багато породжень культури вийшли з релігії або були опосередковані нею. Саме релігійні вчення узагальнили мудрість та досвід людей із проблем моралі і на цьому ґрунті сформулювали головні її постулати, без яких неможливі існування народів, організація їх суспільного та повсякденного життя. Організація та координація релігійної діяльності були би неможливими без такого специфічного релігійного й суспільного інституту як Церква.

Протягом історії людства церковна діяльність виступала у двох видах: внутрішньому, який передбачав дії, що спрямовувалися перш за все на внутрішній світ людини; та зовнішньому, що пов'язував Церкву із світським середовищем, проявлявся у взаєминах із державною владою. Саме ця зовнішня сфера становила найбільший інтерес, адже такі дві могутні сили (Церква та держава) значною мірою визначали, визначають і, як можна припустити, визначатимуть "обличчя" світової цивілізації.

У зв'язку з цим варто зазначити, що висвітлення релігійної проблематики сьогодні є предметом зацікавлення щораз більшого кола науковців. Історичні, філологічні, соціологічні, правові, а також теологічні дослідження переживають своєрідний бум. В аналізі ролі релігії почали брати участь й інші соціальні та гуманітарні науки: економіка, психологія, література, мистецтво. І все ж таки, визнаючи велику заслугу всіх цих наукових досліджень, можна стверджувати, що одна із проблем – релігія та влада, еволюція стосунків між Церквою та державою – зачіпається ще досить поверхово, частково і в незначному обсязі. Це зумовлює актуальність

поглибленого вивчення даної проблеми з метою простеження динаміки розвитку та переосмислення її місця і ролі в історії.

Всебічний аналіз державно-церковних взаємовідносин здатний допомогти зрозуміти складну ситуацію у релігійних конфесіях Європи в цілому, а також проблеми діяльності християнських церков на території сучасної України зокрема. Вивчення цих неоднозначних процесів сприятимуть і виявленню причин міжконфесійних конфліктів та шляхів їх подолання. Таким чином, окрім суто наукового інтересу, актуальність даної теми зумовлена також необхідністю подолання певної міжконфесійної відчуженості, побудовою громадянського суспільства.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконувалося в межах наукового напрямку кафедри філософських та соціальних наук Чернівецького торговельно-економічного інституту Київського національного торговельно-економічного університету “Традиційне суспільство і Україна“

**Мета** даного дослідження полягає у висвітленні взаємовідносин між Церквою і державою на території Євразії та Північної Африки впродовж I-XVIII ст.

Автор поставив перед собою такі **завдання**:

- розглянути передумови виникнення та становлення феномену влади у християнстві з точки зору сакралізації останньої;
- розкрити характер взаємовідносин між християнськими спільнотами та державною владою в Римській імперії;
- дати характеристику релігійній політиці візантійських імператорів і висвітлити специфіку православного цезарепапізму;
- виокремити характерні риси західноєвропейської папоцезаристської моделі відносин між світською та духовною владою, з'ясувати роль папства у її становленні та зміцненні;

- показати пошук шляхів можливого духовного єднання між католицькою та православною церквами, проаналізувати причини невдач цих уніональних спроб;
- висвітлити взаємовідносини між державою і Церквою періоду Реформації та їх мотиваційні засади;
- охарактеризувати роль і значення інституту Церкви в соціумі доби Просвітництва;
- проаналізувати характер державно-церковних відносин в історії країн Східної Європи, розкрити їх значення та вплив на соціальний і політичний розвиток цих держав.

**Об'єктом дослідження** виступають державні утворення та церковні інститути на теренах Євразії та Північної Африки ( I – XVIII ст.).

**Предметом дослідження** є владні та соціальні відносини між Церквою та державою на євразійській та північноафриканській територіях протягом I-XVIII ст.

**Хронологічно рамки** даного дослідження охоплюють період від I до XVIII ст. Нижня межа визначається часом виникнення перших християнських громад та початком переслідування їх державною владою Римської імперії; верхня пов'язана із добою Просвітництва, що становить період завершення формування держави нового типу (з точки зору її організаційних засад) – держави етнонаціональної, для якої стали характерними принципово нові умови життя та діяльності Церкви.

**Географічні межі** дослідження охоплюють переважно терени країн Західної та Східної Європи. Це пояснюється тим фактором, що саме тут Церква досить рано перетворюється на відносно самостійний інститут політичної структури суспільства, яка діє поряд з іншими політичними та ідеологічними силами. Водночас, автор вважав за доцільне розширити територіальні межі дослідження, залучивши для комплексного аналізу азійські простори, Близький Схід і північноафриканські території, оскільки

саме ці землі були першопочатковими регіонами поширення найбільших релігій світу, в тому числі і християнства.

**Методологічну основу** дисертаційного дослідження склали принципи історизму та наукового аналізу. Принцип історизму дозволив вивчити процеси, пов'язані зі становленням та розвитком церковних структур на теренах Євразії та Північної Африки, висвітлити еволюцію державно-церковних відносин в цих же географічних рамках. Принципом наукового аналізу автор керувався використовуючи історичні джерела, що відображали фактичні події і процеси досліджуваної доби.

При розв'язанні конкретних завдань застосовано як загальнонаукові, так і спеціальні **методи** дослідження. Загальнонаукові та конкретно-історичні методи застосовувалися при виявленні емпіричних фактів, їх систематизації, аналізі та узагальненню. Зокрема, метод історичної ретроспективи використовувався при відтворенні історичних реалій I – XVIII ст., статистичний при аналізі етнодемографічної та конфесійної структури населення вищезгаданих територій, ілюстративний – для демонстрації історичної ситуації на різних етапах розвитку християнської цивілізації. З-поміж спеціальних методів дослідження з метою порівняльного аналізу характеру державно-церковних відносин античних часів, доби Середньовіччя та епохи Нового часу використовувався компаративний метод. Для послідовного викладу матеріалу у кожному розділі дисертаційного дослідження в межах зазначених часових рамок застосовувався хронологічний метод. При порівнянні подій і явищ, що відбувалися в один період, автор використовував синхроністичний метод. Для порівняння явищ різних епох з метою виявлення певних особливостей дисертант вдавався до діахронічного методу. Класифікація церковних і державних інституцій та структур в контексті еволюції їх взаємовідносин вимагало застосування типологічного методу. Висвітлення та характеристика життя і діяльності церковнослужителів здійснювалися із залученням методів біографістики.

**Наукова новизна** одержаних результатів витікає з поставленої мети, визначених завдань:

- з'ясовано специфічні риси християнської моделі сакралізації влади;
- проаналізовано факти, пов'язані із зародженням і поширенням християнства, його інституалізацією, спростовано думку про масштабність та інтенсивність переслідувань християнських спільнот державною владою Римської імперії;
- визначено домінуючі орієнтації в релігійній політиці візантійських імператорів;
- окреслено основні етапи становлення папської теократичної монархії, визначено її “творців”;
- здійснено порівняльний аналіз західної та східної моделей відносин між світською та церковною владами;
- розкрито роль політичних компонентів у процесі пошуку шляхів церковного єднання між православними і католиками;
- на підставі аналізу інституційних і соціальних аспектів держави і церкви вивчено та узагальнено специфіку взаємовідносин між світською та державною владою періоду Реформації та доби Просвітництва;
- показано основні політичні функції Церкви у Київській Русі, з'ясовано відмінності державно-церковних відносин у Київській Русі від тих, які склалися в інших державах;
- дано цілісний погляд на характер взаємовідносин між духовною та світською владами на українських землях в умовах польської та литовської державності;
- висвітлено головні проблеми в російсько-українських церковних відносинах XVII – на початку XVIII ст.

**Практичне значення** одержаних результатів полягає в тому, що конкретні історичні матеріали і висновки дисертаційного дослідження можуть бути використані у подальшій науково-дослідній роботі істориків, релігієзнавців, богословів та управлінців. Пропоновані результати є



важливими для теоретичного узагальнення уроків міжконфесійного протистояння як у світі загалом, так і в Україні зокрема, а також для розуміння політичних умов, що визначають специфіку релігійного життя у сучасних умовах, розробки загальної концепції громадянського суспільства.

Матеріали дисертації стануть у пригоді при підготовці нормативних курсів з історії Європи та України, релігієзнавства, політології, гуманітарної політики держави тощо.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення й висновки дисертаційного дослідження пройшли всебічну апробацію. Його результати обговорювалися на науково-методичному семінарі кафедри соціально-філософських дисциплін Чернівецького торговельно-економічного інституту Київського національного торговельно-економічного університету. Матеріали дисертаційної роботи викладено в доповідях на 7 міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях, зокрема - на всеукраїнській науковій конференції “Становлення української державності: проблеми та перспективи розвитку” (Тернопіль, 18-19 лютого 2002 р.), міжнародному науковому семінарі “Кайндлівські читання” (Чернівці, 22-23 травня 2004 р.), VII міжнародній науковій конференції “Старообрядництво: історія, культура, сучасність” (Москва, 22-24 лютого 2005 р.), міжнародній науковій конференції “Релігія і соціальні зміни в сучасному суспільстві” (Чернівці, 18-19 квітня 2005 р.), міжнародній науково-практичній конференції “Раціональність і свобода” (Санкт-Петербург, 16-18 листопада 2005 р.), III міжнародній науково-практичній конференції “Динаміка наукових досліджень” (Дніпропетровськ, 15-16 травня 2006 р.), IV міжнародній науковій конференції “Кайндлівські читання” (Чернівці, 26-27 лютого 2007 р.).

**Публікації.** Основні положення дисертації відображені в одній індивідуальній монографії (24 др.арк), 22 публікаціях у наукових збірниках, журналах, у тому числі 21 – у фахових наукових виданнях.

**Структура роботи.** Дисертація побудована за проблемно-хронологічним принципом і складається зі вступу, шести розділів, поділених на 31 підрозділ, висновків та списку використаних джерел і літератури (всього 524 позиції). Обсяг дисертації 434 сторінки, з них основного тексту – 386 сторінок.

# РОЗДІЛ 1

## СТАН НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ ПРОБЛЕМИ

### 1.1. Історіографія проблеми

Впродовж віків історія європейських держав засвідчила глибокий та всебічний вплив Церкви на життя суспільства. Особливо цікавою для дослідників є проблема взаємовідносин світської і духовної влади. Саме їй присвячена значна кількість праць українських, російських, німецьких, англійських та французьких дослідників ще у XIX ст.

Українська історіографія вивчення взаємин держави і Церкви представлена перед усім працею "Православна церква у Польщі та Литві" професора богослов'я варшавського університету В.О.Беднова [69]. Оpubлікована в Катеринославі у 1908 р. накладом менше 100 примірників праця належить до раритетних видань, яка давно стало бібліографічною рідкістю. Книга В.Беднова присвячена історії Православної церкви в Білорусі та Україні XIV-XVIII ст., за часів існування Великого князівства Литовського і Речі Посполитої. Особливо цінним є розгляд автором історії церкви паралельно з аналізом джерела офіційного походження – зібранням законів польсько-литовського періоду "Volumina Legum".

Варто зазначити, що, на нашу думку, самих тільки посилань на ці документи було недостатньо. Для відновлення цілісної картини на всіх рівнях суспільства Речі Посполитої (від провінційної шляхти до королівського двору) авторові необхідно аналізувати події на тлі конкретних історичних обставин, а самі закони пов'язати з матеріалами католицької та православної церков.

Сеймові конституції Зібрання законів доповнювалися відомостями з королівських грамот, присяг, конфедераційних актів, постанов провінційних

сеймиків, які надавалися послам на головний сейм. Сеймові конституції В.Бєднов розглядав обов'язково у зв'язку із попередніми подіями державного життя.

Розвиток польського законодавства стосовно православної церкви нерозривно пов'язаний з діяльністю представників церкви. Документи загального порядку порівнюються з окремими проявами нерегульованих відносин Православної церкви. Автор наводить повний перелік тих утисків, які зазнавало православне населення у той період.

Перший документ, який стосується православних, у Зібранні датується 1413 роком. Найбільша ж їх кількість припадає на XVII ст. Загальний висновок цих матеріалів такий: правове становище православної церкви у Польщі протягом чотирьох століть розглядуваного періоду незмінно погіршувалося.

До В.Бєднова у більшості випадків становище Православної церкви пояснювалося лише протиріччями, що історично склалися між окремими угрупованнями та верствами, що виступали нібито стихійно і не залежали від правлячої верхівки Речі Посполитої. Автор ж зробив висновок, що це становище – результат цілком конкретних та цілеспрямованих дій і вчинків влади, іншими словами, її політики.

Кінець XX – початок XXI ст. позначився новим спалахом інтересу серед українських істориків до проблеми церковно-державних стосунків. Розглядаючи питання про роль Церкви в історії українських земель, варто звернутися до 10-томного видання "Історія релігії в Україні" [156; 157], особливо 2, 3 та 4 томів, що присвячені історії православної, римо-католицької та греко-католицької церков від княжої доби до часу здобуття Україною незалежності у 1991 р. Використовуючи широке коло джерел, колектив авторів намагався висвітлити складну церковну історію з позиції позаконфесійності – нейтрального ставлення до будь-якої конфесії, вважаючи їх рівними, хоча вони відрізняються як за часом появи на українській землі, так і за своїм правовим становищем та умовами

функціонування в різні історичні періоди, а також за своєю догматичною основою, обрядовими формами, культом й організацією.

Серйозною перепорою для дослідження історії церковно-державних відносин на українських землях є вкрай обмежена кількість матеріалів з історії ідей і соціального середовища, в якому вони здійснювалися. За відсутності синтетичних праць з історії української релігійної та політичної думки реконструкція релігійних, політичних та культурних уявлень значно ускладнюється. Однак і у цій галузі з'являються перші перші дослідження, що відтворюють пануючі в тогочасній Речі Посполитій ідеї та концепції, а отже, подають певний контекст для дослідження поглядів та уявлень, які панували в українських землях польсько-литовської держави .

Серед вітчизняних істориків, які вивчають це коло питань, слід відзначити Петра Саса та його працю "Політична культура українського суспільства (кінець XVI –перша половина XVII ст.), у якій автор, спираючись на методологічні розробки та досвід польської історіографії, намагається визначити головні параметри політичної свідомості різних прошарків українського ранньомодерного суспільства [261]. Українську релігійну та суспільну думку досліджують Наталя Яковенко [508] та Олексій Толочко [482] .

Цікавили і цікавлять проблеми церковно-державних стосунків і вчених української діаспори. Значна кількість робіт присвячена генезі Брестської унії, що вийшли останнім часом у зв'язку з 400-літнім ювілеєм собору 1596 р. Особливо помітною є видана Гарвардським університетом книга ректора греко-католицької бословської академії у Львові Б. Гудзяка [120].

Новизна книги Б. Гудзяка — у спробі показати, що однієї з найважливіших причин народження греко-католицької церкви були не тільки політика Риму й внутрішня криза православної церкви Речі Посполитої, але й процеси, які відбувалися у Константинопольській патріархії. Тому значна частина його дослідження стосується відомостей про стан православної церкви під турецьким пануванням в XVI в., діяльності патріархів, контактів

грецького духовенства з Росією в цей час, створення Московського патріархату. У ряді розділів розглянуті криза й процеси оновлення (розвиток шкільної справи, друкарства, конфесійної полеміки) у Київській митрополії, зміни в польському й західноєвропейському християнстві в XVI в. У двох останніх главах, обсягом близько 50 сторінок, Б. Гудзяк аналізує основні відомості про діяльність патріарха Єремії під час його візитів Речі Посполитої в 1588—1589 р., підготовку й проголошення унії в 1590—1596 р. Суть запропонованої автором концепції в тому, що унія стала відповіддю на церковну кризу в кінці XVI в., загостреною не завжди зрозумілими діями патріарха Єремії, а рішення православних єпископів, що почали унію, було обумовлено “різними факторами”, серед яких дуже істотну роль зіграла “інтенсифікація духовних потреб, у рутенському суспільстві наприкінці XVI ст.”. Як не одноразово відзначено у книзі, вирішивши відмовитися від юрисдикції Константинополя, православна ієрархія не усвідомлювала відмінностей римської еклізиології другої половини XVI століття від епохи Флорентійського собору й “ніяк не підозрювала, що унія призведе до тривалого розколу в Київській церкві”. Особливістю работ цього вченого є свідомість й відмові, від конфесійного або анахронічного погляду на унію.

Ряд важливих спостережень здійснено в узагальнюючому нарисі С.Сеник [522], професора Папського Східного інституту в Римі. Розглядаючи основні етапи підготовки унії автором здійснені більше зважені, чим у традиційній конфесійній історіографії, оцінки деяких важливих епізодів. Так, у поясненні обстановки в Київській митрополії в роки генези унії відзначена роль конфліктів між Львівським братством і місцевим православним владикою Г.Балабаном, які ще більш поглибило втручання патріархів Іоакима й Єремії. На противагу розповсюдженому стереотипу С.Сеник показує, що зацікавленість католицької сторони в унії не грала скільки-небудь важливої ролі в зародженні самого уніонального проекту у свідомості православних єпископів, а папський нунцій включився до підготовки унії лише через кілька років після того, як єпископи зробили свій перший крок

назустріч Риму. Історик визнає, що умови, висунуті православною стороною, не могли бути прийняті в посттридентському Римі так, як цього очікували православні єпископи, і що папство дивилося на Київську митрополію як на “смиренного просителя”, а не як на партнера, чим частково й пояснюються конфлікти, що виникли після укладення унії. У нарисі висловлена звична точка зору на занепад православної церкви в другій половині XVI ст., і багато істотних аспектів питання опущені (наприклад, зв'язок між реформаторськими зусиллями православного духовенства і його зверненням до унії).

В іншій невеликій роботі С. Сенік ще більш чітко проведена думка, що умови, висунуті православною стороною, були неприйнятні для Рима, і, хоча “ієрархія прагнула до єдності церкви”, “унія з Римом внесла розбрат у їхню власну церкву” [521].

Російська історіографія вивчення історії владних та соціальних відносин між Церквою та державою на теренах Євразії та Північної Африки протягом I – XVIII ст. започаткована фундаментальною працею російського історика В.В.Болотова [74; 75]. Його “Лекції з історії давньої церкви” присвячені найвіддаленішому і найменш відомому періоду в історії її існування (I-IV ст.). Це період гонінь, перших успіхів у поширенні християнства, становлення церковного вчення та дисципліни. Автор проаналізував зміни у стосунках між світською та духовною владою, описав церковний устрій у IV-X ст., залишив цікавий нарис, що стосується виникнення і перших століть існування чернецтва.

Незважаючи на те, що праця В.Болотова написана ще у позаминулому столітті, на сьогодні вона зберігає безумовну першість за кількістю залучених джерел, стилем подачі матеріалу, глибиною авторських висновків.

Неоціненне значення мають “Лекції з історії давньої церкви” О.І.Брілліантова [79] – видатного російського церковного історика та богослова, професора Санкт-Петербурзької Духовної академії, учня та наступника В.В.Болотова. Основну увагу у своїй праці він приділив історії

тринітарних та христологічних спорів у ранній Церкві протягом перших шести Вселенських соборів, формуванню християнської догматики та спростуванню численних ересей тієї доби.

Аналіз церковно-державних відносин, що склалися протягом IV-VIII ст., є неможливим без залучення праці "Вселенські собори" А.В.Карташова [165], видатного російського публіциста та богослова ХХ ст. Вона знайомить із найважливішими сторінками історії християнської церкви – періодом формування її канонічних норм і становлення християнства як світової релігії. Історія славнозвісних вселенських соборів показана в контексті соціально-політичного і культурного життя унікальної епохи переходу від пізньої античності до раннього середньовіччя, коли закладалися економічні, соціальні, політичні та духовні основи європейської цивілізації.

Говорячи про ранньохристиянські церкви, необхідно звернути увагу на Візантійську імперію та Константинопольський патріархат. Адже політичний, культурний, духовно-релігійний вплив "імперії ромеїв" на європейську цивілізацію був надзвичайно великим. У зв'язку з цим неможливо обійтися без досліджень О.П.Лебедева [191-197] та М.О.Скабалановича [266].

Однією з основних тем численних праць професора церковної історії О.П.Лебедева стала історія Візантійської церкви від доби іконоборства до падіння Константинополя у 1453 році. Серед його наукової спадщини – книга "Нариси внутрішньої історії Візантійсько-Східної церкви в IX, X та XI ст." [196]. Найбільшу увагу автор приділяє таким важливим аспектам, як: 1) взаємовідносини церкви, суспільства та держави у Візантії; 2) становище візантійської церковної ієрархії в цей період, її матеріальне забезпечення; 3) візантійська освіта і богословська наука.

О.П.Лебедев детально розглядає боротьбу двох церковних партій: фотіан та ігнатіан, на фоні якої і розгортаються події церковно-історичного життя у Візантії в IX ст. Наслідки цієї боротьби відчутні і в наступному періоді. Також автор зупиняється на проблемі релігійно-догматичних сутичок між



Західною та Східною церквами, що призводять у середині XI ст. до остаточного розколу між ними. При цьому він з'ясовує першопричини цього. Історичні події простежуються через характеристику візантійських василевсів, константинопольських патріархів, вчених та богословів.

Логічним продовженням попередньої праці є "Історичні нариси становища Візантійської церкви з кінця XI до середини XV ст." [193]. Слід зауважити, що це був досить складний період в історії Візантії. З одного боку, занепад її політичної значущості, а з іншого – підйом культури та освіти (так зване "комніновське" та "палеологівське" відродження). Автор розглядає внутрішнє життя візантійської церкви у всіх його аспектах: відносини між церквою та державою (теоретично й практично), моральний стан суспільства в даний період, матеріальне становище кліру.

Проблемі боротьби між константинопольськими патріархами та римськими папами присвячена монографія "Історія розподілу церков в IX, X та XI ст." [194]. Ця боротьба розглядається О.П.Лебедевим з різних точок зору, звертається увага на догматичні суперечки між Сходом і Заходом. Автор досить детально характеризує протистояння Константинополя і Риму за часів патріарха Фотія (IX ст.). Потім розповідає про боротьбу патріарха Миколи Містика під час перебування на престолі імператора Лева Мудрого (X ст.), і, нарешті, в останньому розділі висвітлюється питання остаточного розподілу церков за патріарха Михайла Керуларія (XI ст.).

Фундаментальна праця професора загальної і церковної історії Санкт-Петербурзької духовної академії М.О.Скабалановича "Візантійська держава і Церква..." [266] є справжньою енциклопедією по Візантії, неперевершеною навіть сьогодні. Предметом дослідження став один з найбільш "темних" періодів візантійської історії – XI століття. Вчений звернув увагу не на окремі події політичної історії, яка вже не раз цікавила дослідників, а на всебічне висвітлення внутрішнього стану візантійської держави та церкви у дану епоху.

Необхідно відзначити 9 розділ цієї праці, де подано загальні відомості про становище Константинопольського патріархату, синод, церковну ієрархію. Особлива увага акцентується на висвітленні союзу духовної і світської влади. М.О.Скабаланович вважав, що "...знайомство із візантійською державою не буде повним до тих пір, поки паралельно не буде вивчене життя Церкви. Союз держави і Церкви у Візантії простягався навіть надто далеко" [473, с.162-180].

У радянській історіографії на церковну історію дивилися під кутом зору класів і класової боротьби. Першу таку спробу здійснив М.М.Покровський . Він виділив процес "феодалізації" руської церкви та її залежність від держави, що була підірвана, на його думку, татарським нашествям .

Під впливом М.М.Покровського склалася концепція М.М.Нікольського, автора оригінальної монографії з історії російської церкви [225]. Головну увагу він приділив характеристиці церкви як соціального інституту, її місцю у політичній структурі суспільства, а також її ідеології та обрядності. Спочатку церква існувала як своєрідна держава у державі, на наступних етапах феодально-удільна церква перетворилася у московсько-дворянську, коли московський митрополит, а пізніше і патріарх виступав "лише великокнязівським міністром у церковних справах" .

У радянських публікаціях кінця 80-х років все більш помітним стає прагнення здійснити синтез церковної та цивільної історії, розкрити значення церкви як центру політичної боротьби. Зокрема, у збірці "Російське православ'я. Віхи історії" [258] аналізується роль православної церкви в історичному процесі на різних його етапах. Одним з головних завдань автори ставили з'ясування правди про ганебне і прокляте минуле, "коли церква була у кріпосній залежності від держави і російські громадяни були у кріпосній залежності від державної церкви".

Книга Я.Н.Щапова [303] спеціально присвячена проблемі взаємовідносин Церкви і держави на Русі в X-XIII ст. Під кутом зору цих взаємовідносин автор досліджує такі питання, як структура церковної

організації, матеріальне забезпечення, юрисдикція, нарешті, внутрішньо- і зовнішньополітичні позиції церкви. Я.Н.Щапов вбачає у церкві своєрідну частину державного апарату, адже вона утримувалася на кошти князя і виконувала низку державних функцій .

Монографія Р.Г.Скриннікова "Держава і церква на Русі" [267] пов'язана із драматичними подіями російської історії XIV-XVI ст. та роллю духовенства у них. У центрі розповіді – видатні діячі церкви Сергій Радонежський, Ніл Сорський, митрополит Філіп Количев. Особливу увагу автор приділяє взаємовідносинам світської і духовної влади, їхній співпраці та конфліктам, що мали інколи трагічні наслідки.

В центрі уваги російських дослідників залишається питання пошуку духовного єднання між католицькою та православною церквами протягом XV – XVII ст. В першу чергу це стосується Берестейської унії , оскільки ця подія мала надзвичайно велике значення не тільки для населення українських земель, але й відіграла значну роль в історії країн Східної Європи.

У післявоєнній історіографії Брестської унії хотілося б відмітити роботи Б.Флорі. [493-497] Він показує, що навернення православних ієрархів до унії було відповіддю на кризу організаційних структур Київської митрополії в другій половині XVI в. і загрозу становим позиціям духовенства з боку православних мирян (шляхетських патронів і братств). У ході унійних переговорів 1590—1595 р. остаточний поворот у бік зближення з Римом відбувся лише тоді, коли восени 1594 р. стало ясно, що компроміс між духовенством, з одного боку, і братствами й світськими патронами церкви — з іншої, неможливий і, відповідно, неможлива узгоджена внутрішньоцерковна реформа.

Спроба звести воедино все, що нагромаджено з питання Брестської унії, ще раз критично перечитавши наявні джерела, і запропонувати узагальююче-концептуальний погляд на цю подію міститься в недавній колективній роботі московських авторів [130]. Відповідь на центральне питання книги - питання про причини унії, - підтвердивши ряд думок, що існують в науковій

історіографії, містить ряд нових тверджень. По-перше, підкреслено, що та криза православної церкви, реакцією на яку стала унія, була кризою росту, що супроводжувалася загостренням боротьби братств і духовенства за лідерство в церкві. По-друге, “звернення єпископів до ідеї унії було пов'язане з їхньою нездатністю власними силами покласти кінець опозиції” з боку братств, “з їхнім побоюванням втратити власне становище”. По-третє, єпископи сподівалися зберегти в недоторканності всі традиції православ'я (а не одну лише обрядовість), і “унія з Римом розглядалася єпископами насамперед як акт зміни юрисдикції, за якою не повинна була впливати рецепція відносин, характерних для католицького світу”. Відповідно, “не інтерес до духовної спадщини католицизму й визнання його переваги були головним рушійним мотивом дій єпископів”. По-четверте, констатована утопічність програми об'єднання із католиками, що була вироблена православною стороною. Нереалістичність цих надій “говорить про те, що єпископи явно не уявляли собі всіх можливих наслідків свого рішення про унії з Римом”. По-п'яте, нарешті, звернена увага на кардинальну відмінність уявлень двох сторін про те, що таке унія. “Єпископи уявляли собі перехід під владу папи як приєднання до якоїсь держави, від глави якої в обмін на визнання його влади можна домагатися прав і привілеїв, зафіксованих в особливому акті, що містив зобов'язання сторін. Таке рішення питання було неприйнятно для папства з його уявленням про папу як єдиного абсолютного глави церкви, що представляє у своїй особ” владу самого Ісуса Христа» [130, с.195-197].

Крім інтересу до історії взаємовідносин між світською і духовною владами в історії українських земель та Московської держави зберігає свою наукову привабливість така непроста і воістину невичерпна тема як історія відносин між християнськими спільнотами та державною владою у Римській імперії. Ця проблема знайшла своє відображення і на сторінках праць сучасного дослідника І.С.Свенцицької [262; 263] . Вони розповідають про виникнення християнства, його передумови, життя, організацію, склад ранніх

християнських громад як в Палестині, так і на території Римської імперії, про відносини християн і язичників, християн та держави. Автор, один з провідних у Росії спеціалістів з цієї проблематики, значну увагу приділяє масовим віруванням і уявленням, які досить часто зустрічаються в апокрифах – писаннях, не визнаних церквою священними. Також І.С.Свенцицька розглядає ті причини, в силу яких сталося перетворення порівняно нечисленних, розрізнених, переслідуваних римською владою християнських громад у могутню церкву, що зайняла пануюче становище серед інших релігійних культур Римської імперії.

Останнє найновіше дослідження у галузі державно-церковних відносин належить Л.А.Андрєєвій [63]. В її роботі “Сакралізація влади в історії християнської цивілізації” на основі широкого історичного матеріалу проаналізовано релігійне обґрунтування політичної влади на латинському Заході і православному Сході, що отримало своє втілення в ідеології Намісництва Ісуса Христа – носія вищої теократичної влади на землі. В дослідженні виявлено типологічну подібність функціонування та еволюції християнської “намісницької” моделі сакралізації влади, яка істотною мірою визначила характер протиставлення як між латинським і православним світом, так і в межах кожного з цих світів.

За останні роки з’явилася низка праць, що розглядають таке ключове поняття, як теократія. Особливо слід відзначити монографії Л.А.Андрєєвої “Релігія і влада в Росії” [62] та А.В.Мітрофанової “Політизація “православного світу” [220], в яких аргументовано розкриваються перипетії взаємовідносин влади і православ’я більш аніж за тисячолітню історію Росії і на сучасному етапі.

Неможливо не згадати також і книгу відомого соціолога та філософа, член-кореспондента РАН Ж.Т.Тощенко “Теократія: фантом чи реальність?” [274], яка написана у рамках проекту “Релігія та влада”. Автор стверджує, що саме “...її (релігії – *В.О.*) взаємовідносини із владою призвели до виникнення найбільш потворної і жорстокої форми політичного управління – теократії”

[278, с.10]. На його думку, дане соціально-політичне явище потребує особливого підходу, особливого аналізу, адже теократія та її прояви мають вплив на історію та сучасність не тільки окремих народів, але і всього людства, всього світу. У зв'язку з цим російський дослідник поставив перед собою мету розкрити сутнісні характеристики цього явища, його еволюцію, форми і методи, а також ті реалії, які склалися у взаємовідносинах між державою і церквою. Ж.Тощенко вважає так: якщо державою будуть управляти ієрархи церкви, вони можуть перетворити релігію у гальмо розвитку світу і національних держав, протиставити народи і країни, призвести до їх розколу.

Серед авторів, що безпосередньо зачіпають проблеми політизації православ'я, слід відзначити О.М.Верховського [95]. Феномен російської теократії при аналізі релігійно-політичних проблем розглядає Є.М.Амеліна [347].

Цікаві міркування щодо взаємовідносин релігії та влади містяться у працях історика О.О.Большакова [360] та філософа Л.М.Мітрохіна [221].

Своїм шляхом розвивалася російська церковна історіографія в еміграції. Вона представлена оригінальними творами І.Мейендорфа, Г.П. Федотова, Г.Флоровського, та інших дослідників [216; 217; 289; 290].

У роботі відомого історика церкви, патролога й візантиніста, ректора Свято-Володимирської православної духовної академії у Нью-Йорку о.Іоанна Мейендорфа "Історія церкви та східно - християнська містика" [217] викладається історія Церкви від IV до VI Вселенського собору. І.Мейендорф небеззастережно, але позитивно оцінює роль християнської імперії у житті церкви. Звичайно, церква жила і живе "і до Константина, і після Леніна". Але тільки в хронологічному проміжку між названими діячами Церква має можливість "безпосередньо впливати на суспільство в цілому". Пояснюючи присвоєння Церквою іменування Рівноапостольного святому Константинові, о. Іоанн Мейендорф відзначає, що "жодна інша людина в Історії не сприяла ... наверненню такого числа людей у віру християнську". Роль Імперії зовсім не

зводиться до її місіонерської функції: "Християнська всесвітня Церква мала потребу в центрі, що робив би можливими Всесвітні собори, сприяв зустрічі різних культур, що втілював би "кафоліческую" природу християнства у зовнішню соціальну й історичну реальність... До візантійської спадщини входить прагнення до Християнства воістину універсального, спільного для греків, латинян, сирійців і єгиптян... спроба гуманізувати римське право, принісши до нього любов і милосердя, мистецтво, якому вдалося дати есхатологічне бачення людства, обоженного у Христі" [217, с.48]. Та єдність, яку творила Імперія, зустріла опір з боку окраїнних і закордонних племен і народів, з їхніми політичними амбіціями й безліччю культурних і соціальних особливостей. І було б помилкою думати, що тут древнє, дохристиянське начало чинило опір християнському універсалізму. Саме християнство розбудило ці окраїнні народи, надихнуло їхній новий розвиток. Протопресвітер Іоанн Мейендорф докладно описує процес християнізації окраїн, що досить успішно протікає в перші століття християнської Імперії, до початку арабських завоювань. На його думку, реальну небезпеку для єдності церкви представляли ересі (несторіанство, монофізитство) і церковно-політичні претензії на створення нового центру церковної єдності, що поступово визрівали в Римі.

Переваги праці І. Мейендорфа полягають в тому, що, маючи на увазі вселенські завдання й вселенські перспективи Церкви, він прагне включити до розгляду, з дотриманням справедливих пропорцій, історію всіх християнських народів. Звичайно православні мало цікавляться історією несторіан і монофізитів, а також віддалених країн Заходу, таких як Ірландія. Захід же взагалі мало цікавиться християнським Сходом. Отець Іоанн прагне перебороти будь-яку однобічність.

Головним досягненням досліджень Г.Флоровського та Г.П. Федотова стало вивчення історії ортодоксально-православної думки, теологічних доктрин, моральних пошуків суспільства, тобто проблем, які повністю відкидалися класовою історіографією. У працях Г.Флоровського поставлене

питання про значення візантійської спадщини для духовного розвитку російського православ'я.

Західноєвропейська історіографія представлена низкою праць, присвячених проблемі освячення державної влади за допомогою церкви .

Вчення про святе як основний елемент релігії, аналіз та детальна розробка поняття сакрального отримують у ХХ ст. в філософії та історії релігії розгорнуте обґрунтування з різних релігієзнавчих доктрин. Французький соціолог кінця ХІХ – початку ХХ ст. Еміль Дюркгейм у праці "Елементарні форми релігійного життя: система тотемів в Австралії" [319] (1912 р.) стверджував, що всім релігіям властивий поділ світу на дві категорії: світську та духовну, які поставлені релігійною свідомістю у становище антагоністів. Він вважав, що сакральне за своєю суттю є соціальним. Різні суспільні групи надають своїм вищим соціальним і моральним прагненням вигляду священних образів .

У своїх працях шведський історик релігії Натан Седерблем [338] детально проаналізував сутність категорії "святе", заявляючи при цьому, що центральна ідея будь-якої релігії – "святість" і що відмінність священного від світського складає основу всякого істинного релігійного життя .

У 1917 р. з'явилася робота німецького дослідника Р.Отто "Священне" [334], яка суттєво вплинула на вивчення релігії. Автор стверджував, що будь-яке релігійне переживання породжується особливою сакральною реальністю, апріорною для людської свідомості.

Значний вплив на розуміння сакрального справила фундаментальна монографія М.Шелера "Про вічне в людині", яка була видана у 1912 р. Важливий момент у трактуванні М.Шелера – констатація того факту, що оскільки божественне виявляється через посередництво особистості, то найважливішим завданням слід вважати визначення типів *homines religiosi* ("людини релігійної"): "...чаклун, маг, провидець, мудрець, пророк, законодавець та суддя, цар та герой, священник, спаситель, спокутувач, посередник, месія і, нарешті, найвища для осягнення форма – сутнісна ідея



особистості, яку Бог наділив своєю особистою сутністю і буттям. Такими є зразки релігійних особистостей; їхні сутнісні риси та їх градація мають бути всесторонньо досліджені" [337, с.156].

Важливе значення для розуміння феномену сакрального як невід'ємної частини архаїчного і традиційного суспільства має також трактування питання про співвідношення ірраціонального та раціонального в мисленні у рамках соціокультурної антропології. Гіпертрофування ірраціонального пласту в мисленні архаїчної і традиційної людини призвело до виникнення теорії пралогічного мислення Л.Леві-Брюля .

Однак пізніше представники так званої структуралістичної течії довели, що мислення не може бути суто міфологічним. Один з основоположників структуралізму К.Леві-Строс, вивчивши сукупність міфів, характерних для кожного етнічного утворення, довів, що міфологічне мислення здатне до узагальнення і логічного аналізу і його можна розглядати як діалектичне. Суттєвий момент – автор показав, що мислення архаїчної і традиційної людини характеризується наявністю бінарних протиставлень: "життя-смерть", "верх-низ", "небо-земля" тощо, котрі відображають фундаментальні протиріччя свідомості, об'єднати які прагнуло міфологічне мислення .

Розумінню проблем функціонування людського мислення сприяла розробка видатним психоаналітиком ХХ ст. К.Г.Юнгом вчення про архетипи як глибинного прошарку колективного несвідомого [309-311]. Він вважав, що кількість існуючих архетипів відповідає кількості типових життєвих ситуацій. В них у символічній формі відображено досвід людства і закладено інформацію про фізичний світ. Архетипи мають вроджену природу. В результаті проекції на свідомість архетипів, що є відображенням змісту сфери несвідомого, з'являються міфологеми, міфи, сновидіння, казки, образи у мистецтві, релігійні догмати. Архетипи колективного несвідомого володіють автономністю, а їхній вплив на особистість є цілеспрямованим і спонтанним. Отже, архетипні структури можна розглядати не тільки як

елементи психіки, але і як самостійні активні сутності, чію поведінку можна спостерігати.

Важливе значення мають також праці соціолога релігії М.Вебера, особливо розроблена ним типологія панування, яке, як вважає автор, поділяється на харизматичне, традиційне та раціональне. Два перших типи охоплюють всі відносини "панування-підкорення", які існують в доіндустріальному суспільстві. Харизматична влада базується на вірі в наявність харизматичних якостей у певної особи. "До подібного типу... відносяться: чаклун, пророк, ватажок на полюванні, в походах за військовою здобиччю, вождь, так званий володар цезаристського типу, при певних обставинах – голова партії". Традиційне панування засноване на установці повсякденно-звичного і вірі в нього як у незаперечну норму поведінки. Його характерною особливістю стало те, що володар "має тепер владу не в силу суто особистих, а в силу набутих і успадкованих якостей або в силу легітимізації актом обрання" [89, с.68-69].

Для теми даного дослідження досить цікавим є питання намісницької моделі сакралізації влади в політичних утвореннях, що претендують на вселенський характер як правонаступники Римської імперії (Візантійська імперія як "другий Рим", папство – завдяки фальшивому "Константинову дару", Священна Римська імперія як правонаступниця Римської імперії і, нарешті, Московська держава як "третьій Рим").

Релігійно-соціальний феномен намісника Ісуса Христа вивчався тільки в окремих аспектах. Наприклад, протестантський теолог та історик Адольф фон Гарнак довів, що титул намісника Христа сформувався в рамках візантійської імперської ідеології і лише значно пізніше набув виняткового значення у сфері папської "політичної" теології [107]. Е.Каспар розглядав фактологічну теорію цього титулу в рамках історії папства [316]. Історія становлення титулу намісника Ісуса Христа в Священній Римській імперії знайшла своє відображення у монографії Р.Штаатса "Теологія імперського

коронування" [339] – одному з досить детальних досліджень "політичної" теології Середньовіччя.

Історія взаємовідносин Церкви та держави в Західній Європі доби Середньовіччя та Нового часу знайшла своє відображення у працях англійських істориків С.Рансімена та Р.Бартлетта [68; 255; 256], німецьких дослідників Й.Лортца та Е.Суттнера [209; 210; 273], французького історика М. Блока [73], румунського філософа та письменника М.Еліаде [305-307].

С.Рансімен - глибоко освічений історик, англієць-протестант за народженням, грек і православний за своїми симпатіями, християнин-екуменіст за переконаннями на сторінках своїх монографій намагається переконати читача, що церковна схизма – це сума безглузких вчинків людей та помилок історії, які нарастають гірською лавиною і ховають на віки християнську єдність, яка, до речі, ще довго зберігалася після офіційного розриву відносин між Римом і Константинополем у 1054 р. Найбільше непорозуміння цього часу – хрестові походи. "Хрестоносці, – пише автор, – принесли не мир, але меч, і цей меч розрубав християнський світ" [256, с.77].

Всупереч особистим переконанням, С.Рансімен підмічає численні глибокі культурно-історичні відмінності між Сходом і Заходом, які виражаються у різному баченні християнства. Не історичні події, а теологія розділили імперію.

Візантійська теократія – це образ східнохристиянського ідеалу імперії. У "Східній схизмі" англійський історик простежує несумісність такого ідеалу з політичною повсякденністю Західної Європи кінця першого християнського тисячоліття – початку другого. Ґрунтовний аналіз богословських дискусій показує, що не просто невдалі формулювання документів, недалекоглядність імператорів, ієрархів та легатів призвели до схизми, якої, здавалося, могло і не бути. Насправді все набагато складніше. Дві культури – Сходу і Заходу – породили дві богословські системи, два світогляди, які неможливо звести до спільного знаменника. С.Рансімен вважає, що твердження "у суперечці народжується істина" аж ніяк не стосується цієї ситуації, оскільки не

поширюється на діалог культур: "Серед інших нещасливих ілюзій у людства зберігається уявлення, що деякі питання можна вирішити завдяки дебатам. Навпаки, жодна з сторін ніколи не визнає поразки, але буде замість того накопичувати нові аргументи для переконання свого супротивника" [256, с.82].

Як у такому випадку досягти взаєморозуміння? Відповідь на це запитання дає вже не політична, а історія культури. Багатоманітність культур, в тому числі різноманіття християнського світу, – ознака цілісності та неушкодженості екології культури. Адже звести все до одноманітності означає її смерть. На думку С.Рансімена, єдиною запорукою такого існування є взаємна терпимість, яка не можлива без знань та освіченості.

Значна частина книг С.Рансімена є підсумком його викладацької діяльності; по суті, це оброблені лекційні курси. Це відноситься і до праці "Велика церква у полоні" [255]. Як пише сам автор у вступі до своєї книги, вона складається з двох частин (і перша є своєрідним вступом до другої): історії Візантійської церкви та історії Церкви поствізантійського, турецького періоду, що продовжує її. Розглядаючи працю Рансімена з наукової точки зору, слід мати на увазі, що до сьогодні вона не тільки не застаріла, але й не втратила свого наукового значення, залишаючись пам'яткою історії науки. Особливо це стосується першої частини, що охоплює візантійський період, хоча з 1968 р. (часу видання) з'явилося немало досліджень, які висвітлюють відносини Церкви і держави, Сходу і Заходу.

Значно більший інтерес становить історія Константинопольського патріархату 1453-1831 рр., яка складає другу частину книги. Цей період історії грецької церкви на момент написання праці С.Рансімена практично не цікавив західних вчених. Якщо на початку XXI ст. можна говорити, що для більшості європейців візантійська цивілізація закінчується 1453 р., то в 1968 р. так було і для всіх західних візантістів; поствізантійська цивілізація розглядалася як період занепаду грецького духу палеологівської доби. Стівен Рансімен був першим, хто зруйнував ці уявлення європейців про греків

турецької доби. Він поставив перед собою завдання не просто показати історичні події даного періоду, а й простежити розвиток грецького духу, вияснити, чому греки після багатомісячного рабства виявилися спроможними звільнити частину своєї території, створити тут незалежну державу та зберегти свій національний дух. Автор приходиться до наступного висновку: останнє грецький народ зміг зробити тільки завдяки духовній силі – Православній Церкві. У зв'язку з цим С.Рансімен досліджує цікавий феномен переходу від Середньовіччя до Нового часу, а саме перетворення наднаціональної Вселенської церкви Візантії в національну Грецьку церкву, яким став Константинопольський патріархат на початку XIX ст.

Неабиякий інтерес для С.Рансімена як англійця мали відносини Константино-польського патріархату з Англійською церквою. Дослідження з цієї теми були особливо затребувані за часів Константинопольського патріарха Афінагора, з яким автора пов'язували близькі дружні стосунки. Оскільки у вітчизняній історіографії до сьогодення відсутні узагальнюючі дослідження з англо-константинопольських відносин, ці сторінки у праці С.Рансімена є дуже цінними.

Та, мабуть, найбільший інтерес викликають розділи, які присвячені відносинам Константинополя з Руською церквою. Однак підхід автора до даної проблеми містить специфічні особливості: так, московське благочестя допетровської доби викликає у нього тільки іронічну посмішку; як і греки, він кожен раз підкреслює залежне становище православної церкви Київської Русі, а потім Російської церкви від Константинополя майже до XVIII ст.; есхатологічна за своїм внутрішнім змістом проблема "третього Риму" представлена автором як суто політична.

Книга англійського дослідника Р.Бартлетта "Становлення Європи" [68] – це спроба змалювати історію Європи доби Високого Середньовіччя, в основному з однієї точки зору – в контексті територіальних захоплень, колонізації та пов'язаних з цим змін цивілізаційного характеру, що протікали в Європі протягом X-XIV ст. Це аналіз становлення держав, що утворилися в

ході завоювання і заселення віддалених країн іммігрантами по всій периферії континенту, а також експансії латинського християнства і ролі римської церкви для християнського народу.

Двотомна "Історія церкви" [209; 210] німецького дослідника Й.Лортца присвячена здебільшого римо-католицькій церкві, адже, на думку автора, "...католицька церква є єдиною, яка, незважаючи на багато втрат і прояви слабкості, у всьому головному йшла шляхом, вказаним Христом та Його апостолами. Вона одна повністю зберегла ієрархію такою, якою вона була в апостолів" [209, с.8]. Акцентуючи увагу на історії Західної церкви, в той же час Й.Лортц визнає, що з розколом 1054 р. у "...Східній Церкві життя жодним чином не припиняється у своєму розвитку протягом того тисячоліття, яке ми для Заходу називаємо середньовіччям. Навпаки, воно стає надзвичайно жвавим, навіть якщо в богослов'ї, благочесті і житті чернецьких громад воно не має такої активності, як на Заході, і не дуже високо її цінує. Через це Східна Церква у своїй літургії і за типом богослов'я частково залишається ближчою за атмосферою до ранньохристиянської Церкви" [209, с.13].

Праця доктора богослов'я, професора патрології та східного богослов'я Віденського університету Е.Суттнера "Християнство Сходу та Заходу" [273] присвячена проблемі пошуку єдності між "церквами-сестрами латинської і східної традицій" в історичному аспекті. Автор вважає так: "Незважаючи на близьку спорідненість, що існує між ними, із визнанням єдності ситуація доволі неоднозначна. Необхідно осмислити численні історичні переплетення для виявлення причин, які призвели до цього; їх необхідно прояснити також для того, щоб покращити існуюче становище" [273, с.9]. У книзі подається історичний нарис пошуків єдності, які здійснювали "різні люди за різних обставин". Саме цей загальний досвід, на думку автора, має допомогти сьогоденним християнам залишитися вірними заповідям Христа.

Певні відомості, що стосуються церковної організації західноєвропейського середньовіччя, містяться в праці "Феодальне

суспільство" відомого французького історика М.Блока [73]. Остання належить до основоположних праць світової науки з історії середньовіччя. Видана у 30-х рр. ХХ ст. книга і досі не має рівних за глибиною трактування західноєвропейського феодалізму IX-XIV ст. як цілісної соціальної структури.

Проблема сакралізації влади у християнстві стала центральною темою дослідження історика релігії Мірчі Еліаде [307]. Розробляючи протиставлення "священний простір – світський простір", він пов'язав існування земного місця і простору, такого, що можна побачити, із наявністю небесного архетипу. М.Еліаде, зокрема, писав: "Світ, що нас оточує, де відчувається присутність та праця людини, – гори, на які він підіймається, території, що заселені й оброблені ним, судноплавні ріки, збудовані міста, святилища – мають позаземні архетипи, що розуміються як "план", "форма" або як звичайний "двійник", який існує на більш високому рівні" [306, с.36].

Таким чином, наявний історіографічний матеріал дозволяє досить ґрунтовно підійти до вивчення питання церковно-державних відносин в європейській історії протягом I-XVIII ст. Досліджуючи дану проблему, автор намагався дотримуватися принципу позаконфесійності, уникати будь-якої політизованості та ідеологізації у своїх спробах реконструювати історичний процес у даному контексті тієї чи іншої епохи.

## 1.2. Джерельна база дослідження

У відповідності зі своєю тематикою дане дослідження базується на писемних джерелах. Умовно їх можна розділити на чотири групи.

**Першу групу** утворюють офіційні документи польського, римського, російського та українсько-білоруського походження: королівські універсали, царські укази, привілеї, жалувані грамоти тощо; папські були, бреве, постанови конгрегацій; рішення церковних соборів, постанови братств, розпорядження митрополитів, декларації, підписані духовенством.

Звичайно, що всі ці письмові джерела розподіляються вкрай нерівномірно в регіональному та хронологічному відношеннях.

Першим твором у цьому ряду слід назвати працю, відому під назвою “*Liber Pontificalis*” (“Книга понтифіків”), - складене у Римі офіційне зібрання біографій римських пап. Його основою стали списки римських єпископів з вказуванням часу їх понтифікатів [54].

Приблизно з IV ст. сюди стали включатися і короткі відомості про найважливіші події, що мали місце за роки понтифікатів первосвящеників. Крім того упорядник “Книги понтифіків” використовував деякі історичні твори, римські агіографічні легенди, архівні матеріали папської курії.

Біографії пап у “Книзі” побудовані у відповідно з жорстким планом. Повідомляється ім'я папи, говориться звідки він родом, як звали його батьків, скільки часу перебував він на престолі. Для ранньої доби (до середини V ст.) вказується, під час царювання якого імператора правив папа. Потім конспективно перераховуються основні рішення догматичного або організаційного характеру, що були прийняті папою, згадується про зроблені ним посадові призначення (скільки висвятив єпископів, священиків, дияконів), говориться про здійснене при ньому будівництво храмів, його пожертвування церквам та монастирям. Закінчується кожна біографія повідомленням про обставини смерті папи і про те, який час римський престол залишався вакантним. Відомості, що наводяться у “Книзі понтифіків”



є часто недостовірними (особливо це стосується ранніх понтифікатів). Укладач, не маючи відомостей про правління перших єпископів, як би транслював до минулого сучасну йому картину життя папської курії: змушував перших понтифіків всупереч звичаям ранніх християнських громад здійснювати ординації єпископів; без жодних підстав приписував папам перших трьох віків пріоритет у запровадженні тих чи інших адміністративних, догматичних або літургійних норм, що панували у церкві значно пізніше.

Апологетична папістська тенденція “Книги понтифіків” не викликає сумніву. Саме вона, в першу чергу, забезпечила цьому твору роль найважливішого офіційного документу середньовічного папства, надала йому канонічний характер, сприяла перетворенню римської “книги понтифіків” у приклад для наслідування істориків інших церковних центрів.

Автор використав також ряд документів офіційного походження, які досить широко представлені у серійних публікаціях XIX - XX ст.

Про потенційні масштаби бази джерел для вивчення релігійної історії Європи, зокрема українсько-білоруських земель, свідчить, наприклад, той факт, що таке фундаментальне зібрання документів, як "Архив Юго-Западной России", спирається на архів Київської, Волинської та Подільської губерній, в якому було на початку 1850-х рр. майже 6000 актових книг і понад 450 тис. окремих актів, починаючи з XVI ст. Спеціально створена комісія продивилася не більше 5000 книг, тобто трохи більше дванадцятої частини всього цього масиву джерел [44].

У першій половині XIX ст. розпочинається активна робота по введенню до наукового обігу матеріалів з ватиканських архівів і бібліотек. Першим російським вченим, що працював у цих зібраннях, був О. І. Тургенєв. Плодом його діяльності стали перші публікації повідомлень нунціїв, папських булл, директив курії, що відносяться до Речі Посполитой і Росії [1]. У 80-х роках XIX ст. виходить друком зібрання папських булл [33], що торкалися взаємовідносин між православною та греко-католицькою церквами на

українських землях протягом XVII – першої половини XIX ст. Хоча певна кількість документів цього видання була передрукована із публікацій О.І.Тургенєва, однак ряд цікавих матеріалів було опубліковано вперше (булли пап Климента VIII (1592-1605 рр.), Павла V (1605-1631 рр.), Урбана VIII (1623-1644 рр.) та ін.).

Значна кількість документів була опублікована П.М.Жуковичем [12-15]. Особливо це стосується церковного собору 1591 р. про який до цього часу майже нічого не було відомо. Публікація П.Н.Жуковичем грамоти соборних “діянь” детально висвітила запропоновану собором програму фундаментальних реформ у Київській митрополії, що були скеровані на укріплення ролі духовенства у Церкві [12]. Дослідник опублікував славнозвісну протестацію Київського митрополита Іова Борецького від 1621 р., що була скерована проти переслідувань корлівською владою православних єпископів [15]. Ряд матеріалів стосується діяльності Київського та Львівського соборів (1629 р.) [13; 14]. Останні мали на меті сформулювати проект “універсальної” унії на основі українського патріархату. Ряд документів цих соборів був опублікований відомим українським істориком І.П.Крип’якевичем у “Записках наукового товариства ім. Т.Шевченко” [24].

Значним доробком у вивченні питання церковно-державних відносин стала фундаментальна публікація польською дослідницею М.Сіпайло зібрання постанов католицьких, православних, греко-католицьких та протестантських соборів, що відбувалися у Речі Посполитій протягом XVI – XVII ст. [45; 46]

**Друга група** складається з приватних актів: заяв, протестацій, угод окремих осіб, пов’язаних з тими чи іншими процесами у релігійно-церковному та суспільно-політичному житті.

Значна частина матеріалів цієї групи міститься у збірниках документів, що були видані у 80 – 90-х роках XX ст. Серед найбільш значних публікацій можна відмітити видання “Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X – початок XVII ст.)” [6], що вийшло з друку з

нагоди 1000-річчя хрещення Русі-України. Через 10 років увазі вчених пропонується ряд джерел часів гетьманства Б.Хмельницького, які об'єднуються у збірці документів під назвою “Католики, православні, уніати. Проблеми релігії в російсько-польських відносинах кінця 40-х – 80-х рр. XVII століття”[21]. Ці видання включають в себе значний пласт документів приватного характеру, що стосується не тільки проблем у конфесійних відносинах в ряді країн Східної Європи, але і розкриттю ролі державних інституцій у цих процесах.

**Третю групу** становить кореспонденція. Вона дуже різноманітна. Це листування і папських нунціїв з Римом; і європейських духовних та світських сановників один з одним; листи і звернення, якими обмінювалися католицькі й православні ієрархи, братства, представники константинопольського духовенства, українсько-білоруська знать.

Політика папської курії по відношенню до європейських держав (зокрема до Речі Посполитої) та пов'язаних з ними релігійно-суспільних конфліктів стає все більш і більш відомою у другій половині XIX ст. завдяки ряду публікацій звітів папських нунціїв з Польщі до Ватикану, що було пов'язано з початком роботи у Ватикані постійних наукових місій та багатьох вчених з різних країн світу. Велике значення тут відіграла наукові пошуки польського вченого Я.Альбертранді, результатом його діяльності стало двотомне видання “Послання папських нунціїв та інших осіб щодо Польщі від 1548 року до 1690 року” [57].

У кінці XIX – на початку XX ст. була здійснена публікація листування польських нунціїв за 1578-1585 р. Величезна робота в цій області була пророблена Є. Ф. Шмурло, який 30 років вивчав італійські (переважно римські) архіви. Частина цих матеріалів була ним опублікована [32]. Архів Є.Ф. Шмурло, який містив інші матеріали, потрапив після 1945 р. до Москви.

Значна частина папської кореспонденції що стосується державно-церковних відносин на українських землях опублікована у середині 50-х

років ХХ ст. Класичним тут є багатотомне зібрання документів римського понтифіка, перший том якого охоплює період від 1075 по 1700 рр. [50]

Одним з найважливіших джерел по історії державно-церковних взаємовідносин у Російській державі ХVІ ст. виступає листування відомого російського і польського державного діяча, князя Андрія Курбського із російським царем Іваном ІV [34]. У своїх посланнях А.Курбський розвиває дві ідеї, політичну та релігійну, що засновані на протистоянні державних мужів, “бояр-праведників” та “нечестивого царя”. У своєму памфлеті “Історія про великого князя Московського” А.Курбський виступив проти необмеженого самодержавства. У своєму листуванні із представниками православного дворянства (зокрема, з князем К.К.Острозьким) та протестантським бюргерством А.Курбський виступає захисником православ'я, противником католицизму і реформаційних рухів.

У **четверту** групу джерел входять публіцистичні, полемічні та проповідницькі твори, а у поодиноких випадках – праці агіографічного й історичного жанрів.

Особливу вагу привертають дві роботи найвизначнішого західного теолога VI ст., римського папи Григорія Великого. Це - “Діалоги” та “Пастирське правило” [51; 58]. Чотири книги “Діалогів” написані у 593-594 рр. Це збірник вигаданих автором бесід з його другом дитинства дияконом Петром. Останній глибоко стривожений долею рідної Італії. Що пережила за останні сто років безліч нещастя та спустошень. Він скептично оцінює стан благочестя у країні стверджуючи, що люди більше не здатні піти на подвиг в ім'я Господа. Григорій намагається переконати його у протилежному заявляючи, що тільки за останнє століття готовий привести багато прикладів прикладів стійкості духу місцевих християн. Далі, на протязі всієї книги, Григорій жваво та цікаво розповідає різні історії про італійських святих та мучеників із відповідними коментаріями.

Інший важливий твір Григорія Великого – “Пастирське правило”. Ця книга є збіркою принципів, норм, правил поведінки, які папа вважає

обов'язковими для християнського єпископа. Всі вимоги викладені у жорсткій імперативній формі. І текст внаслідок цього нагадує посадову інструкцію. Він і адресован конкретній особі – равенському єпископу Іоанну. В той же час, Григорій створює загальну модель єпископської поведінки, формує приклад для наслідування, що призначений для вищої церковної ієрархії Заходу.

Автор даного дослідження використав як джерело твори християнського конфесійного змісту. Серед них особливої уваги заслуговує агіографічний пам'ятник, що є основним джерелами відомостей про римського папу Мартина I і, як наслідок, про боротьбу монофелітства і ортодоксії як в Італії, так і в самій Візантії у середині VII ст. Він носить назву “Спогади про те, як жорстоко і без і без шани до Бога чинили вороги істини зі святим і апостолічним новим сповідником мучеником Мартином Римським папою” [47] і є досить цікавим явищем. Справа а тому, що його автор не тільки особисто знав Мартина I і належав до числа його прибічників, - він до того ж писав житіє папи ще за його життя. Події життя римського понтифіка викладаються логічно й чітко; автор роботи використовує документальні джерела. Все це дозволяє досить високо оцінити ступінь достовірності джерела, що не заважає, звичайно, враховувати і його певну тенденційність.

Важливим джерелом для розуміння процесу звеличення папської влади стали твори видатного середньовічного філософа та богослова Т.Аквінського (1225 – 1274 рр.) [42]. Саме у його вченні свого найвищого розквіту досягло теократичне вчення про церковно-державні відносини. Т.Аквінський був прибічником корпоративно-органічного соціального устрою, злиття “мирського” і “сакрального”. Він стояв на позиції визнання абсолютної зверхності церковної влади, виправдовував втручання Церкви у державні справи, стверджуючи, що це забезпечить піклування про духовне благо підданих.

Висвітлити взаємовідносини між державою і Церквою періоду Реформації та їх мотиваційні засади є неможливим без залучення писемної спадщини ідеологів протестантизму М.Лютера та Ж.Кальвіна [18-20; 26].

“95 тез” М.Лютера об’єднали різні верстви у боротьбі за релігійну та національну незалежність Німеччини від папської влади. Виступаючи проти привілеїв католицького духовенства, М.Лютер захищав самостійність держави стосовно Церкви. Священики мали поширювати Боже слово й повчати християн, а у всіх зовнішніх справах підкорятися державі. Одним з основних положень у вченні М.Лютера стала незалежність світської влади від папства.

Ж. Кальвін видав "Настанову в християнській вірі", де проголосив основи свого вчення, зокрема про визначення наперед людської долі. Ця робота швидко стала майже нормативною для різних течій протестанства. За Ж.Кальвіном, усі люди поділялися на обраних та засуджених. Перші від народження були призначені Богом для небесного блаженства, другі – до пекельних мук. Успіх у справах, зокрема й комерційних, сприймався як ознака обраності [19, с.205]. Таким чином, у кальвінізмі закладалися основи протестантської етики, "дух капіталізму", як це пізніше назве відомий соціолог М.Вебер.

Досліджуючи питання взаємин держави і церкви в історії України, необхідно звернути увагу на полемічні твори В.Острожського, І.Вишенського, С.Зизанія, Г.Смотрицького, М.Смотрицького та ін.[17;31; 39].

Проаналізувати характер державно-церковних відносин в історії Московської держави, розкрити їх значення та вплив на соціальний і політичний розвиток останньої допомагають твори Максима Грека (1475-1555 рр.) [9]. Саме в працях цього видатного філософа та богослова набуває розвитку теорія про московського царя як соправителем Бога на землі: Основними елементами цієї доктрини є наступне: цар земний бере участь у здійсненні влади Царя Небесного на землі як його "живий образ"; особисті якості земного царя повинні бути якомога більше наближеними до якостей

його праобразу – Ісуса Христа; статус та функції земного царя надають йому керівну роль у земних справах .

Суттєво доповнюють джерельну базу і твори історичного жанру.

Певне значення для дослідження історії папства VI-VIII ст. має праця візантійського історика Павла Діакона “Історія лангобардів” [56]. Звичайно, зовнішньополітичні колізії розглядаються павлом Діаконом трохи однобоко: він пише лангобардську, а не італійську історію, що сказалося як на підборі фактів, так і на загальній тенденції праці.

Фактичний матеріал містять літописи ( “Хроніки Лівонії” Генріха Латвійського [8], Новгородський літопис [28] та ін.)

Отже, наявна база джерел дала можливість глибше розкрити характер відносин між церквою та державою, а також наслідки еволюції християнських конфесій на євразійському та північноафриканському просторах.

## РОЗДІЛ 2

# ХРИСТІЯНСТВО ТА ЙОГО ВЗАЄМИНИ З ДЕРЖАВНОЮ ВЛАДОЮ В РИМСЬКІЙ ІМПЕРІЇ

### 2.1. Соціально-історична функція релігії

З усіх явищ людської культури саме релігія найменше піддається простому логічному аналізу. Навіть спроба придумати її вичерпне визначення заздалегідь приречена на невдачу. Для прикладу можна взяти таке досить розповсюджене визначення релігії, як віра в Бога або якусь надприродну силу. Розглядаючи його, один з дослідників, С.А.Токарев, зауважив, що в багатьох релігійних вченнях відсутня віра в Бога й акцент робиться на абсолютні можливості, закладені в самій людині. Так, у китайській мові взагалі немає слова "Бог". Що ж стосується віри у надприродні сили, то під це визначення підпадають лише іудаїзм, християнство та іслам. Саме тут Бог виступає як цілком позамежний і не порівняний із людським світом. У багатьох же інших релігійних традиціях надприродне просто відсутнє, оскільки боги, люди, тварини тощо володіють однією і тією ж природою. Прикладом тут можуть слугувати релігії Стародавнього Єгипту [388, с.42-58].

Необхідно також зазначити, що й сам термін "релігія" змінював своє значення. Значна частина того, що є цілком природним для пересічної людини нашої доби, було абсолютно неприйнятним для минулих поколінь.

У цьому сенсі важливого значення набуває співвідношення релігійного та раціонального мислення. Чи можна їх протиставляти один одному? Середньовічна філософія вбачала своє головне завдання в тому, щоб визначити істинні відносини між цими двома способами мислення. У



системах пізньої схоластики їх існування було узгоджене між собою. За Т.Аквінським (1225-1274 рр.) божественна істина надприродна та надраціональна, але вона не є ірраціональною. Адже лише один розум не здатен проникнути у таємниці віри. Однак, що цікаво, ці таємниці не суперечать розуму, вони лише удосконалюють його [42, с.405-409].

Водночас, протягом всього існування людської цивілізації завжди знаходились мислителі, які заперечували можливість примирення цих двох сил, відстоюючи найбільш радикальне і безкомпромісне становище. Славнозвісний вислів християнського теолога і письменника Тертуліана (приблизно 160-220 рр.) – "Вірую, тому що абсурдно" – ніколи не втрачав своєї сили. Французький філософ Б.Паскаль (1623-1662 рр.) вважав, що незбагненність та невідомість є головними елементами релігії. Для нього істинний Бог є завжди Богом прихованим [301, с. 399-541].

Датський релігійний філософ С.Кверкегор (1813-1855 рр.) взагалі вважав релігійне життя величезним "парадоксом". Віра не може бути обґрунтованою за допомогою понять, швидше, вона постає як "абсурд, оскільки протистоїть доводам людського розуму; це віра в абсолютно всемогутнього Бога, який "може все". Сама релігія сповнена теоретичних та етичних взаємозаперечень. Хоча вона претендує на володіння абсолютною істиною, але її історія сповнена помилок і єресей. Обіцяючи нам перспективу світу, що знаходиться за межами людського досвіду, вона в той же час залишається людською [106; 300].

Не існує таких явищ ні в природі, ні в людському бутті, які релігія не змогла би пояснити. В той же час всі спроби різних шкіл уніфікувати релігійні ідеї приречені на повну невдачу. Тому предмети віри, догматичні віровчення, теологічні системи зайняті нескінченною боротьбою. Навіть етичні ідеали різних релігій досить часто не збігаються. Але "все це не зачіпає специфічну форму релігійного почуття і внутрішньої єдності релігійного мислення" [312, с.456].

Ведучи розмову про функцію релігії, необхідно хоча б коротко зупинитися на теорії психоаналізу З.Фрейда, який розглядає людську поведінку як таку, що обумовлена та визначена емоційними потягами, котрі не піддаються безпосередньому спостереженню. Задаючись запитанням "Чого люди вимагають у житті і чого хочуть в ньому досягти?", сам же З.Фрейд дає відповідь: "Вони хочуть бути щасливими, вони намагаються бути щасливими й такими залишатися. Ця поведінка подвійна, вона має як позитивну, так і негативну мету. З одного боку, вона спрямована на те, щоб уникнути болі й незадоволення, а з іншого – на те, щоб отримати сильне почуття задоволення. Слово "щастя" у своєму вузькому розумінні стосується тільки останнього. Згідно з цією дихотомією своїх завдань, діяльність людини розвивається у двох напрямках залежно від того, чи збирається вона здійснити – максимально або навіть виключно – одне чи інше з цих завдань" [312, с.456-457].

Соціальне середовище, в якому живе людина, змушує придушувати останню деякі свої бажання. Суспільство відіграє тут подвійну роль у психічному стані індивіда: пригнічуючу та задовольняючу. Воно диктує певні поведінкові обмеження, виходячи із наступних принципів: 1) заборони, що пов'язані із небезпекою для самого індивіда; 2) придушення таких форм поведінки індивіда, що можуть зашкодити соціальній групі у цілому; 3) обмеження, що накладаються в інтересах пануючого класу.

Але, звичайно, тільки пригнічення бажань окремої людини не є вичерпним для її суспільного оточення. Необхідно задовольняти елементарні потреби індивіда у самозбереженні, а також створювати можливість для отримання задоволення.

Однією з ситуацій, в якій людина відчуває біль, є безпомічність її перед природою (для З.Фрейда це повторення дитинства, коли індивід не здатен обійтися без допомоги батька та матері). Пошук захисту пов'язаний із перенесенням своєї любові (або страху) від батьків на нову постать – постать Бога. До небесного володаря приєднується володар земний. Адже він теж

"батько", якого необхідно вшановувати і слухати, а опір йому несе у собі кару. У цій ситуації Бог та земний правитель завжди союзники. Коли останнього піддають критиці, він апелює до Бога, який через свою нереальність відкидає ці спроби та своєю владою обґрунтовує і підтверджує владу правлячої еліти. Така ситуація встановлюється завдяки численним і складним діям еліти, що насаджує та підтримує серед широких верств населення переконання у їхній психологічній залежності від правителів, фактично відновлюючи ситуацію "батько-дитина".

Головним способом досягнення цієї мети виступає релігія. "Її завдання – попереджувати будь-яку психологічну незалежність з боку народу, інтелектуально його залякувати, приводити його в стан соціально необхідної інфантильної слухняності владі" [312, с.458].

Але релігія виконує ще одну важливу функцію: вона пропонує масам певний рівень задоволення, яке здатне зробити життя останніх досить терпимим для збереження соціальної стабільності і недопущення спалахів відкритої непокори. Гарантом цього є доброзичливе правління божественного Провидіння, що не тільки захищає від небезпек життя, але і встановлює такий моральний світовий порядок, який забезпечить виконання вимог справедливості якщо і не в земному, то у майбутньому житті.

Отже, людина прагне до безмежного задоволення, але суспільство встановлює рамки, водночас прагнучи компенсувати індивіду ці обмеження іншими видами задоволеннями, безпечними для соціального середовища. Проте останні можна реалізувати лише у фантазіях, здебільшого колективних, які покликані замінити не задоволені реально потреби людини, а також слугують могутнім чинником соціальної стабільності. Причому загальні фантазії задоволення мають суттєві переваги перед індивідуальними: людська свідомість сприймає їх як цілковито реальні речі. Як сказав відомий французький соціолог Е.Дюркгейм (1858-1917 рр.), "...одностайність почуття віруючих усіх часів не можуть бути суто

ілюзорними" [231, с.223]. Найстарішим видом такого колективного задоволення і виступає релігія.

Таким чином, можна зазначити, що релігія виконує потрібну функцію: "...для всього суспільства – втіха за позбавлення долі ; для більшості людей – спонукання до емоційного сприйняття їхнього класового становища; для домінуючої меншості – полегшення відчуття вини, викликаного стражданнями тих, кого вони пригнічують" [312, с.460].

Важливою рисою релігії є те, що вона неможлива без церкви, під якою все той же Е.Дюркгейм розумів таку організацію, яка налагоджує колективне релігійне життя певної суспільної групи. Навіть у первісних народів, на його думку, була "церква", тобто такі члени їхньої групи, які опікувалися своєчасним і правильним відправленням релігійних обрядів [231, с.221] .

Протягом історії людства діяльність Церкви виступає, так би мовити, у двох видах: внутрішньому і зовнішньому. Насамперед, для віруючих вона виступає як безпосередній божественний витвір, в якому і через який здійснюється ідея Царства Божого на землі, тобто людство сповіщається про істинне богопізнання, йому надаються благодатні сили для досягнення кінцевої мети християнської релігії – єднання людини із Богом у вічному житті. Як союз, заснований на релігійній вірі, дія якої спрямована перш за все на внутрішній світ людини, церква є невидимим, духовним союзом віруючих. Це "царство не від світу цього", що знаходиться у душах віруючих.

Зовнішнє життя Церкви пов'язане із її місцем у світському середовищі, взаєминах із державною владою. Адже саме ці дві могутні сили значною мірою визначали, визначають і, як можна припустити, будуть визначати "обличчя" світової цивілізації. Таким чином, ця проблема набуває не тільки наукового, а й практичного значення. Особливо це важливо у реаліях третього тисячоліття з його різкою політизацією релігійного життя: втручання у міжконфесійні відносини різних політичних, в тому числі радикальних груп; використання міжконфесійних проблем з політичною метою.

Історичний досвід показує, що цілком деполітизувати релігійне життя неможливо. Однак наше сьогодення вимагає відмовитися владі "... від інструментального використання релігійних організацій для здійснення окремих політичних проектів..." та створити умови "...для всебічної і повної реалізації релігійними організаціями суттєво й історично властивих їм суспільних функцій" [112, с.296]. Тому для держави є надзвичайно важливим дотримання принципів світської держави, що передбачає рівність всіх конфесій перед законом. Для релігій та її інститутів у вигляді церкви головним принципом діяльності може стати такий вислів: "У нас є справи, які вище політики".

## **2.2. Сакралізація влади у християнстві: передумови виникнення і становлення**

Протягом майже двох тисяч років на євразійському просторі у таких різних політичних утвореннях, як Римська та Візантійська імперії, папська теократія та Московське царство, реалізовувалася політична модель влади, в основі якої лежав догмат про намісництво Христа на землі. Передумови такої моделі сакралізації влади слід шукати у дохристиянських культурах, адже саме із цивілізаціями Стародавнього Сходу пов'язаний феномен бога-рятівника, що мав значний вплив на формування вищезгаданого християнського догмату.

Насамперед варто зупинитися на давньоєгипетському міфі про Озиріса, західноазійському міфі про Аттіса, а також на мітраїстській міфології. Ці міфи пов'язували природні явища й аграрні цикли з божествами, які вмирали та воскресали. Джерелом їх стало уявлення людей про божество, яке рятує все живе на Землі.

Послідовність розвитку подій, пов'язаних з появою релігійно-міфологічного образу Рятівника, дає можливість простежити міф про бога Озиріса, що зберігся у численних текстах ("Тексти пірамід", "Тексти саркофагів", "Книга мертвих" тощо). З європейських джерел, що дійшли до нас, історія про Озиріса найбільш повно подана давньогрецьким істориком та письменником Плутархом (приблизно 46-120 рр.) [37].

Основний зміст міфу зводиться до наступного: Озиріс, син богині неба Нут і бога землі Геба, був четвертим з богів, що царювали на землі в споконвічні часи. Він навчив людей сільському господарству та ремеслам, увів культ богів. Пізніше з тією же шляхетною метою він мандрував по усьому світі, закликаючи людей прийняти встановлений ним порядок. Озиріса називали Благою Істотою, тобто тим, хто присвятив себе порятунку людей [252, с.155].

В одному з гімнів часів XVIII династії (1552-1306 рр. до н.е.) Озиріс оспівувався так: "Ти створив цю землю своєю десницею, води на ній, вітри на

ній, дерева й трави на ній, різноманітну худобу на ній, різноманітних птахів на ній, гадів на ній і звірів з чотирма ногами на ній. Ти встаєш над обрієм, ти встановлюєш світло над пільмою і висвітлюєш сянням від двох своїх султанів, ти заливаєш світлом Дві Держави, подібно Диску на світанку" [63, с.21].

Наступні події були пов'язані із вбивством Озиріса братом Сетом та пізнішим його чудесним воскресінням.

Таким чином, релігійна сторона міфу полягала в наступному: Озиріс – боголюдина, що прийшла на Землю із месіанською метою, безневинно потерпіла, але воскресла після смерті. Як сказав англійський єгиптолог У.Баджа, ця "легенда... стане частиною життя людей, джерелом надії і віри" [63, с.22].

З епохи Середнього царства вже не тільки фараона (як це було раніше), але і кожного померлого єгиптянина стали ототожнювати з Озирісом, оскільки вважалося, що, як і він, будь-яка людина оживе після смерті [280, с.79-82].

Отже, культ Озиріса несе в собі архетипічні риси бога-рятівника: устрій світового порядку, посередництво між світом богів і народом Єгипту, насильницька смерть і воскресіння після смерті, що гарантувало воскресіння єгиптянам. Соціальна ж суть переказу про Озиріса містила таке: царська влада в Єгипті – доля богів, а фараон – намісник бога.

Підтвердження цього можна знайти в одній з титулатур фараона Рамзеса II (1290-1224 рр. до н.е.), який проголошується "старшим сином Ра на його троні", а Тутмос III (1490-1436 рр. до н.е.) – "сином Амона на його троні". На зовнішньому боці південної стіни святилища в Карнаці висічена розповідь Тутмоса III про його вступ на престол: "Сам Ра поставив мене (царем), я був увінчаний коронами, що знаходилися на його голові, ... мені були віддані божеські почесті... і великі царські імена мої були встановлені" [63, с.24].

У I ст. н.е. значного поширення набуває філософська система еллінізованого іудея Філона Александрійського (приблизно 20 р. до н.е. -

близько 45 р. н.е.), в якій центральну роль відіграє вчення про Логос – слово боже, що є творчою силою Бога і посередником між Богом та людьми. Філон називав Логос первородним сином Бога-Отця, "людиною Бога", "небесним Адамом" [63, с.25]. Під впливом послідовників Філона християни почали дивитися на Христа як на втілення Логосу, що знайшло відображення в канонічному Євангелії від Іоанна.

Узагалі ж вплив єгипетської релігійно-соціальної спадщини на сакралізацію влади в християнстві був настільки великим, що, обґрунтовуючи на церковному Соборі (1666-1667 рр.) православне розуміння влади російського царя Олексія Михайловича (1645-1676 рр.), митрополит Паїсій Лігарид посилався на релігійно-політичну практику Стародавнього Єгипту. "Так було й у єгиптян", – проголосив він перед Собором [63, с.32].

Східні культури набули поширення і у Римській імперії. Імператор Калігула (37-41 рр.) у 38 р. н.е. навіть збудував на Марсовому полі храм на честь єгипетської богині Ісіди. А в II ст. н.е. імператор Коммод (176-192 рр.), поголивши собі голову, брав участь у процесії на честь Ісіди. У 215 р. імператор Каракалла (198-217 рр.) теж побудував храм Ісіди. Однак протягом тривалого часу жоден зі східних культів не був включений до державних культів імперії. Лише культ Великої Матері Кібели та її коханого Аттіса вже з II ст. до н.е. стає в Римській імперії державним [185, с.91-92].

Культ Аттіса спочатку був розповсюджений у Фрігії, де щорічно під час свята жителі оплакували смерть цього бога і раділи його воскресінню. За переказом, Аттіс – це пастух, улюбленець азійської богині родючості Кібели, яку називали Великою Матір'ю богів. Порушивши вірність богині Аттіс, у пориві божевілля, насланого богинею, сам себе оскопив і помер. Пізніше він воскрес і разом з Кібелою вознісся на небо.

Ритуальна частина містерій, що пов'язувалася з Аттісом, відрізнялася бузувірством (повторення вчинку самого Аттіса, який, впавши в божевілля, оскопив себе). В той же час за змістовим навантаженням вона була загалом ідентичною містерії Озиріса. Збігалися і зовнішні прояви: жалоба,



скорбота віруючих за Аттісом і пізніший сплеск радості після його воскресіння.

У містеріях Аттіса передбачалися елементи священного частування і водохрещення бичачою кров'ю – тавроболії. Цим частуванням віруючі відзначали своє злиття з богом Аттісом. В одному з гімнів є такі слова: "Я їв з тамбурина, я пив з кімвала, я став мистом (прибічник культу, що пройшов ритуал посвячення) Аттіса" [185, с.57].

Отже, можна зазначити, що культ Аттіса вселяв в adeptів впевненість у їхнє воскресіння після смерті. Аттіс, подолавши смерть, ставав спокутувачем для людей.

Пізніше самооскоплення стало частиною християнської обрядовості. У стародавній Церкві воно зустрічалося в реальному житті, проте пізніше його замінили культом "духовного оскоплення", "безкровного мучеництва" – чернецтва.

Незважаючи на досить велику кількість прибічників культів Озиріса та Атісса, у Римській імперії на схилі існування останньої вшановування цих богів витісняється культом іншого бога-рятівника – Мітри, який мав індоіранське походження. Він постає божеством небесного світла, а оскільки світло поширюється через повітря, передбачалося, що цей бог живе в середній зоні, між Небом і пеклом, завдяки чому його називали "посередником". Мітра виступає як поборник добра і світла, охоронець правди і справедливості [189, с.166].

Мітра здійснив багато подвигів, борючись спочатку проти Сонця, а потім — бика, якого він убив. З тіла, крові і мозку умираючого бика з'явилися корисні людям рослини і тварини. Саме після цієї перемоги "до життя було покликано першу пару людей" [189, с.179]. У цій іпостасі Мітра з'являється Творцем усіх благих істот та засновник розумного устрою. Його місія — бог-рятівник.

У Римській імперії Мітра асоціювався з Усеперемагаючим Сонцем, тому його день народження пов'язаний із 25 груднем – днем зимового сонцестояння.

У ритуалі культу Мітри існував обряд обмивання, під час якого посвячені очищувались від гріха, після чого влаштовувалося частування хлібом та вином, що мало єднати адептів з богом.

За висловом дослідника східних культів у Римській імперії Н.А.Куна: "Мітра був найбільш грізним супротивником Христа й у той же час попередником його, що підготував більше, ніж інші релігії, торжество християнства, тому що в жодній зі східних релігій немає стількох загальних рис із християнством, як в релігії цього перського бога" [185, с.150-151].

Мітраїстський культ з'являється в Римі наприкінці I ст. н.е., після походів у Вірменію. Основними розповсюджувачами культу Мітри були солдати, набрані на Сході. Імператор Нерон (54-68 рр.) першим з імператорів брав участь у таємних обрядах культу Мітри. У кінці III – на поч. IV ст. н.е. Мітра проголошений охоронцем Імперії [185, с.114].

Таким чином, для усі трьох міфів (про Озиріса, Аттіса та Мітри) характерні риси бога-рятівника: останній виправляє стан світового буття (насамперед в царині безсмертя) , а також слугує посередником між світом людей і світом богів.

Власне ж ідея Месії (помазаника) подається у Біблії. В ній помазаниками виступають царі, первосвященики та пророки [275, с.190].

Для іудеїв ідеальний правитель був наділений надприродними властивостями і навіть деякими божественними атрибутами. На царя покладалася відповідальність за захист і зміцнення країни, встановлення справедливих порядків та суду. У період панування Риму Іудея чекала месію в образі войовничого царя, який звільнить країну від завойовників-римлян.

Після поразки у реальній війні з Римом уявлення про месію змінилися. "Земні події були перенесені в сферу неземних, небесних. Тільки там виявилось можливим обґрунтування суто моральної, безтілесної перемоги над злом за допомогою духовного царя-первосвященика, що прийшов "не від світу цього", страченого римлянами, який воскрес і "вічно перебуває на Небесах" [63, с.39].

Виникнення християнства в Римській імперії збіглося з експансією тут східних культів. Останні за часи правління імператорської династії Северів стали користуватися особливим заступництвом. Бажаючи зробити свою владу незалежною від Сенату, володарі Риму використовували в політичних цілях вчення жерців сонячних божеств Сходу про те, що монарх – особливий обранець Сонця і близький до нього в силу своєї божественної природи [189, с.136]. Імператор Марк Аврелій навіть спорудив храм богу Сонця Геліогабалу і спробував оголосити його верховним богом імперії. Хоча спроба й не вдалася, культ Сонця все ж таки став державним культом.

На схилі античного Риму офіційного статусу набув культ іншого сонячного бога – Мітри. А перший християнський імператор Константин вшановував Геліоса й ідентифікував себе з ним.

Підсумовуючи, можна навести слова дослідника Л.А.Андреєвої: "Релігійний архетип бога-рятівника, на якому базувалися східні культури, дуже популярні в Римській імперії на схилі античності, буде домінуючим і в християнстві. У рамках християнської цивілізації цей архетип породить релігійно-соціальний феномен сакрального правителя – помазаника Божого, що рятує народ, як земний образ свого небесного прототипу – Ісуса Христа" [63, с.41].

### 2.3. Законодавство імперії та християнська віра.

На початку нашої ери Рим досягає вершини своєї могутності, розширивши свої межі довкола всього Середземного моря, яке стало називатися "внутрішнім морем". Кордони імперії у Західній Європі проходили по Рейну і Дунаю; римські війська досягли Британії. Приєднані землі вважалися підкореними землями, провінціями ("власністю" римського народу), ними керували намісники, тут розташовувалися римські гарнізони.

У процесі загарбницьких воєн у межах імперії були об'єднані народи, що стояли на різних рівнях соціально-економічного, політичного та культурного розвитку. Утримування їх в покорі вимагало трансформації політичної системи. Відходили у минуле ті часи, коли ідеальним зразком устрою людської спільноти був грецький поліс з його відчуттям "малої батьківщини".

Перше століття нашої ери стало епохою становлення нової форми державного устрою – імперії. Саме в ній досягла свого апогею нівеляція місцевої своєрідності. Саме вона виявилася тією силою, що поглинає окремих індивідів та індивідуальні інтереси, протиставляючи цьому нічим не обмежене свавілля.

У процесі переходу Римської держави від республіки до імперії відбувається сакралізація влади, вершиною якої стало виникнення культу римських імператорів. Останній наділявся не тільки вищою військовою (*imperium*) та цивільною (*potestas*) владами, він був самим богом. Після смерті видатних імператорів сенат зараховував їх до сонму богів та називав *divi*. За висловом відомого російського історика XIX ст. Василя Болотова, "такий погляд на імператора має за основу не римські уявлення, він бере свій початок зі Сходу. Стародавні єгиптяни дивились на своїх фараонів як на синів богів; це ж практикувалося у Сирії та в азійських греків; останні,

власне, і були винуватцями поширення такого погляду серед римлян" [74, с.38].

Культ держави супроводжувався небаченим зростанням сваволі імператора та бюрократії, від якої не були захищені навіть панівні верстви суспільства. Людина античності перетворюється тільки на засіб, інструмент для здійснення державних планів. Головною чеснотою законослухняного громадянина в таких умовах є відповідність цим планам.

З цієї точки зору стає зрозумілою та роль, яку відігравала в житті населення імперії державна релігія.

Своєрідністю римської релігійності було те, що її неможливо назвати вірою або релігійним переконанням в існуванні Бога. Все той же В.Болотов вважає так: "У римській релігійності головне не віра, а культ, зовнішнє ставлення до Божества" [74, с.24]. Ідея державності в Римі тісно перепліталася з ідеєю релігії. Ілюстрацією цього може слугувати висловлювання філософа Сенеки, який зазначав, що мудра людина повинна дотримуватися обрядів не тому, що вони угодні Богу, а тому, що цього вимагає закон [74, с.21].

Отже, з усього вищесказаного стає зрозумілим, що законослухняний громадянин повинен був обов'язково приносити жертви римським богам, вшановувати зображення римських імператорів. Це вважалося ознакою лояльності та патріотизму. Внутрішні переконання людини у цьому випадку державу не цікавили. Правда, римляни мали право виконувати обряди стародавніх релігій, але лише за умовою обов'язкового здійснення офіційного культу.

За цих обставин, коли державний гніт був доведений до крайнощів, виникає сила, що виступає опонентом римської ідеї державності. Цією силою і стало християнство, яке при всій своїй покорі фізичній силі влади, ігнорує авторитет, значення для себе цієї організації. Якщо для Риму "Salus publica supremo lex est" ("Державна користь – найвищий закон"), то видатний християнський теолог та письменник Тертулліан (приблизно 160-220 рр. н.е.)

стверджує: "...Ніщо нам так не чуже, як політичне життя. Ми визнаємо лише одну всеохоплюючу державу – світ" [40, с.171] .

Обожненню держави імператорської епохи Риму християнство протиставляє свого Бога. Природно, що це корінним чином суперечило законам, за якими жив античний світ. Тому християнство розглядалося як "шкідливе марновірство" (за словами римського історика Светонія) і переслідування його з боку Римської держави були невідворотними. Щоправда, оскільки спочатку життя християн протікало поблизу місцевих синагог, християни вважалися однією з іудейських сект, а тому не повинні були вклонятися державним божествам (євреї звільнялися від участі в язичницьких обрядах).

Важливо зазначити, що перші гоніння проти християн не були продиктовані державними міркуваннями, а виявилися проявом інстинктивної ненависті простого люду. Їх звинувачували:

- 1) у безбожності (не у юридичному, а у буквальному розумінні), адже вони не вклонялися богам та не будували храмів;
- 2) у так званих "тессівських вечереях". Цей вираз походить з відомої легенди про онуків царя Тантала Атрея і Теєста, які ненавиділи один одного. Атрей, запросивши ніби для примирення брата Теєста, нагодував його смачною печенею з тіл двох його синів. В уявленні простого люду проводилась паралель між цією легендою і таїнством євхаристії – християни споживають якусь кров, значить, вони вбивають дітей;
- 3) в едіпівському кровозміщенні. Основою для цього слугувала легенда про царя Едіпа та його ганебний шлюб із власною матір'ю. Підозрювали, що християнські "вечері любові" (зібрання християн) – це кубло розпусти, де вбивають дітей [97, с.156-158; 155, с.108].

Підозрювані в таких злочинах, християни були в очах простого народу ненависними для богів і винними звідси в усіх суспільних бідах. В Африці

навіть існувало прислів'я: "Якщо Бог не дає дощу, то ідемо на християн. Розіллється Тибр до міських стін – віддамо християн левам" [74, с.16].

Свідченням змін у становищі християн став перший офіційний виступ державної влади проти останніх за часів правління імператора Нерона, який досить успішно намагався перекласти на християн провину за пожежу в Римі (64 р. н.е.). На судовому процесі проти християн, проведеному в той час, було виголошене звинувачення у "ненависті до роду людського". Від переслідувань, в основі яких лежала сліпа ненависть, походить юридична теза, що отримала силу закону: *non licet esse vos* ("вам не дозволено існувати"). Римський історик Тацит не мав сумнівів у тому, що християн несправедливо звинуватили у підпалі міста, але розділяв загальну думку – вони заслужили суворої кари. Ця думка, як вже зазначалося, склалася з-за того, що християни відгородилися від суспільного життя; вони оточили таємницею свої зібрання та обряди. Крім того, на християн була перенесена неприязнь, яку відчувала римська спільнота стосовно євреїв [263, с.163-164; 434, с.75].

Коли розпочалася війна Римської імперії із повсталою Іудеєю (67-70 рр.), християни не були втягнуті до цього конфлікту. Тільки імператор Доміціан (81-96 рр.) відновив гоніння. Правда, основний їхній удар був скерований проти іудеїв, від яких вимагали робити внесок до храму Юпітера Капітолійського і, взагалі, поповнювати державну скарбницю [74, с.62; 180, с.189].

Гоніння Нерона та Доміціана у кінці I ст. утвердили в суспільстві підозріле ставлення до християн. Релігія, що не мала зображення божеств, вважалася безбожною. Есхатологічні настрої християн, їхня готовність прийняти смерть, а також відмова брати участь в деяких церемоніях та язичницьких обрядах сприймалися сучасниками як презирство до суспільного життя.

Про становище християн на початку II ст. свідчить листування між намісником Віфінії Плінієм Молодшим та імператором Траяном (98-117 рр.).

Намісник запитував, як він має діяти стосовно християн, звинувачення проти яких він не зміг довести навіть після розслідування. Імператор радив карати їх не за те, що вони належали до християнського віросповідання, а тільки за вперту відмову зректися своїх переконань, навіть якщо вони ні в чому не порушили закону [168, стб.1372-1373; 197, с.75].

Таким чином, християни мали нести кару за саме ім'я. Але переслідування підлягало загальній процедурі карного процесу, ініціатива якого належала не прокуророві (римське право його не знало), а приватним особам, обвинувачам. Ініціатива звинувачення не могла належати державі, посадовим особам. Той, у кого не було конкретного обвинувача, не міг бути відданий під суд.

У наступне десятиріччя закону проти християн, як і раніше, не існувало, але в окремих місцевостях спалахували виступи проти них. Імператор Марк Аврелій не протидіяв масовим та жорстоким проявам ненависті язичників проти християн. Необхідно звернути увагу на те, що період його правління характеризувався негативним ставленням освічених верств римського суспільства до християнства. Адже навіть якщо "...освічена культурна людина (римлянин) зневірилася у всьому, якщо у нього не було релігії, залишилися лише уламки її, все ж таки він вірив твердо у римську культуру, могутність Риму, у високе значення його для світу, для цивілізації" [74, с.45-46]. Християни ж взагалі відкидали римську культуру. Для них Рим лише заважав пришествю нового царства. Деякі християни стверджували, що скоро настане кінець світу, загине весь Рим з його культурою і жахливі біди спіткають його громадян. Отже, християни усувалися не тільки від політичного життя, на них дивилися і як на ворогів античної культури.

Важливим етапом в подальшій історії християнства стала затяжна криза, яка охопила імперію у III ст. н.е. Вона проявилася у політичній нестабільності держави, що була пов'язана із частою зміною імператорів. Зміна ця супроводжувалася міжусобними війнами, відокремленням провінцій та послабленням зовнішньої могутності імперії. Водночас на кордонах



імперії посилювалися варварські племінні утворення, натиску яких римляни не завжди могли дати відсіч.

Все це сприяло поглибленню соціально-економічної кризи, перші ознаки якої виявилися ще у I ст., а набули відчутного характеру у II ст. Вже за часів імператора Марка Аврелія в низці провінцій настає кінець їх процвітання, порушуються зв'язки між ними. На певний час імперія втратила навіть політичну єдність. Держава, що стала повністю залежати від армії і втратила підтримку цивільного населення, перестала виконувати свої основні функції—охорону кордонів та підтримку внутрішнього порядку.

Християнський письменник III ст. Кіпріан наводить слова сучасників про те, що дороги стали небезпечними через розбійників, а моря – через піратів і "весь світ, ніби розділений на два протилежних табори, залитий кров'ю" [74, с.47].

Криза викликала масові заворушення, що проходили у різних куточках імперії. Одним з перших стало повстання Гордіанів в Африці 238 р. За часів імператора Галлієна у Сицилії спалахнуло велике повстання, яке сучасник називає "майже рабською війною" . І нарешті, у 60-х роках III століття в Галії розпочалося повстання рабів та розорених селян, що увійшло в історію як повстання багаудів (борців). Повсталі захоплювали приватні землі, грабували вілли, забирали хліб та худобу. Із свого середовища вони вибрали імператорів Аманда та Еліана, які карбували навіть власні монети .

Вищезгадані соціально-економічні та політичні потрясіння вплинули на соціальну психологію різних верств населення імперії. Це був час руйнування не тільки зовнішніх кордонів Римської держави, але й більш глибоких змін у світогляді римлян. Світ для античної людини переставав бути витвором розуму, його все більше і більше наповнюють зло і несправедливість.

З іншого боку, політика імператорів, яка спрямовувалася на укріплення держави, призводить до того, що остання все більше втрачає римське "обличчя" і перетворюється на всесвітню монархію. Це виразилося у наданні

едиктом імператора Каракали (212 р.) права римського громадянства всім жителям провінцій [263, с.124; 288, с.315].

Щоправда, об'єднати населення навколо Вічного міста і створити нову соціальну спільноту "римський народ" так і не вдалося. Зв'язки "римського громадянства" не змогли замінити традиційних громадських та сімейних зв'язків провінційного населення. Людина цієї доби відчуває себе ще більш самотньою в оточуючому світі і ще більш незахищеною перед ударами долі, аніж раніше.

Неспроможність держави захистити своїх громадян або хоча б створити відчуття захищеності призводить до пошуку людьми нових соціальних об'єднань, що надають як матеріальну, так і моральну підтримку. Саме протягом III ст. набирають силу різноманітні приватні об'єднання та релігійні організації, особливо широко розповсюджується християнство та укріплюється християнська церква.

Це викликало зростання ворожнечі з боку язичницької держави, що усвідомила небезпеку з боку християнства. Боротьба вступає у переломну фазу, що призводить до перших масових гонінь на християн, тобто до першої спроби знищити християн, що систематично здійснювалося і послідовно проводилося на всій території імперії.

Перша половина III ст. н.е. пройшла у відносно мирному співіснуванні язичників та християн, за винятком періоду правління імператора Септимія Севера (193-211 рр.) та Максиміана (235-238 рр.). Септимій Север спочатку прихильно ставився до християн, але у 232 р. він, бажаючи стримати поширення християнства, забороняє перехід язичників до нього [209, с.63; 223, с.198-199].

Недовге царювання імператора Декія (249-251 рр.) було сповнене гонінь на християн. Початок цьому поклала відмова християн брати участь у державних жертвоприношеннях, які організовувались по всій імперії для захисту від епідемії. Указ (едикт) імператора від 250 р., хоча і не називав прямо християн, був направлений проти них. В указі зазначалося, що всі

піддані по всій імперії офіційно повинні здійснювати жертвоприношення, а за необхідності їх могли змусити для цього. Було засновано комісії з жертвоприношень, перед якими всі, включаючи жінок та дітей, мали принести жертву та отримати про це свідоцтво, так званий "libellus" ("книжечку"). Хто не міг надати відповідні довідки про жертвоприношення, заарештовувався та піддавався тортурам; багато людей, які не витримували цих страждань, зрікалися віри. Інші рятувалися втечею або купівлею довідки [132, с.157-158; 471, с.171-176].

Кінець гонінням Декія поклато вторгнення готів у Дакію. У битві з ними загинув сам імператор, але його дії проти християн продовжив імператор Валеріан (253-260 рр.). Було заборонено відправляти всі культові обряди, крім офіційних, а влада вимагала від усіх, особливо від представників вищого християнського духовенства, принесення жертв язичницьким богам [155, с.121].

Син Валеріана Галлієн (260-268 рр.) відмінив укази свого попередника, завдяки чому настав 40-річний період відносно спокійного життя. За цей час християнство знайшло багато прибічників серед усіх верств суспільства. Слід зауважити, що це був період, коли значною мірою вдалося зламати упереджене ставлення суспільства до християн. Афанасій (Александрійський єпископ) повідомляв, що язичники багатьма способами захищали та ховали переслідуваних християн від їх гонителів [209, с.66].

Найбільш жорстоких ударів християнській церкві було завдано за часів правління імператора Діоклетіана (284-305 рр.). Характерним є те, що наступ на християн органічно вписувався до основної лінії діяльності імператора, який мав намір повернути імперії колишню міць. З цією метою запроваджено кардинально нову систему управління імперією: влада поділялася між двома імператорами (августами) східної і західної частин імперії; призначався намісник (кесар) із правом успадкування; імперія розділялася на 96 провінцій, що входили до 12 діоцезів та 4 префектур. Італія остаточно втратила своє привілейоване, а Єгипет – особливе становище. Свою власну

резиденцію Діоклетіан переніс на Схід (Нікомедія) [269, с.183-184; 460, с.125-128].

У політичній системі, встановленій Діоклетіаном (вона називалася "домінат" від *dominus* – господар дому, пан), релігійному питанню приділялася велика увага. Діоклетіан виступав як захисник і відновник старої римської релігії, але разом із тим, як це було у східних монархіях, підкреслювалось божественне походження імператорської влади. Юпітер (*Jupiter Optimus Maximus*) вважався головним покровителем імператора та джерелом вищої влади його над світом. Діоклетіан носив титул Йовія (*Iovus* – той, що походить від Юпітера), а його співправитель Максиміан, який керував Заходом імперії, – Геркулія (*Herculius* – той, що походить від Геркулеса). Титули ці підкреслювали релігійну санкцію імператорської влади. Традиційному римському культу знову приділялося багато уваги [74, с.95].

Досить цікавим моментом в історії боротьби влади із християнством за часів Діоклетіана є те, що переслідування останніх розпочалося лише на дев'ятнадцятому році правління цього імператора. Справжнім ініціатором гонінь на християн вважають зятя Діоклетіана – Галерія (він був намісником на Сході імперії). Галерій спонукав Діоклетіана видати едикт (23.02.303 р.), який був підписаний всіма чотирма правителями імперії (самим Діоклетіаном як імператором (августом) Східної частини імперії, його співправителем на Заході – Максиміаном та їхніми співправителями Галерієм та Констанцієм Хлором відповідно) [74, с.112].

Цей едикт забороняв християнське богослужіння у всій імперії. Церкви християн руйнувалися, священні книги відбиралися. Всі християни, без різниці майна та стану, могли піддаватися тортурам. Ті, які займали певні посади, позбавлялися останніх. Було також зазначено, що всі можуть звинувачувати християн, але останні не можуть виступати обвинувачами в суді і навіть звертатися із проханням про захист. Вільні віддавалися в рабство, раби не мали право на визволення [74, с.150-151].

Після видання першого едикту спалахнула пожежа у палаці Діоклетіана в Нікомедії. Галерію вдалося переконати імператора, що в цьому винні християни. До того ж, у цьому році в Сирії та Вірменії з'явилися два претенденти на імператорську корону. Християн запідозрили у допомозі заколотникам. Це викликало ще два нових декрети Діоклетіана [74, с.151].

Другий едикт передбачав всіх представників християнського кліру кидати до в'язниці. Його виконували так енергійно, що у тюрмах не залишилося місця для карних злочинців [74, с.151].

Третій едикт змушував ув'язнених духовних осіб до принесення жертв. Тих, хто виконував цю вимогу, відпускали, решта піддавалися тортурам. Правда, діяльність цього едикту була тимчасово припинена взимку 303 р. Саме у цьому році імператор почав відзначати 20-річчя свого правління. Був виданий маніфест, за яким ув'язнені християни відпускалися на волю [74, с.151].

Однак вже у 304 р. переслідування християн розпочалися із новою силою. Важко хворий Діоклетіан фактично передав всю владу Галерію, який у 304 р. видав четвертий (останній) едикт, який передбачав, щоб усі християни приносили жертви. У разі відмови їх змушували до цього тортурами [74, с.151].

Найбільш жорстокими були гоніння на Сході. Адже тут діяв сам Галерій. Однак переслідування не дали відчутних результатів. Навпаки, репресії викликали ще більше співчуття з боку багатьох людей. У 311 році Галерію прийшлося визнати поразку. Перед смертю він видав едикт про християн, де їх релігію було визнано дозволеною [263, с.174].

Що ж стосовно Західної частини імперії, то гоніння тут припиняються ще у 305 р., коли зі смертю Діоклетіана Констанцій Хлор став августом Заходу [209, с.66].

Таким чином, на початку IV ст. становище християнської церкви кардинально змінюється: церква гнана (*ecclesia pressa*) перетворюється на терпиму, дозволена та рівноправна. Влада поступово усвідомлювала

універсалістське, об'єднавче, лояльне, державницьке спрямування християнської ідеології.

Нова політика держави знайшла своє втілення у діяльності імператора Константина Великого (306-337). Крім надії на зміцнення влади та укріплення стабільності у державі, імператора пов'язував із християнством і його особистий релігійний досвід. За свідченням першого християнського біографа Константина Євсевія Кесарійського, уже його батько, август Заходу Констанцій Хлор "присвятив Єдиному Богові своїх дітей, дружину, служителів і весь свій палац". Сам Константин християнином не був (однак існують свідчення, що він хрестився перед смертю). Майбутній імператор був вихований у шануванні "непереможного Сонця" [263, с.17; 400, с.37-38].

Коли під час війни у Британії помер його батько, Констанцій Хлор, воїни проголосили Константина августом. З 306 р. Константин керував західною областю імперії аж до смерті Галерія. Едикт останнього про віротерпимість був також підписаний і Константином [155, с.150].

Після смерті Галерія Константин зблизився з його співправителем Лікінієм. Але спалахує війна із правителем Риму Максентієм. Останній виступив проти Лікінія і уже здобув перші перемоги над ним. Константин прийшов на допомогу. Рішуча битва відбулася біля стін Рима, коло Мульвійського мосту. Переміг Константин; Максентій, відступаючи, потонув у р. Тибр [155, с.151].

Саме в цей час, за церковним переказом, сталося диво, яке мало визначальний вплив на перемогу Константина. Найдавніше свідчення належить сучаснику Константина, Лактанцію. Він пише, що уві сні, напередодні битви із Максентієм, Константину було напоумлення, щоб на щитах своїх воїнів він зобразив небесне знамення Бога. Константин так і зробив, зобразивши на щитах легіонерів знак імені Христа. Це, на думку Лактанція, і принесло йому перемогу [75, с.13].

Вже згадуваний вище Євсевій Кесарійський у своєму "Житті Константина" твердить про наступне знамення: "Близько полудня, коли день

хилився до вечора, імператор побачив вище сонця знамення хреста із написом: "Цим переможеш". Страх охопив його та супроводжуючих підданих. Уночі явився до нього Христос із хрестом і повелів зробити зображення його і з цим знаменням виступити проти його ворогів. Вранці Константин розповів про свій сон друзям, покликав художників і повелів їм зробити це зображення (labarum)". Щоб переконати читача в істинності цих подій, Євсевій додає: "Мені сам імператор передав це і підтвердив клятвою" [281, с.90].

Перемігши Максентія, Константин повелів звести у Римі статую, що представляла його самого із прапором у руці. На ній було написано: "Цим рятівним знаменом, справжнім доказом мужності, я порятував і звільнив ваше місто від ярма тирана і, по звільненні його, повернув римському сенатові й народові колишній блиск і знаменитість" [281, с.91].

На початку 313 р. у Мілані було укладено шлюб Лікінія із сестрою Константина – Констанцією. Тут же був оприлюднений едикт про становище християн, який і отримав назву Міланського. В едикті зазначалося, що августи Константин і Лікіній вирішили надати "християнам і всім іншим повну свободу слідувати тій релігії, якій хто може і яку вважає для себе найкращою, щоб усяке божество, яке тільки є на небесному престолі, було милостивим... до них та усіх наших підданих" [74, с.167]. Мова йшла про загальну свободу віросповідання для усіх підданих. Але оскільки вирішувалося питання саме про християн, то із особливим наголосом імператори не раз поверталися до думки, що віднині християни не будуть піддаватися жодним утискам, що їм дається повна свобода слідувати своїй вірі. Для всіх інших надавалося повне і відкрите право вибору між існуючими релігіями. Зокрема, зроблено було розпорядження про повернення християнам конфіскованих у них під час гонінь приміщень для молитовних зібрань [184, с.321; 395, с. 70-75].

Таким чином, трьохсотрічна епоха гоніння християн завершилася. Християнство було остаточно визнано релігією дозволеною поряд із усіма іншими культами, що існували у римській імперії.

Однак постає запитання: чи стало християнство завдяки едикту Константина державною релігією? Це твердження входить у протиріччя із текстом документа. Адже останній не визнав жодної релігії у державі як релігії пануючої. Сам Константин до кінця життя залишався "оголошеним", не приймаючи хрещення. Імператор ніби стоїть над релігіями імперії. При цьому він носить титул "верховного понтифіка" (*pontifex maximus*), тобто голови язичницької спільноти. Але, як вважає В.Болотов, "... для особистості це неможливо. Константин мав дітей і йому необхідно було виховати їх в тому чи іншому дусі. Він дав їм християнське виховання, і хоча вони не були охрещені, однак належали до християнської церкви. Таким чином, рівновага була порушена. Кожному стало ясно, що християнство стало релігією володаря, а для досить багатьох особисті переконання імператора могли мати велике значення" [74, с.168].

Отже, поступово християнство набуває особливого, привілейованого значення. Запроваджуються різні пільги для громад, кліру та християнських храмів. У 313 р. клір було звільнено від декуріонату. Двома роками пізніше церкви разом з імператорськими доменами звільняються від повинностей. У цьому ж 315 році скасовується страта через розп'яття. З 319 р. за імператорським указом члени кліру звільнялися від податків; єпископам надавалася юрисдикція у цивільних справах; заборонялося гадання на нутрощах тварин у приватних будинках. Отримавши у 321 р. офіційно визнане право успадковувати за заповітом нерухоме майно, церква вступає незабаром у конкуренцію із найбільшими латифундіями того часу, а у V ст. перетворюється на головного землевласника імперії [ 346, с.368].

У 323 р. спалахнув конфлікт між Константином і його суперником, зятем Лікінієм. Останній спробував відновити переслідування християн.



Однак Константин розбив війська Лікінія, а його самого стратив. З цього часу Константин починає керувати імперією одноосібно.

Одразу після перемоги над Лікінієм у 324 р. Константин видав едикт, що визнавав християнство єдиною істинною вірою, а язичництво – хибною, хоча і оголошувалося терпимим. "Для збереження миру я постановив, щоби ті, які ще перебувають у темряві язичництва, користувалися таким же спокоєм, як і істинно віруючі. Хай і ті, які віддаляються від послушенства Богу, користуються, якщо бажають, своїми присвяченими брехні храмами" [99, с.115; 281, с.92] .

У свою чергу, церква підтримувала вимоги імператора. Вже у 315 р. галльські єпископи, що зібралися на соборі в Арлі, заборонили християнам покидати лави армії під страхом відлучення [262, с.176].

Однак лояльності з боку християнської церкви імператору було недостатньо. Константин прагнув утвердити *Orbis Romanus* (Римський світ) на основі спільності християнської віри. У ересях він вбачав форму руйнування єдності держави. Тому імператор використовував у боротьбі із ними всю силу державного апарату. Ледь встигнувши надати християнам свободу богослужіння, імператор одразу ж був втягнений у їхню внутрішню боротьбу. Перші сутички, що спалахнули в Єгипті, а потім і по всій Африці виникли з єдиного приводу. Під час переслідувань імператорською владою деякі християни, як священство, так і миряни, підкорилися владі язичників. Чи могли вони бути знов приєднані до церкви? Думки з цього приводу розділилися. Єпископ александрійський Петро виступив за примирення із "відступниками". Однак у Північній Африці виникла численна партія незадоволених цим рішенням. Об'єдналися вони навколо двох нумідійських єпископів – Секунда і Доната. Від імені останнього отримав назву рух, що вилився у широкий розкол [132, с.223].

Донатисти сповідували культ мучеників, вимагаючи чистоти церкви і святості всіх її членів. Усіляке спілкування із грішниками, або людьми, що знаходилися у відносинах із ними, вони вважали смертельною зрадою.

Донатисти виступали за повне відокремлення церкви від держави [132, с.223].

У ситуації, що склалася, імператорська влада вирішила підтримати противників донатистів. У 313 р. Константин, який до цього часу обмежувався надсиланням грошової допомоги законслухняному духовенству, видав едикт, який позбавляв донатистів їхніх культових споруд і засуджував на вигнання деяких з їх найбільш видатних вождів [99, с.124; 132, с.223].

Проблема донатистів була проблемою розколу, оскільки ніхто не зачіпав глибинного богословського питання: чи продовжує перебувати благодать на єпископі, що здійснив смертний гріх? Незабаром, однак, перед Константином постала проблема, що стосувалася основ християнського богослов'я. Мова йде про аріанство – ранньохристиянську єресь, що була названа за іменем засновника, александрійського пресвітера Арія.

Суть вчення Арія зводилася до наступного: Бог Отець є єдиним та трансцендентним; ніщо не може бути подібним йому, тому Син Божий не може бути подібним і рівним Отцю, більше того, Син Божий – створіння, правда, досконале створіння. Трійця у концепції Арія мала субординаційну структуру: Син нижче Отця, Дух нижче Сина. Крім того, трійця є поєднанням трьох несхожих сутностей: єдиний Бог Отець і створені ним Син і Дух [165, с.8-20].

Навколо Арія зібралося багато послідовників. Найчисленніша група жила в Єгипті, але достатньо їх було і в Азії. На вимогу Арія Євсевій, єпископ Нікомедійський, скликав собор у своїй провінції Віфінії, і цей собор прихильно поставився до вчення Арія. Потім александрійський пресвітер відправився до Палестини, де знайшов співчуття і в єпископа Кесарійського Євсевія. Собор палестинських єпископів також підтримав його. Аріанство викликало бурхливу реакцію з боку ортодоксальних богословів. Розпочалася війна памфлетів, що були наповнені взаємними звинуваченнями в єресі та ставали все більш різкими за тоном [79, с.96-111].

Імператор Константин навряд чи задумувався над суттю цих суперечок. Для нього було важливим домогтися єдності церкви. Спочатку він прагнув примирити Арія та його супротивників. Але коли здійснити це не вдалося, у місті Нікеї у 325 р. за ініціативою Константина скликано собор єпископів, який і повинен був прийняти рішення з цих догматичних питань. Собор засудив аріанство та позбавив сану його головних прибічників. Імператор, зі свого боку, видав розпорядження про заслання впертих прибічників аріанства, наказав спалювати їхні твори під загрозою смертної кари тому, хто буде намагатися приховати їх [191, с.15-55].

Отже, догматичну постанову собору було оголошено у двох наказах: і від імені самого собору, і від імені імператора. Було покладено початок формального закріплення ролі імператора-християнина у християнській імперії. Це стало прецедентом і для всіх наступних соборів. Вже через десять років, в 335 р. у посланні до Тирського собору імператор пише: "Не слід опиратися рішенням самодержця, схвалених стосовно істини" [155, с.155].

Таким чином, тридцятирічне правління Константина I Великого вивели стосунки церкви і держави на новий рівень.

Однак, незважаючи на те, що Константин заклав принципово нові основи Римської держави, язичництво залишалось одним із традиційних культів: продовжували діяти храми античних божеств; в написах на честь християнських імператорів зберігалися язичницькі формули [163, с. 112; 262, с.177]. Тому син Константина, Констанцій, розгортає потужний наступ на поганську віру. Він заборонив язичницькі жертвоприношення, язичницькі храми були закриті. Імператор навіть почав розмірковувати над насильницьким наверненням язичників у християнство [163, с. 128; 209, с.108]. Саме до цього часу належить заклик не тільки переплавляти скарби язичницьких храмів, але й знищувати всіх, хто сповідує язичництво [209, с.109].

Останньою спробою реставрації язичництва стало дворічне (361-363 рр.) правління імператора Юліана, за яким у християнській історіографії

затвердився епітет Відступника (apostata). Він поставив собі за мету відновити пануюче становище язичництва, яке намагався реформувати, використовуючи християнську церковну організацію, а також низку етичних положень. Християнське духовенство було позбавлено тих привілеїв, яке воно отримало після Міланського едикту [209, с.110]. Але довести свої задуми до кінця Юліану не судилося. Він загинув у війні з персами. Історик Феодорит наводить чутки про те, що останніми словами імператора стали: "Ти переміг, Галілеянине..." [155, с.176-177; 476, с.216-220].

Після загибелі Юліана процес християнізації усього суспільного життя одержує новий поштовх. Імператор Граціан (375-383 рр.) скасував титул верховного понтифіка, а також позбавив язичницьких жерців їхніх привілеїв. Його наступник Феодосій (375-395 рр.) завершив офіційне витіснення язичництва. Знову були заборонені поганські культу і закриті храми. Їхнє майно конфісковували, а земельні володіння передавали християнським церквам [349, с.199; 392, с.161-174]. Отже, християнство стало панівною релігією, виникла імперська Церква.

Тим часом розпадалися державні структури імперії: Схід і Захід почали розмежовуватися. В обох половинах зменшувалися розміри імперії; насувалися народи, що мешкали на її кордонах. У 395 р. справа дійшла до розподілу імперії. Вже у 410 р. Рим був пограбований вестготами на чолі з Аларіхом. А у 455 р. Вічне місто піддалося новому спустошенню племенем вандалів. На місці Західної Римської імперії утворилися варварські королівства. Що ж стосовно Сходу імперії (європейці з XIV ст. називають його Візантією), то їй судилося проіснувати ще майже тисячу років і впасти у середині XV ст. під ударами турків-османів.

Отже, протягом перших чотирьох століть свого існування християнство пройшло тернистий шлях від нечисленних общин, які переслідувалися владою, до єдиної визнаної державою релігії. Orbis Romanus перетворюється на Orbis Romanus Christianus, в якому парадоксально починають поєднуватися ідея християнства та ідея держави, утворюючи систему

політичної ортодоксії. Імператори, спираючись на язичницьку традицію, вважають організацію церковних справ власним завданням, вирішувати яке хоча і бажано б було спільно з єпископами, але перевага надається волі імператора.

З другого боку, розпад античних державних структур поставив перед церковною ієрархією нове завдання. За висловом відомого церковного історика Й.Лортца, "єпископи настільки успішно виконували завдання збереження та спасіння християнства, що, коли християнство стало державною релігією і виникла державна Церква, вони, в силу одержаних привілеїв, стали більш ніж духовні вожді. Вони вступили з державою в найтісніший зв'язок, стали особливими представниками влади і спеціалістами в справах управління" [209, с.169].

Союз Церкви з державою став могутньою об'єднуючою силою у політиці того часу. Вони були тими полюсами, навколо яких зосереджувалось усе життя і в коливаннях між якими виникла нова епоха – епоха Середньовіччя.

## 2.4. Структура перших християнських громад

Есхатологічний настрій раних християн, їхня впевненість у близькому другому пришесті Христа, до якого потрібно підготуватися, необхідність боротьби з язичництвом, бажання підтримувати тісні зв'язки між собою – все це мало породити низку особливих об'єднань – громад. Саме вони були покликані не тільки зберегти вчення Ісуса серед вірних, але і сприяти його поширенню.

Як твердять новозаповітні канонічні Писання, особливо книга Діян Святих Апостолів, перша християнська громада виникла в Єрусалимі. Адже саме тут Ісуса Христа було засуджено на смерть. Тут явився він своїм учням. Намагаючись зберегти свою єдність, останні, по суті, відмовилися від вільного співтовариства, що існувало за часів Ісуса. Організацією, яка мала допомогти апостолам, за відсутності справжнього лідера, не розчинитися у різноманітних релігійно-соціальних рухах, стала заснована на рівності громада вірних. Спочатку вона нараховувала близько 120 осіб, які через 50 днів (звідси – П'ятидесятниця) пережили тут зішестя Святого Духа [209, с.42]. Це й було ядро прагромади в Єрусалимі, що пізніше склалася з іудеїв. У П'ятидесятницю, прослухавши проповідь св. Петра, навернулися у віру 3000 іудеїв, слідом за цим – ще 2000 [209, с.42].

Новонавернені, хоча й утворили з апостолами окрему общину, що жила своїм самостійним життям, у всьому іншому ні внутрішньо, ні зовнішньо не відділяли себе від синагоги і визнавали авторитет синедріону (рада старійшин у Єрусалимі). Члени нової общини відчували, що глибше усвідомили іудаїзм, зрозумівши його у світлі Христа. Вони брали участь в іудейському богослужінні із властивими йому жертвоприношеннями і, крім того, організували власні зібрання у домах; "вони преломляли хліб", тобто святкували святу вечерю та виголошували молитву подяки. Звідси назва цього богослужбового святкування: евхаристія означає "подяка" [209, с.42-43].

Свої богослужіння християни прагромади (як і взагалі всіх ранніх громад) здійснювали тільки у приватних будинках. Але траплялися і спроби проповідувати нову релігію у храмах. Звичайно, що офіційний іудаїзм негативно ставився до цього і намагався перешкоджати місіонерській діяльності заборонами і покараннями. Це стало першим "гонінням" і початком "мучеництва" [209, с.43].

Спочатку християнство поширювалося серед іудеїв, що відвідували синагоги у Палестині та в діаспорі. Сформувалося іудео-християнство як етнічно забарвлена течія у ранньому християнстві. Однак після поразки антиримського повстання євреїв у 135 р., коли значну кількість іудеїв витіснили з Палестини, іудео-християнство поступово зійшло нанівець. Частина християн із євреїв повернулася до іудейського сповідання, решта відмовилася від обов'язкового виконання приписів Мойсеєвого закону [112, с.34-35].

Етнічний склад християнських громад у період їхнього формування був неоднаковим. У таких центрах еллінської культури, як Пергам та Афіни, греки досить байдуже ставилися до нового вчення; там християнство поширилось серед іудейського населення та переселенців. Схожа ситуація спостерігалась і в Римі. Спочатку християнами ставали переважно чужинці. Там же, де населення було змішаним, де з давніх-давен співіснувало поклоніння різним богам – і своїм місцевим, і чужинським, до християн приєднувалися також представники автохтонного населення цих місцевостей [263, с.82].

Кількість вірних перших християнських груп була незначною. Є згадка, що під час перебування ап. Павла в малоазійській області Троада, усі його учні розмістилися в одній кімнаті [262, с.116].

Раннє християнство стало релігією соціальних низів. Серед тих, хто входили до складу перших християнських громад, траплялися і раби. І це цілком зрозуміло – останні завжди були чужаками у суспільстві Римської імперії. Однак з кінця I - початку II ст. серед християн збільшується

прошарок людей із середніх і навіть вищих верств суспільства. Римський письменник, вчений та державний діяч цього періоду Пліній Молодший в одному з своїх листів до імператора Траяна зазначав, що серед християн Віфінії опинились навіть люди, які були римськими громадянами. Це свідчило про глибоку духовну кризу імперського суспільства [74, с.73].

Внутрішня організація християнських громад вже у I столітті зазнає певних змін. Спочатку устрій перших об'єднань вірних, що склалися на ґрунті релігійної рівності членів, був досить різноманітним (одні спиралися більше на синагоги, другі – на вільні культові союзи, треті – на особистісні дані видатного покровителя або євангеліста). Але поступово однакові потреби у громадах, що розросталися, породжували й однакову організацію.

У громадах розпочинається виділення *кліру* (грец. "жереб"). В історії церкви під кліром розуміється сукупність церковнослужителів та священнослужителів, тобто осіб, які займали церковні посади та підпорядковувалися внутрішньоцерковній дисципліні [169, стб.1107].

Розподіл на мирян та клір бере свій початок у ранній церкві, коли особливим авторитетом користувалися *апостоли* (грец. "посланець"). Саме в апостольський період починається формування церковної ієрархії.

Для раннього християнства було характерним існування двох видів священницького служіння: харизматичного та ієрархічного. Єрусалимська та деякі інші перші християнські громади знали служителів харизматичного типу. Серед них першими, крім апостолів, були *євангелісти* (грец. "благовісники"). Служили в церкві також і *пророки*. Однак із плином часу, разом із зміцненням церковної організації, харизматичні служіння поступають ієрархічним, посадовим [98, с.32-35].

Тепер на чолі громади стоять *пресвітери*. Так називали старійшин, яких обирали з-поміж простих віруючих. Пресвітери керували повсякденним життям громади: збирали внески; відали загальною касою; розподіляли майно; опікувалися хворими, а також єдиновірцями, що потрапили до в'язниці. Починаючи з середини II ст., значення пресвітерів зростає. Вони



стають авторитетами не тільки в адміністративно-господарських справах, але й у питаннях віровчення. Із пресвітерів виділяються старші пресвітери, яких звать *єпископами* (грец. "наглядачі") [262, с.172-173].

Вже у творах Климента Римського (одного з перших легендарних римських єпископів) та Іринія Ліонського (видатного ранньохристиянського теолога) зазначалося, що єпископ як наступник апостолів повинен стояти над громадою і бути непідвладним їй. "Вважаємо за несправедливе позбавити служіння тих, котрі поставлені самими апостолами або, після них, іншими вельми шанованими особами", – пише Климент. До єпископів окремих кафедр зверталися з проханням про роз'яснення важких випадків, розв'язання складних проблем. Так, церкви всієї Африки звертаються за порадою до єпископа Кіпріана Карфагенського [155, с.95].

Протягом II-III ст. завдяки впливовості цієї посади для життя церков єпископи почали перебирати на себе керівні повноваження, що традиційно належали старійшинам. Таким чином єпископи стають одноосібними керівниками в більшості громад. Зростанню їх ролі сприяв також притік до християнських громад освічених та заможних людей, які могли не тільки вирішувати адміністративно-господарські справи, але й мали авторитет у питаннях віри. Звичайно, серед єпископів траплялися і вихідці з низів. Так, один з них, Калліст, був рабом і, можливо, існував за рахунок громади [98, с.39-43].

Вже в апостольські часи від кандидата на посаду єпископа вимагалася бездоганна репутація. Деякі вимоги, яким повинен відповідати кандидат, були сформульовані на перших Вселенських (а також місцевих) соборах: певний вік (не менше 30 років), стійка віра, відповідний рівень інтелекту та моральність [169, стб.1823].

Єпископ, за вченням вищезгаданого Кіпріана Карфагенського, є фундаментом християнської громади, і той, хто не визнавав його за вчителя, знаходився поза церквою, а кому церква не мати, тому Бог не батько [271, с.14].

Отже, становище єпископа стало певною мірою монархічним. Вперше це сталося у Сирії та Малій Азії, але близько 150 року такий порядок встановився у всіх церквах [107, с.318].

Поряд з пресвітерами та єпископами існували **диякони** (грец. "служитель"). Спочатку вони забезпечували усе належне для богослужінь та проведення братських трапез – *agape* [112, с.37]. Але у міру становлення церковної ієрархії диякони стають посередниками між єпископами та віруючими, будучи "вухом, оком та устами, а також серцем і душею єпископа". Вони спостерігали за порядком у громадах, приймали від віруючих дари. Нерідко траплялося, що диякони виконували спеціальні доручення єпископа, завдяки чому набули у церкві більшого значення, ніж пресвітери. Питання про регламентацію їхніх обов'язків неодноразово обговорювалося на вселенських соборах. Зрештою, на Нікейському соборі (325 р.) постановили: "Диякони нехай перебувають у своїй мірі, знаючи, що вони є служителями єпископа і нижче пресвітерів" [296, с.127-128].

Християнські общини керувалися єпископами, при великих громадах єпископам допомагала рада пресвітерів. Єпископи та пресвітери складали так званий **вищий клір**. До **нижчого кліру** належали диякони, читці. На допомогу дияконам устанавлюються допоміжні служіння: інодиякони, привратники.

Поступово серед єпископів виділилися **митрополити** (грец. "людина з головного міста") – керівники найбільших християнських громад, розташованих у великих містах – митрополіях, центрах провінцій. Цей титул вперше зустрічається у правилах I Вселенського собору 325 р., але вже як всім відомий. Собор затвердив те, що на практиці зустрічалося досить давно. Митрополит мав право загального нагляду над церковним життям підлеглої йому єпархії, а також був апеляційною інстанцією в справах між єпископами або розбирав скарги на єпископа. Головний орган єпархіального життя – єпархіальний собор збирався два рази на рік під головуванням митрополита. Жодна важлива справа в єпархії (як, наприклад, призначення єпископа) не

могла відбутися без його дозволу. При призначенні єпископа митрополит скликав собор, затверджував його рішення та висвячував обраного. Єпископи без дозволу свого митрополита не мали права покинути доручену їм єпархію. Про значущість влади митрополита свідчить визначення, що дійсним собором є лише той, на якому був присутнім митрополит, і що без митрополита єпископи не можуть скласти собору, як і митрополит не міг без собору вирішити жодного питання, щостосувалося всієї єпархії [75, с.219-222].

Владні повноваження, закріплені у церковних рішеннях, або *юрисдикція* митрополита, поширювались на величезні території – єпархії. До початку IV ст. склалися три християнські митрополії: Римська, Александрійська та Антіохійська, на початку цього ж IV століття – Єрусалимська, у V ст. виникає Константинопольська [155, с.95].

Римська громада з кінця I ст. була найвпливовішою у християнському світі. Уперше в Римі проголошено ідею апостольського спадкоємства. Св. Іринеї Ліонський писав: "Найбільша, найдавніша і усім відома церква, заснована й влаштована в Римі найславетнішими апостолами Петром і Павлом... З цією церквою, за її переважною важливістю, узгоджується всіляка церква, тобто повсюди віруючі, бо в ній апостольське передання завжди зберігалось віруючими повсюди". Однак, ведучи розмову про духовний авторитет римського єпископа в ранній церкві, необхідно зазначити, що у ті часи реальну владу він мав тільки на Заході [155, с.96].

Зміцненню єпископської влади сприяло будівництво особливих приміщень для богослужінь. Колись, у часи зародження християнства, проповіді виголошувались повсюди, де збирались віруючі (і в приватних будинках, і під відкритим небом). Але єпископальна церква прагнула до урочистого богослужіння, яке відрізнялося б від повсякденного життя. Для зібрань християн почали використовуватися особливі будівлі, де проходили богослужіння та відправлялися обряди. Такі приміщення називалися "дім Божий" (грец. "кіріакон", укр. "церква", нім. "кірха") [132, с.285].

Вже у IV ст. в містах частіше всього була тільки одна церква – єпископська [209, с.122-123].

Отже, у II-IV ст. християнство поширилось серед різних соціальних груп та різних народностей Римської імперії. Поряд із цим поступово створюється церковна організація, протилежна стародавній релігійній громаді, заснованій на авторитеті пророків, що проповідували одкровення, й апостолів, які повторювали усну традицію, що брала початок, за їхніми словами, від самого Ісуса.

Таким чином. християнство еволюціонує від майже неосязної чисельності окремих громад у систему провінційних церков. Цим значно збільшилась сила церкви як політичного фактору.

## 2.5. Духовне життя: богослужіння, святі, ченці

*Богослужіння та святі.* Християнське богослужіння перших століть складалося з чотирьох основних елементів, що були запозичені з традиції іудаїзму: читання Закону і Пророків, співу духовних пісень та псалмів, проповіді, молитви [112, с.45].

Прийняття до християнської общини здійснювалося через хрещення, яке йшло за новозавітною тринітарною формулою "В ім'я Отця, Сина і Святого Духа". Символізуючи поховання для гріха та воскресіння разом із Христом "для вічного життя", хрещення знаменувало прийняття віруючим християнства та його вступ до християнської громади [112, с.45]. Перед хрещенням йшло навчання і випробування кандидата – *катехуменат*, або оголошення. За "Дідахе" ("Вчення дванадцяти апостолів"), хрещення відправлялося через *окроплення й обливання* [155, с.99]. Символіка образу хрещення як "поховання – воскресіння" закріплювалося у ритуальній формі трикратного занурення-винурення [112, с.45]. Про такі форми хрещення згадують єпископ Карфагенський Кипріан (III ст.) та церковний історик Євсевій (III-IV ст). Тертулліан згадує також про помазання й покладання рук після хрещення [155, с.99].

Серед інших обрядів християнського богослужіння перших століть виділялися *євхаристія* (від грец. "подяка", символізувало безкровну жертву, аналог жертви Христа); *помазання* освяченою олією (символізувало "печатку Святого Духа"); *рукопокладення* (благословення священника, яке теж передавало благодать); вечері братньої любові – *агапе* [112, с.45].

Деякі відомості про богослужбове життя християн містяться у листі проконсула Віфінії Плінія Секунда до імператора Траяна: "Уся їхня провина, за їхніми словами, полягала в тому, що в певні дні, рано-вранці, вони сходилися разом і співали пісню Христу як Богу (*carmenque christo quasi Deo dicere secum inviceni*), що в ім'я релігії вони зобов'язувалися (*sacramento se obstringere*) не красти, не грабувати, не перелюбствувати, чесно дотримувати свого слова й повертати взяті застави; що після цього вони розходилися й

потім поверталися знову до споживання страви, зрештою, звичайної й невинної. Та й це вони припинили робити після того, як я за твоїм повелінням наказав заборонити таємні збори" [155, с.100].

Урізноманітнення богослужбових обрядів сприяє формуванню циклу церковних свят. Одним з них був щотижневий день воскресіння, що наступав за іудейською суботою. Поступово святкування неділі витісняє вшанування суботи. У "Дідахе" сказано: "У день Господній, зібравшись разом, преломлюйте хліб і приносьте подяку, визнавши перше свої провини, щоб була чистою ваша жертва". У цій пам'ятці підтримується старозавітний звичай освячувати молитвою три найважливіші пори дня: ранок, полудень, вечір. Інші пам'ятки молитовними годинами називають 3, 6, 9-у [155, с.101]. Відзначалися також і великі свята, пов'язані з подіями, відображеними в Новому Завіті: Пасха і П'ятидесятниця [108, с. 68-70; 112, с.45].

Третім роковим святом у III ст. стає Богоявлення. Інші встановлюються пізніше. З плином часу до цих свят додалося Вознесіння (вперше згадується у 325 р.) і передусім Різдво Спасителя (святкування його до 25 грудня в Римі засвідчено в 330 р.) [209, с.160].

Століттям пізніше Стрітєння, Благовіщення та Преображення також стають найбільшими церковними святами, які беруть початок з євангельської проповіді. Одночасно народжується традиція церковного переказу. Прикладом останньої може слугувати свято Воздвиження Хреста Господнього. Воно святкувалося з першої половини IV ст. на честь віднайдення матір'ю римського імператора Константина, Оленою, в Єрусалимі Хреста, на якому, за переказом, був розп'ятий Христос [112, с.64-65].

В епоху Вселенських соборів (IV-VIII ст.) надзвичайно зросло ушанування Діви Марії. Цьому сприяв аскетизм, що прославляв дівочу чистоту, й урочисті рішення, які були прийняті на III Вселенському соборі в Ефесі (431 р.), спрямовані проти несторіанства. Останнє представляло собою христологічну ранньохристиянську ересь, яка отримала назву від імені

константинопольського патріарха Несторія. Він висунув тезу про те, що Діву Марію слід називати не Богородицею, а Христородицею, оскільки вона народила не Бога, а людину – Христа, до якого божа сутність приєдналася пізніше та існувала в ньому, як в храмі. Несторіанство визнали ерессю за ініціативою св.Климента Александрійського і засудили у 431 р. в Ефесі. Однак обвинувачення проти Несторія було висунуте занадто швидко і слабо аргументовано, що викликало незадоволення та розкол [274, с.128].

Богоматір прославлялася у трактатах, проповідях та співах. Першим храмом Діви Марії стала церква в Ефесі, в якій саме і проводився собор 431 р.; незабаром у Римі була освячена церква (сьогодні це базиліка Санта-Марія Маджоре), слід за якою з'явилося, особливо на Сході, багато інших церков, присвячених Діві Марії [209, с.161].

Цикл християнських свят доповнювався днями пам'яті видатних церковних діячів. Першими святкувалися дні пам'яті *мартирів*-мучеників за віру (або "свідків за віру"). Списки мучеників носили назву "*мартирологи*". Спочатку мартиролог був календарем, що вказував ім'я святого, місце його мучеництва та день пам'яті. Пізніше він став доповнюватися розгорнутою біографією святих [296, с.269-270].

Вшановування мучеників практикувалося церквою з кінця II ст. Щоправда, в надмірному їх возвеличенні деякі єпископи вбачали небезпеку повернення до язичництва. І справді, у християнському вшануванні померлих простежується лінія спадкоємства язичницької практики поховання. Це, зокрема, трапези, що здійснювалися на могилі в день похорон і на річницю смерті. Християнізація цього стародавнього звичаю досить швидко проявилась; для християн трапеза на могилі передувала трапезі на небесах. Вшановування мучеників йшло в руслі тієї ж традиції, лише з однією різницею: пов'язані з цим церемонії стосувалися не однієї сім'ї, а всієї громади й здійснюються у присутності єпископа [305, с.51-52] .

Вшанування мощів набуває величезної популярності у VI ст. У Східній Римській імперії це благоговіння нерідко ставало перепоною для церковної

влади. В IV і V ст. в Сирії існувало два типи церков: базиліки та мартирії – "церкви мучеників". У мартиріях, що відрізнялися формою куполу, в центрі стояв алтар, споруджений на честь святого, чиї моці зберігалися у церкві. Навколо нього протягом тривалого часу здійснювалися особливі служби, зокрема жертвоприношення, молебни, співи на честь мучеників [305, с.52].

У цю ж епоху, з кінця IV до VI ст., вшанування моців поширюється і на Західну Римську імперію. Першим з відомих на Заході мучеників став св. Мартін, єпископ Турський, який помер у 397 р [209, с.161].

Найвищим виявом набожності стало *паломництво* до місць поховання мучеників (особливо в Рим, а також в Єгипет та Палестину). Першим пілігримом була імператриця Олена, мати імператора Константина [209, с.161].

Мученикам, святим та ангелам відводилася роль своєрідних посередників між віруючими і Богом – "заступників", роль релігійного і морального ідеалу. С.І.Головащенко вважає так: "Значною мірою це спричинялося тим, що традиційній язичницькій (політеїстичній та полідемонічній) свідомості потрібна була заміна старих богів і героїв на нових, причетних до становлення християнства" [112, с.65].

Вшановувалися також *реліквії* (священні предмети) та *ікони* (живописні зображення богів, святих та інших надприродних істот), яким побутова християнська релігійність почала приписувати надзвичайні властивості. Поклоніння святим, Діві Марії, ангелам, реліквіям та іконам не було позбавлене магізму та політеїзму. Це згодом викликало критику й численні спроби реформування ортодоксального християнства [112, с.65].

Набуття християнством статусу державної релігії дало можливість розвиватися християнському будівничому мистецтву. Спочатку християни збиралися в будинках окремих членів громади. Згадуються численні "домашні церкви". Твори Тертуліана, Климента Александрійського, Іполита й Орігена свідчать, що особливі богослужбові споруди з'явилися на межі II та



III ст.. Найдавніша виявлена будівля церкви була зруйнована в Ефесі повинню 201 року [155, с.104].

Спершу церкви будувалися невеликими за розмірами. Та за часів імператора Галлієна (259-268 рр.), як згадує Євсевій Кесарійський, "...уже не задовольняючись старими будинками, християни в усіх містах почали споруджувати від самих підвалин великі церкви" [155, с.104]. Творча сила християнства при їх створенні змогла виявитися в найрізноманітніших царинах мистецтва: архітектура, мистецтво мозаїки, різні види різьби по кістці та дереву. Велика кількість будівель була пов'язана з місцями поховання (саркофагами) [209, с.161-162].

Із зростанням чисельності християнських громад, розвитком системи церковного управління та зміцненням єпископської юрисдикції зростає і потреба у зміцненні церковної дисципліни. Особливо актуальними в цю епоху стали проблеми боротьби з порушенням релігійно-моральних настанов, ставлення до віровідступників, зміцнення дисципліни кліру [112, с.39].

Вже на перших церковних соборах були визначені три "смертні" гріхи, які каралися відлученням від церкви: відступ від віри, убивство та перелюб. Правда, заради справедливості слід зазначити, що пізніше у численних випадках церква йшла на компроміс і відлучення часто замінювалося публічною спокутою. Це, в свою чергу, викликало фундаменталістські реакції. Однією з них був *монтанізм*. Ця єресь виникла у II ст. н.е. у Фрігії й отримала свою назву від Монтана, християнського пресвітера, який проголосив себе "параклетом" (вчителем), з приходом якого царство Духа змінює царство Отця і Сина. Основою руху монтаністів стала реакція проти наростаючого конформізму християнської церкви та бажання відродити апостольські ідеї. Монтанізм не реформував християнство, а лише зміщував акценти, тому боротьба церкви з ним була дуже важкою. Монтаністи проповідували аскетизм, заборону повторних шлюбів, мучеництво в ім'я віри. Вони відкидали авторитет єпископів та розглядали християнські

громади як зібрання "душевних" людей (психіків), вважаючи "духовними" (пневматиками) лише прибічників своєї секти. Пророкували скоріше пришествя Христа та вимагали надзвичайно жорстокого етичного ригоризму. У III ст. монтаністи зберегли вплив в Африці, де одним з найбільш відомих їхніх представників був Тертуліан. Монтанізм засудили як ересь на I Нікейському соборі в 325 р. [274, с.123-124].

Таким чином, перші століття в історії християнства – це період усвідомлення його як нового релігійного вчення, що протистояло релігіям античності. Формується християнська догматика, етика та естетика. Поступово складаються ритуали найважливіших богослужінь, що мали "...забезпечити символічне сприйняття догматизованих доктринальних істин масовою свідомістю членів церкви" [112, с.63].

**Ченці.** Розрив між проголошеними ідеалами та способом життя вищих священослужителів сприяв тому, що окремі люди, які бажали втілити апостольські ідеї у життя, відмовлялися від світу, покидали міста, ставали відлюдниками. IV ст. стало не тільки століттям останніх і найбільш жорстоких гонінь проти християн, століттям ствердження християнства, але й одночасно століттям чернецтва, що було створене християнами Єгипту і пережило свій перший розквіт на Сході.

Ще з часів Декієвого і Валеріанового гонінь багато християн утікали до пустелі і жили там досить довго. Ще більше стало пустельників за часи Діоклетіана. Слово "дезертир" (deserta – пустеля; desertus – самотній, відлюдний) згодом так змінило своє значення [155, с.169]. Таким чином, чернецтво було органічним продовженням ранньохристиянської ідеї втечі від світу.

Першими християнськими відлюдниками, чий образ історично точно встановлений, були Антоній Єгипетський та Павло Фівійський, яких згодом піднесено до рангу святих. Ченці від початку практикували аскетизм та відлюдництво (звідси грецька назва "монах" – "одинак"). Виникали об'єднання відлюдників [74, с.163 ].

Крім численних відлюдників, з'являються спільні житла аскетів – "кіновії", як їх називали на грекомовному сході (з грецької "кінобіос" – "спільне життя"). Це був початок монастирів. Засновником першого монастиря вважається Пахомій, колишній солдат римської армії, що прийняв християнство. Він створив монастир на острові на р. Ніл [233, с.155; 359, с.7-31].

При спільному житті виникла необхідність у правилах внутрішнього розпорядку. Пахомій написав їх, тим самим створивши монастирський статут, який став зразком для більш пізніх статутів. За цими правилами кожен ченець жив у своїй хатині, але вся оселя була обгороджена парканом. Життя ченців підпорядковувалося звичайним здоровим нормам... Праця й молитва ставали обов'язковими. Монастирі відособлювалися від зовнішнього світу. Ченцям заборонялося залишати монастирі [200, с.172].

Пахомій заснував для своєї сестри Марії перший жіночий монастир. Звідси пішли й інші жіночі монастирі [200, с.172].

Цілком логічно може постати таке запитання: чому чернецтво виникло саме у Єгипті? Цьому сприяли клімат та земля (пустеля, усамітнення). Можливо також, що на цій землі стародавньої цивілізації християни раніше всього ознайомилися із витонченою культурою, а це змушувало їх до втечі від світу. Але це мало лише другорядне значення. Найважливішим було те, що вже тисячоліття в Єгипті великого значення надавалося ставленню до потойбічного життя. Ця духовно-релігійна позиція, виходячи з якої, жило багато поколінь, якнайбільше підходила для того, щоб сприйняти християнський заклик до аскези та євангельському вдосконаленню .

З Єгипту чернецтво поширилося в Палестину та Сирію. Остаточну перемогу над вільним неупорядкованим аскетизмом на Сході (особливо в Малій Азії) приніс, незважаючи на протидію деякої частини кліру, головним чином Василій Великий всією своєю діяльністю та своїми правилами [209, с.164; 358, с.15-40.].

На Захід першу звістку про новий спосіб життя приніс відомий теолог і церковний діяч св. Афанасій Александрійський. Він опинився в Трірі на засланні 335 р. й там розповідав про єгипетських пустельників та їхній спосіб життя. Пізніше він надіслав сюди своє "Житіє прп. Антонія Великого". У 341 р. св. Афанасій приїжджав до Риму з двома монахами, котрі ділилися власним досвідом християнського подвижництва [155, с.170].

Створені монастирі вели загальне господарство, яке давало їм певну незалежність. Багатство їх зростало і за рахунок дарів. Спочатку чернецький рух не залежав від церковної організації, але у V ст. на Халкідонському соборі (451 р.) було прийняте рішення про підпорядкування всіх монастирів єпископам відповідних єпархій; для відкриття нових монастирів потребувався дозвіл єпископа. Ченцям заборонялося самовільно переходити з місця на місце та засновувати монастирі. Тих же, які залишили монастир для вступу на військову або на іншу світську службу, вирішено піддавати анафемі. Засновані монастирі заборонено перетворювати на світські будівлі. Тим самим монастир перетворювався на церковний інститут; але внутрішнього монастирського життя започаткована регламентація не стосувалася аж до часів правління візантійського імператора Юстиніана (527-565 рр.). Саме він в кількох своїх новелах досить детально регулював чернече життя, спираючись, правда, на статут Василя Великого. З часів Юстиніана також ведеться боротьба із так званими подвійними монастирями, тобто чоловічо-жіночими. Виникнення таких монастирів, де могли жити неподалік один від одного чоловіки та жінки, припадає на ранній етап існування монастирів як приватних асоціацій, коли до пустелі могли йти люди, які були близькі між собою (брат і сестра, чоловік і дружина), які бажали бачити один одного і коли взагалі жінки, за відсутністю всякого іншого захисту в малолюдних місцях, старалися триматися біля чоловічих монастирів. З часом, коли монастирі почали будуватися не тільки в пустелях і далеко від міст, але і в самих містах, подібні подвійні монастирі почали бути предметом "спокуси і сутичок для багатьох" [271, с. 367-368].

Таким чином, монастирі стали частиною церковної організації. Але у VI ст. у Східній Римській імперії (Візантії) було фактично заборонене відлюдництво. Аскети могли жити в окремих приміщеннях, але тільки у внутрішніх межах монастирів [263, с.181-182].

Отже, виходячи з усього вищезазначеного, можна стверджувати, що чернецтво мало велике значення в історії (особливо середньовічній). Його праця приносила культуру в місцевість, що прилягала до монастиря. Вплив чернецтва виходив за межі суто господарської сфери життя і діяв на культурний та політичний розвиток середовища (не кажучи вже про релігійний вплив). Як сказав Й.Лортц: "Місце, куди тікали від світу, стало центром, де формувалося обличчя світу – Церква, держава та наука" [209, с.166].

## РОЗДІЛ 3

# ПОШИРЕННЯ ХРИСТІЯНСТВА НА СХОДІ ТА СТАНОВЛЕННЯ ЄПІСКОПАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ

### 3.1. Християнство в Єгипті, Ефіопії, Сирії та Палестині

*Єгипет.* В IV і V ст. велике єгипетське місто Александрія залишалося найбільш значним грекомовним центром, що економічно й політично входив у римську імперську систему, ведучи суперництво за кількістю населення і з Римом, і з Константинополем. Будучи найбільшим морським портом, пов'язаним через торгівлю з усім середземноморським світом (і, зокрема, постачаючи єгипетською пшеницею у стару, й нову столиці імперії), Александрія була населена дуже різними народностями; її жителі мали жадібних й схильних до насильства людей. Крім того, ще до християнської ери Александрія була центром елліністичної вченості й інтелектуальних студій. У місті була найбільша єврейська громада, і тут з'явився грецький переклад. З появою християнства, сприйнятого не тільки міською біднотою, але й такими освіченими людьми, як Климент і Оріген, вона стала вогнищем богословської думки [217, с.92].

Олександрійська церква стверджувала, що засновником її був євангеліст Марк; у ній з гордістю показували місце, де святе Сімейство нібито проживало при втечі в Єгипет. Однак подібні посилення на священне походження легко знаходили собі аналогію й в інших місцях на Сході; як такі вони не могли виправдувати ту роль, яку грали в ранньохристиянській Церкві олександрійські єпископи. Роль ця була пов'язана із значення міста, що до появи Константинополя був безперечно другим центром Імперії після Рима; її створювало й особистий вплив і загально визнаний авторитет таких єпископів, як Афанасій, Феодор або Кирил, величезні багатства Єгипетської церкви й, нарешті, науковий і інтелектуальний потенціал цього міста. Потенціал цей був особливо

корисний для обчислення дат Великодня, що стало привілеєм олександрійських єпископів і надавало їм можливості щорічно надсилати енцикліки єпископам усього світу. Іншою значною рисою єгипетського християнства було повне підпорядкування владі олександрійської кафедри всіх єгипетських єпископів. Ця влада, що виключала існування місцевих митрополитів, була формально визнаною Нікейським собором (6-е правило) (як виключення в системі провінційних митрополитів, що існувала всюди) і простиралася на Лівію й Пентаполіс. У результаті всі єгипетські єпископи, яких було біля ста, висвячувались Александрійським патріархом, залежали практично у всьому від його керівництва й суджень і наслідували його у богословських і церковних рішеннях [74, с.158-163].

Ця всеосяжна влада виражалася в титулі "папа", що спочатку часто вживався стосовно будь-якого єпископа, особливо на Заході, але поступово став привілеєм єпископів Рима й Александрії. Однак, коли закінчилися аріанські суперечки, єпископ Константинополя, "нового Риму", кинув виклик владі східного-олександрійського—"папи". Константинопольський собор 381р. дав йому ті ж "привілеї", які мав "старий" Рим, чітко поставивши його вище Александрії (3-е правило). Єгипетський первосвятитель не брав участь у цьому рішенні й формально його відкинув. Ні Тимофій Александрійський (381—385 рр.), ні його наступники Феофіл (385—412 рр.), Кирило (412—444 рр.) і Діоскор (444—451 рр.) не визнавали законності цього собору, що згодом був визнаний православно-халкідонської Церквою "Другим Всесвітнім". Александрійці послідовно заперечували авторитет Константинополя, що було прямим викликом олександрійській першості на Сході [165, с.348-352].

Сутички між Александрією й Константинополем наприкінці IV і в V ст. ясно показують, що метою єгиптян було не просто збереження автономії "національної" Єгипетської церкви, а збереження своєї власної влади усередині імперської Церкви, або "ойкумени". Цей авторитет вони, на їхню думку, заслужили героїчною боротьбою проти єресей; він підкріплювався

культурною спадщиною Александрії й підтверджувався непохитним православ'ям Александрійської церкви Александрійські архієпископи, ймовірно, думали, що саме місце розташування їхньої церкви подалі від імператорських резиденцій давало їм більше свободи дій і стійкості у вірі, але вони ніколи в принципі не заперечували проти загальноприйнятої ролі імператора в церковних справах. Александрійські патріархи Кирило і Диоскор просили й з радістю приймали допомогу імператорів у боротьбі проти своїх супротивників. Те ж саме робили після 451р. і єгипетські вожді монофізитства, коли їм надавалася можливість впливати на двір. Однак ці "всесвітні" погляди й амбіції олександрійських єпископів, єгипетським народом по суті не розумілися. На думку І.Мейендорфа: "він слідував за ними не тому, що розділяв їхні богословські погляди, а тому, що папа став символом єгипетської самобутності, знищеної... іноземцями. Коли доводилося обирати між папою та імператором, простий народ у Єгипті ніколи не коливався й підтримував нового "фараона" (як називали олександрійського єпископа його вороги). Моральний авторитет єпископа тільки зростає, коли йому загрожує фізичне насильство" [217, с.93].

Перший Александрійський архієпископ і його оточення говорили грецькою, і богословські суперечки велися теж майже винятково на цій мові. Але за межами великого міста населення країни грецької мови не знало. В очах єгипетських, або коптських, селян долини Нілу Александрія - місто, створене греками ставше столицею елінізму, - не була насправді частиною Єгипту: можна було "виїхати з Александрії", щоб "поїхати в Єгипет". Коптська мова, на якій тільки й говорив народ у всьому Єгипті, була заснована на давньоєгипетській, але використовувала грецьку абетку, доповнену сімома знаками, узятими з "демотичної" форми давньоєгипетської мови. Багато релігійних термінів, пов'язаних із християнством, були запозичені з грецької [217, с.93-94].

Коптська мова, на якою говорило землеробське населення, була, крім того, мовою ченців, чисельність і всесвітня популярність яких надавала



єгипетському християнству особливий характер. Хоча копти створили мало оригінальної богословських праць, однак такі твори аскетичної духовності, як "Послання" святого Антонія, "Правило" святого Пахомія були написані коптською. Незабаром на цю мову були перкладені основні тексти грецьких і сирійських Отців, а також і деякі твори, які були створені гностичними й маніхейськими громадами. Таким чином, сила єгипетського християнства виявилася не в його досить слабких інтелектуальних досягненнях, а в його духовній міці й кількості чернечих громад. Так, у середині V ст. Білому монастирі (Верхній Єгипет) було 2200 ченців і 1800 черниць. За життя Пахомія налічувалося більше 3000 ченців, і число це пізніше сильно зросло. Коли в V ст. єпископ Палладій стверджував, що у місті Оксирінху жило більше ченців, чим мирян, і єпископ, здійснюючи пастирські об'їзди околиць, міг побачити 20 000 черниць [217, с.94].

В християнському грекомовному світі єгипетське чернецтво викликало загальний захват, але освічене духівництво було схильне дивитися на неписьменних коптських християн зверху вниз. Обґрунтований або необґрунтований, подібний снобізм міг викликати у коптів тільки захисну реакцію. У відповідь вони любили посилатися на стародавність своєї цивілізації, на досягнення своїх святих і, нарешті, особливо на силу й впливовість їхньої країни та її патріарха. Такими є елементи, які сприяли поступовому посиленню єгипетського націоналізму - природної реакції монолітного й численного народу, що опинився під іноземною владою.

Вже в IV ст. переслідуваний аріанським імператором Констанцієм святий Афанасій, переконання якого були ще далекі від якого б то не було націоналізму, знайшов притулок і підтримку серед коптських ченців. На ту ж підтримку, з тією ж впевненістю й тим ж результатом розраховували й Феофил, і святий Кирило. Якщо патріархові потрібна була допомога, незалежно для яких цілей - чи для впливу на церковні собори (431 і 449 рр.), чи для руйнування язичницьких храмів і єврейських синагог в Александрії або для виступу проти римського префекта - юрби ченців були готові до

справи. Ті ж ченці відмовилися від осуду свого патріарха Діоскора на Халкідонському соборі (451 р.), і з тих пір їхня більшість протистояла халкідонським патріархам, які нав'язувалися Єгиптові імператорською владою.

Визначальна роль Александрії й життєва сила єгипетського християнства виразилися в місіонерській експансії, менш активній, але досить схожій на сирійську. Природно, експансія ця почалася на Африканському континенті й була звернена на східну частину Африки, а потім на області, що були розташовані у верхній течії Нил. Звичайно вона була пов'язана із візантійською імперською політикою в цих областях, що вказує на безперервний зв'язок Єгипетської церкви з Візантією навіть після Халкідону.

*Ефіопія.* Там, де пізніше буде країна, відома як Ефіопія (або Абіссинія), існувало Аксумське царство, історія якого сягає в минуле не менш чим на десять віків до християнської ери. Територія його часом простиралася за Червоне море, захоплювала Ємен або Аравійський півострів. Частково цим пояснюється легенда про те, що цариця Шеби (Південна Аравія) була насправді ефіопською правителькою. Відповідно до легенди, у результаті відвідування її Соломоном народився син, цар Менелік I, який пізніше привіз із Єрусалима до Аксуму Ковчег Заповіту, подарований йому батьком, Соломоном. Значення цієї легенди, що з'явилася в Середні віки, полягало у тому, щоб прославити й виправдати традиційний титул ефіопського негуса, а також багато єврейських рис, які були властиві ефіопському християнству (вимоги до їжі, ритуальна обрізання, святкування суботи та ін.), походження яких є не зовсім ясним. Ці елементи іудаїзму були, ймовірно, принесені з Ємену або принаймні посилювалися під єменським впливом під час окупації його Ефіопією після 525 р. [217, с.94-95].

Можна вважати історично достовірною появу християнства в Аксумському царстві в середині IV ст. Згідно Руфіну, історія якого підтверджується церковними істориками V ст. (Сократом, Созоменом, Феодоритом), два молодих сирійці з Тиру, Фрументій та Едесій,

коробальських потонув у Червоному морі, знайшли притулок в Ефіопії, де стали наставниками Едзана молодого спадкоємця престолу Аксумського царства. Під їхнім впливом він проголосив християнство офіційною релігією на території своїх володінь. Його колишні наставники повернулися до Римської імперії, Едесій став священником у своєму рідному Тирі, а Фрументій поїхав до Олександрії, бачився зі святим Афанасієм Великим, якому повідомив про успіх місії, і був під іменем Авви Салама ("батько миру") висвячений в єпископи для ефіопів. Ця історія, більш-менш схожа на проповідь християнства мирянами-місіонерами в Ірландії, Вірменії й Грузії, підтверджується безперечним свідченням самого святого Афанасія. У своїй "Апології до Констанція" він приводить текст листа, надісланого близько 356р. цим аріанським імператором царю Езану з вимогою відіслати поставленого "злочинним" Афанасієм Фрументія назад до Георгія, аріанського архієпископа Олександрії, для навернення до істинної віри. Змагання між аріанством і православ'ям у цих землях виявилось і в тому, що аріанський єпископ Феодор відправив місію до Хим'яру (358 р.), що входив тоді до складу Аксума, про що згадувалося вище [74, с.582-484].

Історичний факт хіротонії святого Фрументія Олександрійським єпископом служив протягом сторічч символічною зв'язку між християнським Єгиптом і християнською Ефіопією, однак, канонічна залежність Ефіопії від коптського монофізитського патріарха Олександрії була встановлена не раніше X ст. Дуже мало відомостей про історію християнства в Ефіопії і після навернення царя Едзана. Але доступні джерела вказують головним чином на сирійський і грецький вплив на нову Церкву. Ефіопський переказ оповідає про пришестя наприкінці V ст. десяти святих, які переклали Новий Заповіт на древню ефіопську мову геєз і заснували десять монастирів, що стали колыскою ефіопського чернецтва. На чолі цієї групи стояв Апа Михайло Арагаві, засновник монастиря Дебре Дауро (недалеко від Аксуму). Можна припустити, що ці десять святих були сирійськими

ченцями, які здійснювали місію євангелізації, подібно сірійським місіями на Кавказі, у Персії й Індії [217, с.95].

Є й і інші дані, що вказують на зв'язок між Ефіопією й Візантійською імперією. Протягом царювань Юстина I (518—527 рр.) і Юстиніана I (527—565 рр.) Аксумське царство залишалось близьким союзником і торговельним партнером Імперії, що пояснює й факт його збройного нападу на Південну Аравію, організованого й підтриманого Константинополем. Завоювання Єгипту мусульманами в VII в. створило перешкоди до подальших зв'язків між ександриєю і Аксумом. Ефіопія була змушена була протягом століть залишатися ізольованою й оточеною з усіх боків християнською територією у Східній Африці. Намагаючись знайти підтримку, вона зміцнювала свої зв'язки з коптськими братами на Нілу, а пізніше (біля X ст.) погодилася на повний контроль боку Єгипетської церкви. Цей адміністративний зв'язок був перерваний тільки у XX ст. [74, с.489].

Однією з перешкод для дружніх відносин між Єгиптом й Ефіопією був контроль Нубії (тепер Східний Судан) над декількома язичницькими племенами. У ці місця християнство прийшло у VI ст. як результат прямого втручання Візантійської імперії [74, с.489].

Кордоном між Єгиптом і Нубією служив храм Изіди на острові Філе. Коли в ці землі проникло християнство, справа навернення до нової релігії вірних була доручена призначеному сюди в 526 р. єпископу Феодору. Він, сприяв наверненню й сусіднього царя Новади. Але Філе все-таки залишався центром язичницького поклоніння неспокойних племен блемміїв (цей загальний термін взагалі означав ті місцеві народи, які не хотіли визнавати владу Риму). Блеммії часто здійснювали напади не тільки на Єгипет і Ефіопію, але навіть на чернечі поселення в Раїфі, на Синайському півострові, де вони тероризували місцевих мешканців. В 535 р. імперський генерал Нарсес поклав кінець культу Изіди на острові Філе. Капища були перетворені в храми, а статуя богині відправлена до Константинополя. Імперський уряд, імовірно, докладало зусиль до встановлення в цій області

халкідонського православ'я, але все-таки перший єпископ, Феодор, був призначений туди монофізитським "папою" Александрії Тимофієм III. Спадкоємець Тимофія Феодосій, що жив у Константинополі під наглядом, зумів в 566 р. призначити до Новади єпископа Лонгина. Таким чином, Нубія пішла за Єгиптом у табір монофізитів. Вона продовжувала зберігати християнство до пізнього Середньовіччя [217, с.96].

Дотримуючись прикладу нубійських племен, серед кочового населення Сахари на території, що простирається до Атлантичного океану, з'явилися кілька інших християнських центрів, що виявляється з археологічних знахідок, богослужбових книг (на грецькій та нубійській мовах) і збережених християнських слів у мові місцевих туарегів. Повна перемога ісламу по всій Сахарі відбулася, тільки в XV сторіччі.

**Сирія:** 1.Західносирійська церква. Країна між рікою Євфрат та Середземним морем відзначається давньою та багатою на події історією. Вона зазнала значного впливу багатьох культур та цивілізацій. Протягом I тис. до н.е. тут послідовно змінювали одне одного асирійське, перське та греко-македонське панування. У I ст. до н.е. римський полководець Помпей підкорює Сирію і перетворює останню в римську провінцію та, водночас, військову базу у боротьбі проти держави Парфії. З 395 р. Сирія перебувала у складі Візантії і була однією з найважливіших її областей. Саме з цього часу розпочинається активне проникнення християнства на цю територію.

Сирійська церква походить з ранніх християнських громад Антіохії та Едеси. У сирійській хроніці є повідомлення, що у листопаді 201 р. в Едесі була сильна повінь, під час якої вода зруйнувала палац правителя Абгара Великого та завдала значної шкоди християнському храму. Існують відомості про те, що у кінці II – на початку III ст. християнство в Едесі набуло статусу державної релігії [74, с.261].

В IV і V ст. християни, що говорили сирійською мовою, становили більшу частину всієї римської єпархії Сходу. Їх було також дуже багато в Месопотамії. Вони слугували природним каналом подальшого поширення

християнства. Історія їх визначалася постійними війнами й політичним суперництвом між двома світовими імперіями: християнською Візантією й зороастрійською Персією. Будучи втягненими до цієї боротьби й постійно перебуваючи перед необхідністю релігійного й політичного вибору, керівники Церкви піклувалися насамперед про виживання своєї пастви. Так, з 340 по 383р. християн жорстоко переслідували, і Римська імперія уявлялась їм єдиною надією. Багато хто християн знайшли притулок на території Римської імперії, в Едесі. У період більш мирних стосунків між двома імперіями – за царювання римських імператорів Феодосія I , Аркадія та Феодосія II - очолювана селевкійським єпископом ( який носив титул католикоса) Церква в Персії реорганізувалася, зберігши повноту відносин з усім іншим християнством. Тоді сирійському християнству був наданий, імовірно, найкращий випадок стати справжнім центром християнства в цьому регіоні й поширювати місію на Схід. Сирійський єпископ Маруфа Майферкатський двічі (в 399 і 409 рр.) їздив до Константинополя; він мав особистий вплив на царя Єздегерда й використовував його на користь християнству. Собор у Селевкії (410 р.) під головуванням католикоса Ісаака прийняв дисциплінарний і організаційний устрій Церкви, аналогічне тому, що існував у Римській імперії [217, с.83-84].

Цей мирний період був перерваний новими переслідуваннями при сині Єздегерда Бахрамі V, а також новою війною між імперіями (421-422 рр.). Хоча християни і здобули свободу, Перська церква всетаки вирішила захистити себе надалі від обвинувачень у провізантійських симпатіях. В 424 р. собор у Маркабії проголосив цілковиту незалежність у віровченні й дисципліні від "західних Отців". Ця постанова по суті нічого не мінjala, оскільки християни Персії ніколи в дійсності не були "залежні" від Заходу. Але вона відображала потребу в самозахисті й створювала ситуацію, що була здатна призвести до сепаратизму [256, с.83-84].

Титул "католикос", прийнятий єпископом Селевкійсько-Ктесифонським, не виключав спочатку певної залежності від Антіохії -

традиційного центру сирійського християнства, але він усе більше й більше відображав тенденцію до здійсненого адміністративного самоврядування. Згодом католикос очолив несторианське християнство на Сході [79, с.156].

Найбільш спірними рисами сирійського християнства були крайнощі в аскетизмі й загальне відношення до шлюбу. Пізніше вони призвели до дисциплінарних розбіжностей між окремими роз'єднаними частинами цього християнства. Але основний і самий багатий внесок Сирії в християнську традицію полягає в іншому - в її екзегетичній, богослужбовій і поетичній спадщині. Ця спадщина, яка зберігалася самими сирійцями протягом століть ізолюваного існування, стала відома Заходу насамперед через космополітичні центри - Едесу й Антіохію [165, с.448]

У середині V в. сирійські християни жили по обидві сторони кордону між Римською й Перською імперіями. Сирійське християнство являло собою особливий світ, у культурному відношенні зовсім відмінний від тієї цивілізації, що у межах римської "ойкумени" поступово творила синтез між християнством і еллінізмом. Такі духовні лідери, як Афраат (біля 270—345 рр.) і святий Єфрем (біля 306—373 рр.), не знали грецької мови. Всі єпископи Антіохії, великого імперського міста, говорили грецькою, але мовою більшості населення була сирійська. Тут існувала потужна традиція християнської вченості, що нічого не отримала від грецького або латинського Заходу, але була безпосередньо пов'язана із традицією єврейських синагогічних шкіл. Одна з таких шкіл існувала у м. Нісібісі. Вчителем у ній був святий Єфрем, перше ніж в 363р. переселився до Едеси, рятуючись від переслідувань після захоплення Нісібісу персами. Цей "проримський" рух поєднувався із підтримкою підтримкою св. Єфремом нікейської православної віри. В Едесі він відкрив нову школу, яка користувалася великою шаною й впливом. Відповідно до єврейських зразків, школа ця була дисциплінованою, по суті чернечою, литургійною громадою, і навчання в ній ґрунтувалося насамперед на запам'ятовуванні й читанні текстів Святого Письма. Однак в Едесі вона була втягнута до інтелектуального

життя грецького християнського світу, особливо Антіохії, і сприйняла методи грецьких західносирійських богословів, Діодора Тарського й Феодора Мопсуестійського, твори яких були перкладені сирійською. У той же час едеська школа продовжувала вабити й залучати численних учнів з Перської держави. В V ст. багато хто з її вихованці стали на чолі сирійського християнства. Діяльність едеської школи між 363 і 457р. несла величезний потенціал взаємного збагачення грецького й сирійського світів і могла зіграти вирішальну роль у збереженні єдності між цими традиціями. На жаль, школа ця була утягнена в христологічні суперечки, і, таким чином, її об'єднуюча роль закінчилася драматично. Її керівники й учні, які виявилися нездатними або не побажали зрозуміти термінологічних тонкоїв, принесених до христологічних суперечок грецьким богослов'ям, опинилися перед вибором між двома крайнощами - несторіанством і монофізитством [256, с.84-85]. Про це – нижче.

У другій половині V ст. відбувається поділ у християнській громаді Сирії. Причиною цього було так зване “монофізитське питання”. Рішення Халкідонського собору (451 р.) (детальніше це питання буде розглядатися нижче) призвело до того, що населення Антіохійського патріархату (до його складу входила Сирійська церква) розкололося на прибічників соборних рішень – мелькітів (сир. "люди царя, імператора") і монофізитів; ортодоксальне вчення розділяли в основному жителі еллізованих міст та узбережжя, в той самий час як монофізити переважали в сільських районах, в північній Месопотамії і таких містах внутрішньої Сирії, як Едеса. В 468 р. на Антіохійській кафедрі опинився перший монофізитський патріарх Петро (468-470 рр., 485-488 рр.), останнім ієрархом монофізитського напрямку став Север Антіохійський, який був відсторонений візантійським імператором Юстином I у 518 р. До цього часу відноситься виникнення монофізитської Сирійської Церкви. Ув'язнений монофізитський патріарх Александрії Феодосій висунув у єпископи Едеси Якова Барадея. Яків висвятив багатьох єпископів і священників для очолених громад, що не визнали рішень



Халкідонського собору. Згодом цю Церкву стали називати "яковітською". Вона мала свою власну літургію – Західносирійську, або Антіохійську. Мовою богослужіння стала сирійська [155, с.208].

Досить цікавим є те, що в епоху арабського панування в Сирії (638-969 рр.) нові властители, як правило, вбачали в мелькітах своїх потенційних ворогів – союзників Візантії. В той же час араби підтримували "яковітську" Сирійську церкву. Внаслідок цього мелькіти піддавалися гонінням практично протягом всього періоду арабського панування, а патріарший престол Антіохії неодноразово залишався вакантним, оскільки араби не визнавали обраних на нього мелькітських патріархів [168, стб.275].

2. Ассирійська церква Сходу. Коріння її сягають часу проникнення християнства на простори поширення сирійської культури, що простягаються від східного узбережжя Середземного моря до Перської затоки (I ст. н.е.). У західній частині цієї території важливим християнським центром була Антіохія. У східній частині (в межах перської держави) роль значного християнського центру відігравало місто Селевкія-Ктесифон в Месопотамії (біля Багдаду) [168, стб.384].

Христологічні дебати, що розхитували християнську церкву у V ст. н.е., докотилися і до цих територій. Вчення Константинопольського патріарха Несторія (його послідовники стверджували, що Христос був народжений людиною і лише пізніше став сином божим) та постанови Ефеського собору (431 р.), що засудили несторіанство, призвели до розколу церкви. Західні сирійці прийняли вчення Ефесу (об'єдналися навколо Антіохії), а східні – ні [168, стб.384].

Як вже зазначалося, місцевий собор у Селевкії-Ктесифоні в 410 р. провів реорганізацію східносирійської ієрархії, підпорядкувавши її католікосу. Собор в Маркабії (424 р.) підтвердив незалежність Східносирійської церкви, а на соборі в Берт-Лакаті в 484 р. несторіанська христологія була прийнята як офіційне вчення цієї церкви в Персії. Таким чином Східносирійська церква вийшла із церковного спілкування з іншими церквами і стала називати себе

Церквою Сходу, в той час інші християни називали її несторіанською церквою [ 168, стб.384].

У питаннях віри Ассирійська церква Сходу залишається на консервативних позиціях, тобто прагне зберегти в незмінному вигляді своє давнє віровчення. Вона визнає тільки два перших Вселенських собори та Нікейський символ віри, але з часів Ефеського собору притримується власної концепції про дві природи Христа та про Богоматеринство Діви Марії. Ассирійська церква Сходу не підтримує євхаристичного спілкування з жодною іншою християнською церквою [ 168, стб.384-385].

*Палестина.* Неодноразово згадується в Біблії. Христос сам проповідував у цих місцях. Апостол Павло на шляху з Греції проїжджав через Тір (суч. Сур), де знайшов сформовану громаду християн – це перша згадка про церкву в Лівані. Зупинившись на шляху до Рима в Сидоні (суч. Сайда), він був приязно прийнятий місцевою християнською громадою [169, стб.1648; 302, с.150-169].

Велику кількість мучеників з Лівану включено до мартирологів. Після прийняття християнства імператором Константином I на території Лівану зруйновано язичницький храм культу Таммуза – Іштар в Афці, а храм Хадада в Баальбеці (Геліополісі) перебудовано в християнський. До кінця IV ст. населення Лівану було переважно християнським [169, стб.1648].

Після Халкідонського собору під час христологічних дебатів утворилися окремі общини навколо монастиря св. Марона, де збереглося халкідонське вчення. На початку VIII ст., коли Антіохійський престол залишився вакантним, ці громади, рятуючись від переслідувань у віддалених місцевостях гірського Лівану, сформували власну церкву (Маронітську Католицьку церкву) зі своїм патріархом Антіохії та всього Сходу [168, стб.275]

### 3.2. Персія і арабські християни

*Персія.* Ця область межувала з християнською Месопотамією (Сирією). У Персії володарювала парфянська династія Аршакідів, яка була не перського походження, а тому особливо не переймалася розвитком національної мови та релігії. Саме завдяки такій політиці, а також жвавим стосункам між Сирією та Персією в останній могло постійно підтримуватися та розповсюджуватися християнство [74, с.226].

Поширення християнства зустріло опір з боку маніхейства - релігійного синкретичне вчення, самого впливового перських з дуалістичних культів, що було засновано пророком і магом Мані (Манес) у другій половині II в. Вчення маніхейства спиралося на гностичні вчення, переважно іранського походження, на елементи християнства й зороастризму. Об'єктивними причинами виникнення маніхейства став конфлікт між перськими магами. В 227 р., після початку царювання на перському троні національної династії сасанідів, перські маги вирішили відновити зороастризм як державну релігію. Більша частина магів схилилися до зміни вчення, підкоривши обидва начала, і добре й зле (Ормузда й Аримана), одній Верховній істоті. Частина магів дотримувалися класичного строгого дуалізму, утворивши партію магуссеїв. Мані, що був прихильником магуссеїв, виклав власне віровчення, що представляло собою об'єднання християнства й зороастризму, у ряді праць (число яких виражається сакральним числом сім - "Шапуракан", "Живе або велике Євангеліє", "Скарб життя", "Прагматейя", "Книга таємниць", "Книга велетнів", "Листи"), що стали згодом священними книгами маніхейства. Оригінальні тексти Мані були втрачені, але частково виявлені в XX в. (манускрипти з Турфана, Тебесси, Медінет-Мад та ін.) [168, с.112].

В основі маніхейства полягало дуалістичне вчення про боротьбу добра й зла, світла й темряви як рівноправних споконвічних принципів буття. Царство добра й світла складається з п'яти чистих стихій: вогню, повітря, світла, води й землі; володарем у ньому є добрий Бог. Царство зла й мороку складається з

п'яти нечистих стихій: бурі, твані, туману, диму й безсвітнього жару; володарем у ньому є злий демон. Для захисту кордонів царства добра Отець світла створив із себе еона - Матір життя, що, у свою чергу, для боротьби з духами темряви створила ще одна еона - першу людину, що явилась у світ як Ісус Христос. Христос разом з п'ятьма чистими стихіями бореться з демонами, але демони заволоділи частиною його світлої суті, тому Отець світла змушений породити ще одна еона, що допомагає Христу в боротьбі, - Животворного духа. Животворний дух є своєрідним благим деміургом, що творить світ. Він звільняє не поглинену царством зла частину Христа, названу безпристрасним Христом, і вмщує її в сонце. Частина ж, поглинена царством зла, називається стражденним Христом. За допомогою стражденного Христа в просторі між двома царствами відбувається змішання світлої й темної матерій. Стражденний Христос, ставши, за допомогою Животворного духу, душою світу, творить видимий світ, у якому змішані духовне й матеріальне. Оскільки світла матерія прагне до звільнення від тьми, Сатана наказує демонам зібрати частки світла, що залишилися в царстві темряви, в одне місце й творить людину за образом Христа-еона. Частки світла, зосереджені в людині, складають його душу [274, с.112].

Маніхейство перетворило старозавітні ідеї таким чином, що саме Сатана забороняє людині брати плоди від дерева пізнання добра й зла, а безпристрасний Ісус учить людину вкусити заборонений плід і розкриває йому таємницю духовного походження. Для протидії Ісусові Сатана створює зі злої матерії й незначних залишків часток світла жінку, щоб вона роздробила розумну душу людини. Маніхейство приймає доктрину про примарне тіло Христа, що сходить на землю, відкриває людям істину про їхнє духовне походження й вчить звільненню від зла. Всі апостоли й послідовники Христа, а також іудеї і язичники, згідно маніхейському віровченню, вважалися провідниками злого, матеріального світу й тому шкодили християнському вченню. За словами історика Л.Гумільова: "Маніхейська концепція по суті атеїстична, оскільки на місце особистого бога і диявола воно ставило стихії

“світла” й “мороку”, в результаті боротьби яких виник та існує матеріальний світ....відношення до світу у маніхеїв і християн було протилежним” [122, с.70].

Культова практика й побут маніхеїв вирізнялися суворим аскетизмом. Маніхеї негативно ставилися до шлюбу, відкидали вживання вина й м'яса, максимально обмежували нищення рослин і тварин як несвідомих оберігачів душі світу.

Поширившись на християнські області, маніхейство витиснуло гностицизм й вступило у боротьбу із християнством. І хоча існують відомості, що засновник династії Сасанідів Ардашир (Артахшир) I, який скинув у 226 р. парфянську династію Аршакідів, та його візир Абарсам дуже прихильно ставилися до прийняття християнства однак протидія війська завадила здійснитися цьому наміру. Утвердження Сасанідів стало тріумфом перської релігії. На останню вони дивилися як на одну із суттєвих опор свого трону і, виходячи з цього, почали гоніння проти перських християн [74, с.226].

Тим не менше. на думку В.Болотова, "...християни у Персії були значною суспільною силою, якщо Ардашир I Пабакан міг мріяти про роль Константина Великого" [74, с.226].

**Аравія.** Аравію здавна заселяли семітські племена, предки теперішніх арабів. Частина їх жила осіло в оазах і містах, займаючись ремеслами, землеробством і торгівлею, частина кочувала в степах і пустелях, розводячи верблюдів, коней, овець і кіз.

Погляди арабів того часу мусульмани називають "аль-джахілія" (стан несвідомості). Вірування арабів були сумішшю елементів фетишизму й тотемізму, поклоніння силам природи, особливо небесним світилам, і полідемонізму. Фетишизм виявлявся у шануванні каменів, особливо метеоритного походження, у поклонінні ідолам, що зображували богів і демонів. Рештки тотемізму залишилися в назвах тварин: лисиця, ведмідь, верблюд, собака, тигр. Демони уявлялися антропоморфними істотами обох статей, які давали потомство, попри те, що створені вони з вогню і повітря.

Серед джинів одні не мали особливих відносин з певними групами людей, інші ж були покровителями племен і навіть родів. Фетишизм і полідемонізм зливалися в культ бетилів – споруд, назва яких означає "будинок бога" [155, с.256-257].

Один з перетинів торговельних шляхів знаходився в Мекканській оазі, поблизу узбережжя Червоного моря. Тут жило плем'я курейшів і утворився релігійний центр в святилищі Кааба. У невеликій кубічній кам'яній споруді стояв "чорний камінь" – аль-ходжар аль асвад (шматки лави або базальту метеоритного походження) і понад 300 ідолів, кожен з яких був об'єктом шанування для котрогось із племен та родів, що регулярно збиралися в Мецці для поклоніння йому. Божеством, утіленим у "чорному камені", вважався Аллах. Це домусульманське й загалом давнє ім'я бога споріднене із загальносемітським Ел, Елаха. Можливо, так називався головний родовий або племінний бог. "Аллах" – це не власне ім'я, а слово, що означає "пан", "господар" [ 155, с.257; 171, с.102-104].

Араби вже були знайомі з християнством, як і з юдаїзмом та зороастрийством. Серед арабів час від часу зустрічалися люди, що вели усамітнений спосіб життя, подалі від поселень. Про них говорили, що вони останні, хто дотримується заповідей Ібрахіма (бібл. Авраама) – праотця арабів та євреїв. Їх називали "ханіфи" – "благочестиві"; вони вірили в Єдиного Бога, але не приєднувалися ні до християн, ні до іудеїв, очікуючи появи останнього обіцяного Пророка [ 257, с.26].

У часи апостолів християнство поширилося і в Аравії завдяки тісним стосункам між нею та Сирією. Пізніше тут утворюється римська провінція з головним містом Боцрою. Це сприяло утвердженню християнства. Останнє підтримувалося ще завдяки стосункам із Александрією (на східному березі Нілу жило в Єгипті немало арабів). Існують відомості, що в III ст. тут скликано собор, на якому був присутній один з найвидатніших християнських богословів – Оріген. Цей факт вказує на те, що християнство в Аравії поширилося рано [74, с.268].

Що стосується поширення християнства на півдні Аравії, то про це є згадки у нікомедійського єпископа Євсевія. Однак до IV ст. більша частина населення залишалася язичницькою [74, с.268].

Відомості щодо подальшого становища християнства у цій країні (вже після Константина Великого) пов'язані із посольством імператора Констанція II (340-361 рр.). Посланником було обрано Феофіла Індійця, людину варварського походження. Вихований при дворі імператора, Феофіл засвоїв аріанські погляди. Нікомедійський єпископ Євсевій висвятив його у сан диякона. Близько 350 року на нього покладено дипломатичну місію – зав'язати мирні відносини з аравійською державою Хім'яр. Основною причиною для цього були політичні розрахунки: загострилися відносини Імперії з Персією і Констанцій хотів укріпити свій південний фланг. Відправлений на чолі посольства, із щедрими дарами, він повинен був, між іншим, отримати дозвіл будувати церкву на римські кошти. Як розповідав аріанський історик Філосторгій, Феофіл навернув місцевого царя у християнство, і останній навіть вирішив побудувати на власні кошти три церкви: в містах Тафор (столиця), Аден та Ормух. Таким чином, в головних місцевостях Хім'яра з'явилися християнські церкви, і мандруючі римські купці мали можливість їх відвідувати. Далі Феофіл відвідав Ефіопію, де його прийняли з великою шанобою, і потім повернувся в межі римської імперії (Візантію) [148, с.47-48].

Подальші століття в історії християнства характерні відділенням у ньому численних течій, що розходилися у питанні природи Спасителя і були вороже налаштовані одна до одної. Християни-несторіани піддавалися гонінням та покидали межі Імперії у середині V ст. Їх прийняли у Персії як жертв Візантії, яку перси розглядали як свого головного ворога. Несторіани вели активну місіонерську роботу в районі Євфрату і північної частини Перської затоки, де мали успіх серед багатьох проживаючих там арабів. Навіть останній правитель арабської династії лахмідів Нуман III (580-605 рр.), який царював на північному сході Аравії, прийняв несторіанство. На

заході Аравії інше арабське плем'я, гасаніди, також прийняли християнство у середині VI ст. Але вони приєдналися до монофізитів, яких переслідували як православна церква, так і несторіани [257, с.25].

Фактично і Перська, і Візантійська імперії підтримували своїх сателітів серед арабів– лахм і гасан – головним чином для того, щоб захистити свої відкриті південні кордони від бедуїнських наскоків. Лахмідів та гасанідів визнано союзниками великих держав десь між 300 і 500 роками. Ці племена були не тільки буферами для своїх "господарів", але й між собою постійно воювали у безкінечній "пустельній" війні.

Певну роль християнство відіграло і після виникнення та поширення ісламу.

Життя самого Мухаммеда – пошуки "духовного усамітнення" в печерах або в пустелях – було чужим арабському політеїзму. Вірогідно, що Мухаммед знаходився під впливом від зустрічей із ченцями-християнами або від розповідей про їхні молитви та медитації, які він чув під час своїх мандрів. Двоюридний брат Хадіджи (дружини Мухаммеда) був християнином. Крім того, до арабських міст (як це вже зазначалося) донісся відгук ортодоксальної або сектантської проповіді християнства (несторіанського або гностичного напрямку) [ 305, с.62].

Щоправда, на момент виникнення ісламу християни були нечисленними в Аравії, але мали відносно значні громади в багатьох містах Південної Аравії, зокрема Наджрані. Коран зберіг пам'ять про переслідування їх абіссінськими завойовниками. Місто Наджран було підкорене в епоху Мухаммеда, який в 632 р. уклав з християнами договір, що гарантував їм збереження майна і свободу культу в обмін на сплату данини. Цей договір, разом з йому подібними, ліг в основу статусу данників, який пізніше розроблено законниками. Християни, що жили на ісламських територіях, групувалися в общини, які об'єднували мова, література та вчення і на чолі яких стояв або патріарх, або католикос. Ці вожді, які обиралися єпископами, визнавалися та утримувалися халіфом або його представниками. Вони були



не тільки релігійними лідерами, але і суддями, які виконували у своїх громадах у цілому ті ж функції, що й халіфи, які також в певних випадках несли фінансову відповідальність. Саме з їхньою допомогою халіф домагався дотримання статусу, властивого данникам [272, с.532].

Таким чином, протягом перших століть нової ери християнство досить міцно утверджується в регіоні і глибоко проникає в деякі племінні об'єднання, в основному по периметру Аравійської пустелі. Однак виникнення і розвиток Ісламської держави поставило християнські громади в нові умови існування. Поширення релігії пророка Мухаммеда змінило статус християнства. Воно стало терпимою релігією меншості.

### 3.3. Вірменія та Грузія

Поява християнства на Кавказі, у царствах Вірменії й Грузії, являє собою одну з найважливіших подій в історії Церкви IV в., незважаючи на те що затуманено легендами й описане в джерелах, що зазнали пізніших змін. Після навернення цих двох невеликих сусідніх народів історія їх протягом деякого часу є невіддільні одна від іншої. Однак народи ці говорили двома різними мовами і пізніше пішли різними церковними й культурними шляхами. Обидва створили оригінальну й творчу християнську літературу, що включає й ранньохристиянські документи;. Їхня наступна історія часто була трагічною, причому не тільки через агресивність сусідніх імперій - римській, перській, арабській, турецької й російської, - але також через взаємну недовіру й суперництво.

***Вірменія.*** Давньовірменське царство досягло свого розквіту у I ст. до н.е. за часів правління Царя Тиграна II Великого (95-55 рр. до н.е.). Останній об'єднав різні частини Вірменського царства. Було захоплено частину Месопотамії, Сирію, Кілікію, Кападокію. У 77 р. до н.е. на кордоні Вірменії з Месопотамією засновано нову столицю, Тигранокерт. Сам Тигран вважав себе наступником перських царів Дарія та Ксеркса, проводячи досить амбітну зовнішню політику. Зростання могутності Вірменії викликало занепокоєння з боку Риму. Розпочалася війна, в якій Тигран зазнав поразки від римлян (66 р. до н.е.). Після цього давньовірменське царство було розділене на Малу Вірменію (на Захід від Євфрату) та Велику Вірменію (на Схід від Євфрату). Протягом багатьох століть ці області виконували роль своєрідного буфера між Римом та його сусідами (зокрема Парфянським царством) і потрапляли періодично в залежність від тієї чи іншої ворогуючої сторони. У III ст. н.е. до влади у Вірменії прийшла іранська династія Сасанідів, яка вела успішну боротьбу проти влади римських імператорів [269, с.56-57]. Цей період став початком християнізації місцевого населення.

За деякими джерелами, першими принесли християнство у Вірменію апостоли Фадей та Варфоломей, тому Вірменська церква називається "Апостольською". Шляхи проникнення християнства у Вірменію йшли з Кесарії Каппадокійської та Сирії. У церковній історії Євсевія Кесарійського згадується послання єпископа Діонісія Александрійського вірменському єпископу Меружані (Меружанесу), що датоване приблизно 249 роком. У 287 р. з проповіддю християнства до двору вірменського царя Трдата III (Тиридата) (298-339 рр.), який переслідував християн, прибув парфянин Григорій Мусаварич (Григорій Просвітник) і навернув Трдата у християнство, яке у 301 р. (за іншими даними – у 314 р.) цар проголосив державною релігією. Таким чином, ця держава стала першою країною, що прийняла християнство як офіційну релігію [168, стб.349; 229, с.45].

У процесі прийняття християнства сини зороастрійських жерців, які належали до еліти пануючої до цих пір релігії у Вірменії – зороастризму, ставали, як правило, християнськими священиками. В той же час собор в Аштішаті (365 р.), що був скликаний католикосом (титул голови вірменської та грузинської церков, рівнозначний титулу патріарха) Нерсесом Великим, заборонив язичницьке богослужіння; крім того, він перший в історії Церкви прийняв рішення про заборону шлюбів між близькими родичами, а також запровадив церковний податок [168, стб.349; 279, с.101].

Прийняття християнства супроводжувалося у Вірменії розквітом національної культури. Спочатку богослужіння у Вірменії правилося грецькою й сирійською. Архімандрит св. Месроп Маштоц у 406 р. винайшов вірменську писемність, щоб уможливити переклад Святого Письма й літургії вірменською мовою. Сподвижник Маштоца, католикос Сагак Партев (389-439 рр.) заснував перекладацьку школу, в якій на вірменську мову з використанням нової писемності перекладено Біблію та різні богословські книги. До Едеси, Александрії, Константинополя та Афін направляються вірменські юнаки для вдосконалення в науках. У Вірменії відкриваються власні школи [155, с.204].

З IV ст. н.е. давньовірменське царство знаходилося під сильним впливом двох держав: Візантії та Персії. Отож часом доводилося догоджати то одному, то іншому могутньому сусідові. У 387 р. греки оволоділи однією частиною вірменського царства, а перси – іншою. Західна Вірменія, що складала п'яту частину колишнього вірменського царства, в подальшому увійшла до складу Візантійської імперії, тут була введена імперська адміністрація. У перській же частині, за словами історика Егіше, "царство перейшло до нахарарів (князів), що підпорядковувалися правителіві, призначуваному перським царем" [165, с.476].

Бажання звільнитися від грецького впливу знайшло своє відображення і у церковній сфері. З 387 р. вірменська церква стала повністю незалежна від Кесарії Каппадокійської, набувши у майбутньому винятково національного характеру. З часом зв'язки Вірменської церкви з Грецькою церквою Візантійської імперії всі більше слабшали, і якщо на I Нікейському соборі (325 р.) був присутнім представник Вірменії, архієпископ Арістакес (вірменське ім'я Редекес), то на I Константинопольській (381 р.) та Ефеській (431 р.) собори вірмени вже не отримали прямого запрошення і про постанови цих соборів дізнавалися лише пізніше [165, с.476-477; 229, с.56]. Бажання звільнитися від впливу Константинопольського патріарха проявилось і в наступному. У 400 р. Константинопольський патріарх Іоанн Золотоустий надіслав до Вірменії постанову Константинопольського собору про святкування Різдва Христового й Богоявлення роздільно, за римським зразком. Католикос Ісаак Великий навіть не відповів. Вірменська церква залишилася при старому звичаї, що зберігається і до сьогодні [165, с.476].

Христологічні дебати, що розгорнулися у V ст., знайшли своє відображення і у Вірменії. Особливо це стосувалося несторіанства. Засуджені на Ефеському соборі 431 р. несторіани виправдовувалися тим, що їхнє вчення стародавнє, існує від отців, викладене в творіннях релігійних письменників IV-V ст. Діодора Тарського та Феодора Мопсуетського. Несторіани склали з відповідних цитат цих отців цілу книгу і переклали її

вірменською та перською мовами. Побоюючись того, що несторіанство знайде прихильників серед вірмен, єпископи греко-сирійські Акакій Мелітінський та Раввула Едеський писали до вірменських єпископів, щоб останні не приймали творів Феодора Мопсуетського. Ці заклики знайшли відгук серед місцевого духовенства та населення. На власному Аштішатському соборі (435 р.) вірмени вирішили самостійно засудити Несторія та Феодора Мопсуетського. Таким чином, Вірменська церква фактично прийняла рішення Єфеського собору, і з тих пір вірменська церковна традиція визнає три перших Вселенських собори [165, с.477; 279, с.101].

У цей же час значно зростає перський вплив у Вірменії. Остання майже вся була під владою персів. Серед вірменської аристократії поширюються настрої на користь перської релігії. Але коли шах персів зажадав прийняття вірменами поклоніння вогню, єпископи видали соборне послання, де говорилося: "Нехай підніметься рука брата на брата рідного, коли він зречеться заповідей Господніх. І батько без жалю нехай піде на сина, і син на батька. І нехай не боїться більше жінка підійняти руку на чоловіка віроломного, і нехай повстане слуга на пана" [155, с.205].

Вірмени вирішили звернутись по допомогу до Візантійської імперії. Але остання не мала сили проти персів. Тоді вибухнуло повстання у самій Вірменії. У рік Халкідонського собору, 26 травня 451 р., відбулася Аварайрська битва з персами в Аварайрській рівнині при річці Тхумат. І хоча вірмени програли битву, однак, зустрівши затятий опір, перси змушені були відмовитися від зазіхань на релігійну самобутність вірменського народу. Договір про це підписано до 484 р. [155, с.205].

Тим не менш, під перським впливом міцнішають зв'язки Вірменської церкви з сирійською християнською традицією, і через контакти із західносирійськими християнами розпочалося тяжіння вірмен до монофізитства. Постанови Халкідонського собору (451 р.) про подвійну природу Христа були витлумачені як дві окремі особи. Таким чином,

відчуження між греками та вірменами призвело до того, що тонкий богословський компроміс халкідонського догмата залишився чужим для вірменських християн. В той же час аргументація противників Халкідонського собору, переважно сирійських монофізитів, викликало симпатію у Вірменії. Наслідків не прийшлося довго очікувати. Вірменський собор 491 р. у Варшапаті засудив несторіанство та монофізитство і водночас відкинув постанови Халкідонського собору. Постанова собору звучала так: "Ми, вірмени та греки, грузини та айвани, сповідуючи єдину істинну віру, яку заповідали нам святі отці на трьох Вселенських соборах, відкидаємо такі богохульні промови (тобто те, що у Христі – дві окремі особи) й одностайно піддаємо анафемі і все тому подібне" [ 237, с.154-155].

Таким чином, цей собор став історичним вододілом між грецьким та вірмено-григоріанським віросповіданням.

Новий собор Вірменської церкви у Довіні (506-507 рр.) ще більш поглибив розходження. Собор постановив визнавати у Христі одну природу. Для більш повного закріплення цієї тези було вирішено святкувати Різдво Христове та Богоявлення в один день, 6 січня. Пояснювалося це тим, що Христос в один і той же час і Бог, і людина. Різдво утверджує людську природу, а Богоявлення – божественну. З цією ж метою і під впливом нового монофізитського вчення Юліана Галікарнаського про нетлінність тіла Христового вирішили проводити таїнство євхаристії на прісному хлібі й самому вині, а також додавати до трисвятого слова "що за нас розіп'явся". Заборонено прощі до Єрусалима та спілкування з греками. Водночас собор Довінський, паралельно Халкідонському, присвоїв вірменському католикосові титул патріарха, адже на Халкідонському соборі були названі патріархами Римський, Константинопольський, Александрійський, Антіохійський та Єрусалимський [165, с.479-480; 279, с.138].

На Довінському соборі Вірменською церквою був прийнятий також і Генотікон (об'єднавчий указ) – едикт візантійського імператора Зенона (482 р.), який мав на меті об'єднати прибічників ортодоксального вчення та

монофізитів. Автори Генотікону, імператор Зенон та Константинопольський патріарх Акакій, виходили з того, що об'єднання повинно проходити на основі спільної спадщини, а те, що роз'єднує, слід опустити. Таким чином едикт зобов'язував прийняти Нікейський символ віри, вчення ж Несторія та Євтихія засуджувалося. Генотікон прийняли всі патріархи Сходу. Необхідність конфесіональної єдності Візантійської імперії диктувалася насамперед політичними міркуваннями: релігійний сепаратизм провінцій, де домінували монофізити, загрожував її цілісності [168, стб.1235].

**Грузія.** На території сучасної Грузії у стародавні часи розташовувались Колхіда (на Заході) та Іверія (на Сході). Земля колхів на Чорному морі, що стала відомою завдяки грецькій колонізації та золотому руну, закріпилася у свідомості греків досить рано. Іверія ж увійшла у контакт з греко-римським світом лише у I ст. до н.е. Значний вплив тут відігравали перси, яких у IV ст. н.е. змінила Візантія [269, с.169].

За легендою, зародження християнства у Грузії відноситься до I ст. і пов'язане з іменем св. Сидонії, син якої, як член єврейської діаспори, здійснив паломництво до Єрусалиму, став свідком пасхальних подій та викупив у стражі хітон Христа, який і привіз своїй матері. Нині ця реліквія, яка вшановується Грузинською Православною Церквою як хітон Христа, зберігається у храмі Светі-Цхавелі (тобто "Стовп живий" – пам'ять про дуб, що виріс на могилі Сидонії) [168, стб.1478].

Навернення до християнства царя Міріана та його дружини цариці Нани, а потім і їхніх підданих у східній частині Грузії пов'язано з іменем кападокійської християнки Ніно (св. Ніни), або Нунії. Близько 337 року, під час зустрічі з імператором Константином I Великим, цар Міріан проголосив християнство державною релігією у своєму царстві. Християнізація західної частини Грузії проходила поступово і завершилась тільки в V ст. [168, стб.1478]. У тому ж столітті богослужбові книги перекладаються грузинською мовою. Близько 440 р. з'явився грузинський переклад Нового завіту. Грузинська церква разом із Вірменською відкинула постанови

Халкідонського собору (451 р.), але в 607 р. прийняла ортодоксальне сповідання віри, а церковне спілкування між Грузією та Вірменією було перервано [134, с.48-50].

У V ст. за царя Вахтанга I (446-495 рр.), засновника Тбілісі, відбувається організація церковного устрою в Грузії, в результаті чого Грузинська церква фактично набуває автокефалії. З V ст. на чолі грузинської церкви стає католикос, посвята якого здійснюється в Антіохії. З VIII ст. грузинського католикоса висвячують місцеві єпископи [168, стб.1478].

Розвиток християнства у Грузії проходив швидкими темпами, незважаючи на експансію персів, що намагалися насаджувати тут зороастризм. Вже у V ст. Грузія мала 12 єпископських кафедр [155, с.367], а на початку VI ст. тут нараховувалося майже 30 єпископів. Це був час зародження та поширення чернецтва. З Центральної Грузії, столицею якої спочатку була Мцхета, а з VI ст. – Тбілісі, будівництво монастирів поширилося і на Західну Грузію. Територія же Східної Грузії у середині VII ст. була захоплена арабами, які і перебували там до кінця IX ст. [168, стб.1478].



### 3.4. Християнство Сходу та Візантія як центр імперії

Імператор Константин увійшов до історії не тільки як правитель, що розв'язав протистояння між християнством і Римською імперією. Цей же імператор покинув "Вічне місто" і переніс центр політичного та культурного життя цивілізованого, як на той час, світу, у давнє грецьке місто Візантії. Старовинне місто перебудували і дали йому нове ім'я – Константинополь, "Новий Рим". Він став столицею держави, яку спочатку називали Східно-Римською, а пізніше Візантійською імперією. Характерними рисами економічної структури більш густонаселеної Східної імперії стали жвава зовнішня торгівля, високорозвинене ремісничє виробництво та перевага у загальній чисельності населення. Прибутки держави забезпечувалися за рахунок експлуатації багатств країни та її населення шляхом оподаткування, стягнення мита та встановлення монополій. Частина цих доходів йшла на утримання найманого війська і флоту. Завдяки цьому Східно-Римська імперія змогла, на відміну від Західно-Римської, успішно протистояти у IV-V ст. нашестю варварських народів і зберегти свою державність.

Найвищого періоду своєї могутності Візантія досягає при імператорі Юстиніані I Великому, який став ще за життя "рівноапостольним", був прославлений церквою і зображувався на візантійській мозаїках, чи то в соборі св. Софії у Константинополі, чи то в храмі Сан-Віталє у Равені, незмінно із золотим німбом навколо прикрашеної царською діадемою голови [183, с.398; 187, с.228-236; 356, с.44]. Майже сорокарічний період його правління (з 527 по 565 р.) справедливо отримав у пізніших істориків назву "епохи Юстиніана", а сам імператор в їхніх працях став причетним одразу до двох періодів світової історії – доби старожитності та середньовіччя.

Бажаючи відновити Римську імперію в її колишній величі, Юстиніан вів майже безперервні війни. В результаті численних військових експедицій, здійснених в 530-532 рр. проти сасанідського Ірана в Азії, в 531-535 рр. –

проти вандалів в Африці, в 536-546 рр. – проти готів в Італії та Далмації, Юстиніан доповнив свій офіційний імператорський титул предикатами "Готський", "Африканський", "Вандальський" і розширив межі імперії майже до розмірів стародавніх імператорів. При цьому василевс, вірний царському принципу перебування в одному місці, сам безпосередньої участі у військових кампаніях не брав, доручаючи цю справу професіоналам-військовим. Було б перебільшенням стверджувати, що окремі переможні кампанії вирішували політичні протиріччя назавжди: так, Рим декілька разів переходив з рук в руки – від візантійців до готів і навпаки, а з персами лише у 562 р. "вічний" мир стабілізував ситуацію на сході [186, с.84-88; 356, с.48-49; 426, с.415-425].

Однак спроба Імперії відновити римську владу навколо всього Середземномор'я, за словами французького історика А.Гійу, стала: "...великою авантюрою Юстиніана, яка надовго визначила майбутнє Візантійської імперії і мала важливий вплив на історію людства". Адже "блискучі військові та політичні перемоги Юстиніана спустошили державну скарбницю...", а завойовані території були незабаром втрачені при його наступниках [111, с.17-19].

Незважаючи на це, у візантійській політичній теорії імперія представлялася як світова монархія, що спирається на християнське правовір'я і має владу над усіма християнськими народами. Імператор цієї всесвітньої монархії проголошувався "намісником Христа" . Він наділявся функціями царя (василевса) і первосвященника, голови церкви.

Церква у Візантії була в більшій мірі, ніж на Заході, підпорядкована державі. Над патріархом стояли собори, а над ними - імператорська влада. Константинопольський патріарх не мав світської влади і значних матеріальних коштів у своєму розпорядженні. У візантійських єпископів не було особистих земельних володінь, їх добробут залежав від імператорських милостей. Союз церкви та держави, що склався тут та був юридично закріплений у VI ст. законодавством імператора Юстиніана,

отримав назву симфонії. Офіційна версія цього візантійського ідеалу суспільного устрою була сформульована у його славнозвісній Шостій новелі: "Є два найбільших дара, які Бог, у любові своїй до людини, ниспослав звище: священство і царствене достоїнство. Перше служить божественному, яке спрямовує і влагоджує справи людські; і те, і інше, між тим, походять від одного і того ж джерела і прикрашають житіє роду людського. Тому ніщо не може бути таким джерелом турбот для імператорів, як достоїнство священників, тому що вони про благополуччя імперії безперестанно молять. Отже, якщо священство у всіх відносинах є вільним від докору і ганьблення та володіє доступом до Бога, і якщо імператори безпристрасно й справедливо розпоряджаються державою, довірених їм опіці, то виникає тоді загальне умиротворення, і все, що благодійно, буде дароване роду людському" [216, с.374-375]. Симфонія повинна була символізувати гармонійне співробітництво двох начал - імператорської влади і церкви, але практично на Сході вона прийняла форму цезарепапізму (домінування державної влади над церковною) [506, с.141-147].

Становище Константинополя як центру східного християнського світу особливо зміцніло після занепаду давніх християнських центрів в Єгипті, Палестині та Сирії. Єпископ Константинополя затвердив за собою найменування "вселенський патріарх". На Балканах, на просторах Східної Європи, на Кавказі константинопольські місіонери навертали населення величезних територій у християнство. За своєю суттю "...Новий Рим" став колыскою цивілізації для Середнього Сходу та Східної Європи, подібно до того, як "старий Рим" був таким для латинського Заходу" [107, с.12; 127, с.84].

Саме з епохою Юстиніана пов'язані і перші місіонерські зусилля Імперії, що поєднували дипломатію із поширенням християнства серед "варварських" племен. Але для розуміння причин успіхів та невдач місіонерської політики василевсів необхідно зупинитися на греко-римській концепції варварства.

Саме грецьке слово "варвар" означало людину, що розмовляла незрозумілою мовою. Так елліни називали всіх, хто не розумів грецької. Слово це спочатку не мало під собою оцінюючого підґрунтя. Називаючи варварами всіх не-греків, Еллада, тим не менше, дуже поважала мудрість старожитніх культур Вавилону, Єгипту, Персії. Негативне ставлення до іноземців посилилося у греків після Перських воєн. Розподіл світу на еллінів та варварів сприймається як абсолютна даність, адже вони знаходяться на різних щаблях розвитку. Греки вважали, що оскільки вони володіють свободою, їм призначено керувати варварами. Така думка залишалася незмінною аж до Римської епохи [148, с.19-20].

Римляни успадкували як саме грецьке слово "варвар", так і концепцію, що стояла за ним. Однак якщо греки загалом досить мало контактували з оточуючими їх народами, то Рим, в силу своєї безкінечної експансії, перебував у більш тісних стосунках з останніми. Але, як це не парадоксально, глибокого розуміння оточуючих країн та культури людей, що їх населяли, серед римлян не спостерігалось. Грецькі стереотипи виявилися надзвичайно живучими, залежачи значною мірою від зовнішньополітичних обставин. Чим більше зростала загроза від варварів, тим менш реальними були уявлення про них. Перемоги Риму сприймалися як знак милості богів, поневолення населення завойованих територій – як релігійний обов'язок. Римляни дуже пишалися велетенськими розмірами Імперії, її "всесвітнім" характером. Навіть під "людським родом" розумілося тільки населення *Orbis Romanus* (римського світу) [148, с.20-21].

Візантійці перейняли греко-римську концепцію "варварства" з усіма притаманними їй рисами, але концепція ця зазнала певних змін під впливом християнства.

Ранні християни протиставляли себе Римській державі. Для цього їм необхідно було продемонструвати всесвітній характер своєї релігії (звичайно, спочатку це залишалось тільки мрією). Але ця всесвітність могла мати певну цінність лише за умови культурної рівності варварів з підданими Імперії. Цій

тезі багато уваги приділяли ранньохристиянські письменники. Оріген писав: "Греки, які самі користувалися законами, називали всі інші народи варварськими, однак...іудеї почали користуватися законами раніше за греків" [148, с.22].

Однак, стверджуючи про рівність всіх людей, християни змушені були використовувати дискурс "римського всесвіту" при відсутності будь-якого іншого. Отже поділ на "своїх" та "чужих" був. В апологетичних творах все більш наполегливо звучить мотив, що християнство вигідно для Імперії, оскільки дозволяє пом'якшити варварський характер. Хрещення стало сприйматися як запурука підкорення варварів імперській волі. Таким чином, релігія стала одним з реальних зовнішньополітичних факторів.

У візантійську добу змінився погляд не тільки на мету хрещення, але і на методи здійснення останнього. На ранніх етапах свого існування християнство поширювалося, так би мовити, "самотужки", від однієї людини до іншої. Організованої церквою місіонерської діяльності не існувало. Однак пізніше, коли розпочинається процес християнізації варварських племен, стихійну християнізацію було "підведено" під цілеспрямовану політику Константинополя. Мало того, християнізація населення самої Візантійської імперії поставила у складне становище володарів інших християнських держав, адже Константинополь одразу ж почав претендувати на верховенство у християнському світі.

Першою із цими амбіціями зіткнулася Вірменія. Але якщо остання і так була васальною державою, то у більш віддалених областях імперська влада змушена діяти дипломатичними методами. Прикладом подібної політики може слугувати візантійська місія до "Індії" (Південної Аравії) у середині IV ст. [148, с.47-48]. Але навіть і на тих територіях, де в Імперії не було реальних політичних або військових засобів впливу та контролю, християнізація місцевого населення давала привід візантійським василевсам вважати ці країни не тільки частиною церкви, але й адміністративною одиницею самої Імперії. Так, імператор Констанцій (340-361 рр.) вважав

цілком допустимим віддавати накази тамтешнім царям, навіть якщо в нього не було способу змусити їх виконувати цей наказ.

У VI ст. проходить потужне розширення християнського ареалу, причому головну роль тут відіграє централізована місія. Саме у цьому столітті відбувається активне зрошування релігійної політики із дипломатичними хитрощами та військовою експансією. Своєрідним чемпіоном "державної" місії тут стає імператор Юстиніан. Його амбітна зовнішня політика (про неї вже згадувалося вище) доповнювалася не менш грандіозним проектом християнізувати все населення Імперії. Його посланник Іоан Ефеський насильно охрестив тільки в Малій Азії близько 80 тис. осіб і побудував 90 церков [148, с.82]. Хоча хто знає, скільки ж з цих тисяч насильно охрещених людей щиро прийняло нову віру?

Значний вплив на процес християнізації варварів мали внутрішньоцерковні дебати, що розгорнулися в Імперії з IV ст. Прибічники головних "єретичних" течій – несторіани та монофізити – були найчисленнішими у східних областях ромейської держави та за її межами. Саме "єретичні" проповідники, не пов'язані із державними інтересами Константинополя, викликали менше підозр у варварів і, як наслідок, мали кращі результати. Протягом V-VII ст.. імперська адміністрація намагалася примирити з ортодоксальною церквою своїх підданих зі східних провінцій (Єгипет, Сирія та Палестина). З політичної точки зору лояльність місцевого населення була необхідна Імперії для оборони власних кордонів спочатку від персів, а потім від арабів. Але спроби влади досягти компромісу із монофізитами лише призводили до нових схизм.

Отже, VI ст. стало періодом найбільшої місіонерської активності в історії Візантії. Але, водночас, за словами російського дослідника С.А.Іванова: "...воно назавжди розвело шляхи халкідонського та "єретичного" християнства, а на практичному рівні це означало, що імперська...церква більше не раділа тим наверненням варварів, які були

ініційовані несторіанами або монофізитами... Цей пафос "всесвітності" імперська церква загалом вже втратила" [148, с.112-114].

## РОЗДІЛ 4

# ХРИСТІЯНСЬКА ЦЕРКВА ТА ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ПОЛІТИКИ ВІЗАНТІЙСЬКИХ ІМПЕРАТОРІВ У V - XII СТ.

### **4.1. Поширення християнства на заході та "велике переселення народів"**

Історична доба, про яку піде мова нижче, була одним із найбільш нестабільних періодів в історії Європи. За виразом відомого французького медієвіста Жака Ле Гоффа, "... меч великого варварського нашествия...накрив захід своєю ... тінню. До того часу, коли поступово розпочинається відбудова, Заходом надовго оволоділа відчайдушна сила руйнування" [201, с.22]. "Це дикий світ, в якому добре відомо, що таке голод", – підтримує його видатний історик Ж.Дюбі [137, с.33]. Саме в таких умовах на уламках римського світу (Orbis Romanus) народжується новий європейський християнський світ (Orbis Christianus).

Розпад римської цивілізації позначився зменшенням території християнізованих земель. Тим більше, що виникнення ісламу та арабські завоювання VII ст. призвели до втрати християнською церквою Сирії, Палестини, Єгипту та Північної Африки. Велике значення відіграв розкол колишньої єдиної Римської імперії на західну та східну частини, котрий з часом призвів до їх культурного відчуження, зокрема відчуження конфесійного, що пов'язувалося із тією роллю, яку відігравала церква на Заході та Сході. Проблему поглиблювали і владні претензії римського папи, а також теологічні, обрядові та організаційно-дисциплінарні розбіжності.

Однак це була доба не тільки втрат. "Велике переселення народів" збіглося із поширенням християнства серед варварських племен. У ході безкінечних прикордонних сутичок із римлянами, обопільного захоплення полонених, а також у періоди мирного співіснування нова релігія



поширювалася серед *германських племен*. Але перед тим, як говорити про навернення до релігії Спасителя нових народів, необхідно відповісти на таке запитання: у чому ж полягала суть цього християнства?

У IV ст. н.е. на території Римської імперії поширюється сукупність різних доктрин, що протистояли позиції офіційної церкви. Ця християнська ересь отримала назву аріанства (сутність його розглядалася вище).

Незважаючи на те, що вчення Арія було засуджене Нікейським церковним собором (325 р.), воно отримало немало прихильників у наступників імператора Константина Великого. Лише у 381 р. I Константинопольський собор засудив всі різновиди аріанства і прийняв нову редакцію символу віри (Нікео-Константинопольський символ віри) [168, стб. 343].

Однак аріанство знайшло багато послідовників серед ряду германських племен, що вторглися на територію Римської імперії. Першими, хто зіткнувся з аріанством були готи. У III ст. їх племена опинилися у Фракії та Македонії. Однак, у 269 р. у рішучій битві із імператором Клавдієм II готи зазнали поразки і були змушені майже на 100 років припинити своє подальше просування. Опинившись у безпосередній близькості до Константинополя готи познайомилися із аріанством. Спочатку воно поширювалося через полонених, але із плином часу навернення набуває більш організованого та планомірного характеру. Про успіхи його свідчить той факт, що у 325 р. готський єпископ Феофіл згадується серед присутніх на Нікейському соборі [241, с.168-170].

Але справжній успіх нової релігії серед германців пов'язується з легендарною особою, єпископом Ульфілою. Саме він у 341 р. прибув до Константинополя, де прийняв хрещення (у Візантії в той час державною релігією вважалося аріанство), а єпископ Євсевій Нікомедійський висвятив його на єпископа. Повернувшись назад, Ульфіла проповідує серед своєї пастви християнство, слідуючи аріанському духові. Кунінг Фрітігерн прийняв від нього хрещення, але його наступник Атанаріх розпочав гоніння

проти християн і навіть стратив декількох учнів просвітителя. Рятуючись, Ульфїла з послідовниками перейшов на правий берег Дунаю, у межі сучасної Болгарії. Тут і осїла його аріанська колонія. Ульфїла склав готську абетку на основі грецької із додаванням рун, а також переклав майже всю Біблію, за винятком двох останніх книг Царств [241, с.172-173].

Готські аріани принесли аріанство своїм германським сусідам. Тут мова йде про східних германців, власне, племенах "великого переселення народів", що у своєму русі принесли аріанство до Північної Галлії та Іспанії (вестготи), Північної Африки (вандали) та Італії (остготи, лангобарди). Розташовані ж у віддалених внутрішніх областях германські племена (франки) протягом довгого часу залишалися язичниками.

Простежимо ж тепер процес поширення християнства в Європі, що співпало із так званим "великим переселенням народів" і зазнало впливів цієї епохальної події. Отже: Галлія, Іспанія, Британія, Шотландія, Ірландія та Африканський континент. Дивовижне переплетення язичництва, нікейського християнства та варварського аріанства.

**Галлія.** Ця територія включає до свого складу теперішню Францію, Західну Швейцарію та Бельгію. У кінці II ст. до н.е. римські легіони підкорили Південну Францію і заснували тут провінцію Нарбонська Галлія з головним містом Нарбоном. У 58-51 рр. до н.е. відомий полководець Юлій Цезар вів війну у Галлії і зробив її римською провінцією аж до самого Рейну. У I ст. н.е. розпочинається процес романізації місцевого населення [269, с.120].

Перші згадки про християн у цій римській провінції відносяться до II ст. н.е. Вони пов'язані із переслідуванням прибічників нової релігії, яка поширилася у Передній Азії та Галлії. На літні місяці 177 р. припадають процеси проти християн (часи правління імператора Марка Аврелія). Останні оголошувалися позбавленими громадянських прав. Для них були закриті будинки, лазні та громадські ринки. Всього під час гонінь загинуло близько 59 осіб, серед яких і 90-річний єпископ ліонський Понтін [74, с.103-104].

Наступні відомості, пов'язані із поширенням християнства у Галлії, припадають на IV ст. Імператор Константин Великий у 314 р. скликав собор в м. Арлі для боротьби із донатизмом. Самі донатисти звернулися до імператора з проханням призначити суддів (останні мали бути вихідцями з Галлії) для розгляду їхньої справи. Про цей грандіозний собор згадує другий Арльський собор 451 р., стверджуючи, що на ньому переважали галли. Наводиться цифра – 600 єпископів, які були присутніми на соборі, але це явне перебільшення [74, с.289].

Більш вірогідною, на думку В.Болотова, є цифра 33, що підтверджується підписами учасників під документами собору. З них 16 припадає на Галлію: 8 єпископів були вихідцями з областей поблизу Середземного моря, решта Галлії представляли теж 8 єпископів. Водночас, територія північно-західних країн, між Сеною та Гаронною, зовсім не мала своїх [74, с.289-190].

Таким чином, можна прийти до висновку, що на півдні Галлії християнство було поширене більше, ніж на півночі.

У середині IV ст. на берегах Рейну з'являються перші представники численного германського племені франків. Протягом V ст. франки перейшли на територію сучасної Бельгії, а звідти – на північ Франції. За своїм віросповіданням вони були язичниками й поклонялися германським богам.

Франкський король Хлодвіг (481-511 рр.) у 10-річному віці успадкував владу свого батька. Франки під його керівництвом підкорили усю Галлію. На завойованих землях Хлодвіг зіткнувся з християнством, яке сповідувала переважна більшість місцевого населення. Це було християнство нікейського напрямку (ортодоксальне). Але специфіка ситуації полягала у тому, що правляча династія у Галлії поповнювалася за рахунок представників іншого германського племені – вестготів, що сповідували аріанство. Сам Хлодвіг у стосунках з місцевою ієрархією намагався дотримуватися принципів добросусідства і терпимості. Він навіть заборонив своїм воїнам грабувати церкви [155, с.241]. Однак перед франкським королем постала дилема: або залишитися язичником і, таким чином, "чужинцем" для населення

завойованих територій, або прийняти християнство і спробувати привернути до себе симпатії місцевого галло-римського населення. Але якщо обрати християнство, то яке? Вибір було зроблено на користь нікейського християнства.

У 496 р. на Різдво Христове Хлодвіг прийняв таємне хрещення від єпископа Реймського Ремігія. Рішення це далось нелегко. Адже аріанство було досить поширеним серед варварів. Тесть самого Хлодвіга, бургундський король Хільперіх та дві його сестри були аріанами. Отже, рішення Хлодвіга йшло всупереч політичній кон'юктурі; це був його особистий вибір. Але звичайно, що певну роль тут відігравали і політичні міркування. Адже прийняття нікейського християнства зробило владу франків більш привабливою для населення Галлії.

Протягом наступних десяти років Хлодвіг поширює християнство серед своїх воїнів. У 511 р. за його ініціативи був навіть проведений помісний собор в Орлеані. Питання, що розглядалися собором і були схвалені королем, були пов'язані із реорганізацією Церкви на теренах Франкського королівства (*Regnum Francorum*). Хоча собор затвердив перемогу нікейського християнства над аріанством, фактично він діяв як збори національної Церкви, і король відіграв тут важливе значення (аналогічно ролі імператора або його намісникам за часів Римської імперії). Відтепер Франкська церква, що формально і зберігала від єпископа Рима, буде існувати на базі повної адміністративної незалежності, і її вплив буде постійно зростати не тільки в германських країнах, але й в Італії [217, с.108].

Так династія Хлодвіга законно увійшла до Римської імперії. Імператор Східної Римської імперії Анастасій визнав юрисдикцію Хлодвіга над Галлією й вислав йому відзнаки консула. Галлія стала "старшою донькою Церкви". Відомий французький історик Жак Бенвіль вважає, що з цього моменту зароджується сучасна Франція [103, с.57].

Хоча Галльська церква, перебуваючи під римським керуванням, не створила оригінальної богословської традиції, порівнянної з африканською

(Тертулліан, Кипріян, Августин), вона дала світу декількох високоосвічених церковних письменників і поетів. Серед них Сидоній Аполлінарій, що був римським префектом, а пізніше ставший єпископом Клермона, і святий Авіт Виєннський. Більшість з них спокійно жили при вестготських королях, будучи тісно пов'язаними, незважаючи на своє аріанство, з римськими традиціями, так що деякі історики вважають, що збереження готського панування було б більш сприятливим для гармонійного розвитку християнської цивілізації в Галлії, аніж франкське завоювання. Правда, багато хто після періоду антикафолічних гонінь, розпочатих вестготським королем-аріанином Еріком (466-484 рр.), бачили у франках надію на перемогу ортодоксального християнства. Однак така антикафолічна політика була скоріше виключенням з боку вестготів, тоді як правління франків "...призвело зрештою до деякого застою в культурі" [217, с.108-109].

Найбільш значні події в історії галльського християнства, що стосуються богословської думки й духовності, пов'язані з монастирем, на острові Лерін, недалеко від Марселя. Ця громада, завдяки своїм аскетичним ідеям, випестувала ціле покоління ченців, і деякі з них були поставлені в єпископи. Церковники, що виходили з Леріна, досить байдуже відносилися до світської культури, вони черпали натхнення в чернечому подвижництві, відрізняючись при цьому соціальною активністю, що приносила їм популярність у народі й повагу варварських правителів. До таких людей відносилися Руріцій Нарбонський, Венерій Марсельський, Луп Труазький, Євхерій Ліонський, Валеріан Симезький та ін. Деякі з них взяли безпосередню участь у суперечці, що буде мати значний вплив на подальший розвиток західного християнства й у центрі якої виявиться вчення блаженного Августина про "випереджаючу" благодать і приречення [217, с.109].

Досить важко точно визначити розбіжності позицій учасників суперечки, що розпочалися ще на початку V ст. і, що тривали в Південній Галлії кілька десятиліть. Для багатьох на Заході величезна й воістину унікальна у своєму роді спадщина блаженного Августина завжди було вище всякої

суперечки або критики. Його праці вважалися єдиною можливістю тлумачення Світого Письма, єдиним джерелом богословської думки. Мало хто був здатен відчутти відтінки й протиріччя думки Августина або творчо критикувати найбільш радикальні позиції августинизму. Сам римський тато Целестин у посланні до єпископів Галлії хвалить навчання Августина. У результаті такого схвалення Римом опозиція августинизму з боку лерінських ченців набула своєрідного присмаку галльської автономії.

Однак, в кінці кінців напрям думок блаженного Августина був формально прийнятий канонами собору в Оранжі (529 р.). Але канони ці були підписані лише папським вікарієм Кесарієм і крім нього тільки дванадцятьма єпископами, інші або воліли не втручатися, або належали до антиавгустинівської опозиції, підтримуючи традицію Лерінського монастиря [217, с.109].

*Християнство в Іспанії.* З VIII ст. на території сучасної Іспанії формувалась культура іберійців. Їхнє релігійне світобачення зазнало впливу релігії Карфагену та Стародавньої Греції. До 19 р. до н.е. весь Піренейський півострів увійшов до складу римської імперії. Імператор Август розділив Іспанію на три провінції: Бетику, Лузитанію і Тарракону, пізніше були утворені нові провінції Галісія та Картагена [169, стб.539].

Найбільш ранні відомості про християнство на Піренейському півострові містить Перше послання до коринфян папи Климента I (приблизно 95 р.). В ньому йшла мова про прибуття апостола Павла "до кордонів Заходу", тобто в іспанські провінції Римської імперії. Ці відомості повторюються пізніше в апокрифах III ст., а також у творах авторів IV ст. Достовірно відомо (це підтверджують Іринеї Ліонський та Тертуліан), що вже у II ст. н.е. в Іспанії існували християнські громади. Перший авторитетний документ, який стосується іспанської церкви, датується 254 р. Це послання Кіпріана Карфагенського християнським громадам Асторії, Леона та Меріди у відповідь на спільне послання членів цієї громади [169, стб.539].

Однією з перших подій в історії Іспанської церкви, значення якої вийшло за межі безпосередньо Іспанії, був національний собор в Ельвірі (суч. Гранада), скликаний на початку IV ст. з метою організувати внутрішнє життя церкви. В ньому взяло участь 19 єпископів та 24 пресвітери, в основному з півдня півострова [169, стб.539-540].

У час правління імператора Константина I захисником ортодоксальної віри став представник іспанської церкви єпископ Осій Кордубський, радник Константина I, головуєчий на I Нікейському соборі 325 р. Уродженцем Іспанії був і імператор Феодосій I, який у Фессалонікійському едикті (389 р.) оголосив ортодоксальне християнство офіційною релігією Римської імперії [169, стб.540].

В епоху "великого переселення народів" Піренейський півострів зазнає релігійного розколу. Країну захопили язичники-свеви й аріани-вандали, алани й вестготи. Імператорська влада лише зрідка намагалася знову затвердити своє адміністративне правління. Правда, до 429 р. алани й вандали покинули межі Іспанії, відправившись до Африки. Але наступна війна між свевами й вестготським королем Теодорихом II завершилася перемогою вестготів і масовим наверненням свевів в аріанство (466 р.). За короля Евріха, переконаного аріанина, який мав резиденцію в Тулузі, кафоличній Церкві в Іспанії довелося пережити важкий період, за яким настало царювання більше віротерпимого остготського короля Теодориха: перебуваючи в Равені, він правив великими землями Італії, Південної Франції й Іспанії. У Церкві, в результаті декількох соборів іспанського єпископату, були відновлені порядок і дисципліна. Були відновлені зносини з римським папою, кафедра якого входила до складу володінь Теодориха [217, с.114].

Становище ще більш покращилося, коли свевський король Харарик перейшов до ортодоксального християнства. Значення цієї події було посилено прибуттям з Панонії ченця Мартіна, що заснував чернечу громаду в Думіо і був незабаром висвячений у єпископа Браги (561-580 рр.). Принісши

з собою дух східного чернецтва, святий Мартін Бражський сприяв, крім того, появі компетентної богословської літератури, спрямованої проти аріанства, яка поступово виявила інтелектуальну перевагу кафолічного духовенства над аріанами й полегшила романізацію готської аристократії. Молодий вестгот Іоанн із Біклара навіть поїхав учитися до Константинополя [217, с.114].

Цьому процесу романізації вестготів сприяло те, що аналогічні процеси відбувалися й у Галлії, і, крім того, виважені й розумні дії св. Леандра, єпископа Севільського. Останньому вдалося повернути до нікейського християнства Ерминингільда, сина короля Леовігільда (568—586 рр.). У результаті відбулася війна між батьком і сином, що завершилася захопленням Леовігільдом Севільї, резиденції Ермінингільда (584 р.), і стратою останнього (585 р.). Сам Леандр знайшов притулок у Константинополі (579-582 рр.), де заручався підтримкою імператора Тиберія II і особисто подружився зі святим Григорієм Великим, який тоді був папським представником у столиці Імперії [215, с.254-258].

Король Леовігільд не обмежився переслідуванням ортодоксальних християн. Його царювання відзначене також спробами модернізувати "готську релігію", пристосувавши останню для загальнохристиянського сповідання в Іспанії. Він намагався покінчити із практикою перехрещування нікейських християн, які переходили до аріанства, об'єднати готську й римську законодавчі системи. Однак спроби ці запізнилися. Після його смерті другий його син і спадкоємець, Рекаред (586—601 рр.), на соборі в Толедо (589 р.) очолив урочистий перехід вестготів до ортодоксального християнства. Цей собор запровадив до Символу Віри додаткове слово *Філіокве* (*a Patre Filioque procedit*— "Духа Святого, що від Батька й Сина сходить"). Мета додавання, мабуть, полягала в тому, щоб підкреслити Божество Сина, виступаючи проти аріанства; вплив творів блаженного Августина про Трійцю полегшив прийняття цього додавання. Однак, ніхто з



присутніх у Толедо не міг передбачити того значення яке посяд Филиокве у майбутній церковній історії [217, с.115].

Однією з проблем під час становлення іспанської нації була релігійна інтеграція юдейської меншості серед жителів півострова. У 616 р. король Сісебут поставив євреїв перед вибором (він повторився майже через 900 років при католицьких королях): навернення або вигнання. У той же час Церква наполягала на правильному прийнятті віри, особливо рішучою у цьому питанні була позиція Ісидора Севільського. Однак від тих, які вже прийняли хрещення, IV Толедський собор (633 р.) вимагав зберегти християнську віру. Насильницьке навернення у християнство викликало вороже ставлення євреїв до вестготської монархії, що певною мірою полегшило завоювання Іспанії арабами на початку VIII ст. Євреї, навернені у християнство, користувалися усіма правами нарівні з іншими підданими, а деякі з них досягли вищих посад у церкві та державі [169, стб.540].

На початку VIII ст. мусульманське вторгнення поклало кінець вестготській монархії і в Іспанії на декілька століть утвердилася нова політична та релігійна влада. Багато іспанців прийняли релігію переможців (так звані муладі), однак значна частина і під владою ісламу зберегла свою віру (так звані мозараби) [169, стб.541].

Найвіддаленішою територією була **Британія**. Одними з перших ці землі заселили племена іберійців. У IV ст. до н.е. британські острови завойовано кельтськими племенами бриттів. У 55 р. до н.е. Юлій Цезар поклав початок римському завоюванню Британії, а в 43 р. н.е. імператор Клавдій переміг бриттів і завоював більшу частину острова. Непідвладною Риму залишилася тільки Північна Шотландія [168, стб.894].

Відомості щодо проникнення християнства в Британію є дуже скупими, однак про присутність тут християн згадує Тертулліан у трактаті "Проти іудеїв" (201 р.). Перелічуючи народи, які пізнали світло релігії Спасителя, він зазначає, що серед них були "...ї недоступні для римлян міста Британії, але підкорені Христу..." [126, с.204]. Сорока роками пізніше інший

християнський письменник Оріген, називаючи країни, в яких проживають християни, також згадав Британію, де християнство стало силою, що об'єднала бриттів [374, с.59].

Новою епохою для західного християнства стала епоха правління Константина Великого. У 314 р. він скликав собор єпископів західних провінцій в Арлі, який був присвячений донатистській схизмі. Константин висловив бажання, щоб на цей собор прибули і британські єпископи. Волю імператора виконали. Під соборними рішеннями підписалися три британські єпископи: Еборій Йоркський, Реституд Лондонський та Адельфій Лінкольський [247, с.236]. Правда, В.Болотов висловив припущення: "...можливо, ці три єпископи були єдиними єпископами Британської церкви" [74, с.302].

Ще одна згадка про Британську церкву відноситься до 359 р. Цього року уряд імператора Констанція (337-361 рр.) вирішив провести собор у місті Арміні (Ріміні). Присутнім єпископам запропонували грошову допомогу від уряду, але вони відмовились від неї. Винятком стали британські єпископи, церкви яких знаходилися у скрутному становищі [368, с.115].

Подальших відомостей про Британську церкву дуже мало. Є згадка про те, що майже через 40 років після Армініського собору Британію відвідав руанський єпископ Вітрицій. Метою його місії була боротьба з єретичними вченнями. Аналогічні цілі переслідував і єпископ Герман Оксеррський, який двічі, у 429 і 445 роках, приїжджав до Туманного Альбіону [168, стб.894].

Після вторгнення язичницьких племен англів саксів та ютів у середині V ст. якийсь час відомості про християнство у Британії відсутні, але відомо, що в тій частині острова, яку населяли бритти, християнству вдалося зберегтися. Своїм оновленням духовного життя Британія завдячує діяльності кельтських місіонерів, що прибували переважно з Ірландії.

У 596 р. папа Григорій I (590-604 рр.) направив в Англію групу з 40 ченців на чолі з абатом римського монастиря Св. Андрія Августином (Кентерберійським). Вона висадила у Кенті навесні 597 р. Місія Августина

була успішною: незабаром він навернув у християнство короля Етельберта та охрестив за кілька місяців близько 10 тис. його підданих. Августин став першим єпископом Кентерберійським, отримавши у 601 р. pallium від папи Григорія I. Він створив церковні структури в Англії. Англійська церква перейшла під безпосередню юрисдикцію Риму [74, с.315; 407, с.39-40]. Скликаний в 663 р. собор в Уїтбі завершився прийняттям римського богослужіння, однак й ірландське благочестя знайшло свого поборника в особі монаха (пізніше єпископа) Кутберта Ліндієфарнського. Папа Віталіан (657-672 рр.) у 668 р. призначив архієпископом Кентерберійським Феодора Тарсійського, який заснував школи, що стали центрами поширення культури в Англії [420, с.53.].

З VIII ст. християнські святині Британії стали центрами паломництва з континенту. На початку IX ст. англосаксонські королівства були завойовані датчанами, що призвело до тимчасового занепаду Церкви.

Характерною рисою Британської церкви стала її місіонерська діяльність: вона прямо чи опосередковано сприяє християнізації Шотландії та Ірландії. З самого початку велике значення тут мав вплив Риму [209, с.212].

Початок розповсюдження християнства в *Шотландії* пов'язаний з місією британця Нініана, який отримав освіту в Римі і був висвячений Папою Сиріцієм в єпископи. У 395 р. він заснував монастир у південно-західній Шотландії, який став центром місіонерської діяльності серед шотландських піктів [209, с.212-213].

Інші уривчасті відомості пов'язані вже із значно пізнішим періодом, VII ст., коли Британська церква визнала верховенство Риму. Ті, хто не погоджувався з цим рішенням, тікали на північ, в Шотландію. Вони зверталися за порадами у богословських питаннях до Константинопольської церкви [241, с.158].

*Ірландія.* У VI ст. територію, яку займає сучасна Ірландія, почали заселяти кельти. Їхньою стародавньою релігією був друїдизм. Саме друїди займались вихованням молоді, призначали на судові посади, а також

здійснювали обряди жертвоприношення та пророкування. Авторитетом та популярністю у населення користувалися поети-філіди.

До складу Римської імперії Ірландія не входила (за свідченням Тацита, для цього не вистачило одного легіону). Встановлення у V ст. тісних торговельних зв'язків Британії та Галлії з Римом полегшило прибуття до Ірландії християнських місіонерів. Перші християнські громади виникли на півдні Ірландії; за деякими свідченнями, перші християни прибували туди з Галлії, рятуючись від гонінь. Документально засвідчена місія Палладія, посланого в 431 р. папою Целестином I "до ірландців, віруючих у Христа" [361, с.10].

Однак початок християнської церкви в Ірландії традиційно пов'язується зі святим Патриком, який став найбільш шанованим святим острова, визнаним "апостолом Ірландії". 16-річним юнаком він був захоплений піратами й проданий у рабство. У 407 р. йому вдалося втекти до Галлії, після чого Патрик вступив до монастиря. Перебуваючи там, він побачив сон, в якому ангел Вікторик звелів йому відправитися до Ірландії і повернути у правдиву віру тамтешніх язичників [361, с.10].

У 432 р. Патрик ступив на ірландську землю. Початок його християнської місії серед тамтешнього населення проходив із значними труднощами. Адже на відміну від Пізньої Римської імперії, де державна влада, починаючи з імператора Феодосія Великого, сприяла поширенню християнства і підтримувала місію на території всієї імперії, в Ірландії св. Патрик та інші місіонери зіткнулися з неприйняттям нової релігії з боку королівської влади, а тим більше друїдів. "Сповідання" св. Патрика зазначає, що останньому доводилося платити королям за забезпечення власного захисту під час мандрів по країні. З ним мандрували сини королів, чи то як охорона, чи то як послідовники. Юним аристократам він також платив винагороду. Саме ці молоді воїни відрізнялися високою соціальною мобільністю і цілком могли стати одними з перших християн-неофітів, послідовників святого. Інша категорія послідовників св. Патрика – жінки. З

історії Церкви відомо, що жінки були більш вдячною аудиторією для проповіді та більш рішучими у виборі віри, ніж чоловіки. Під час місії св. Патрика також багато жінок британського та ірландського походження, багаті та бідні, навіть рабині, хрестилися. При цьому вони зазнавали переслідувань та гонінь за віру від своїх батьків. Таким чином, паства Патрика на початку його проповіді складалася в основному з маргінальних членів суспільства: молоді, жінок та рабів [276, с.220-224; 361, с.10].

Намагаючись структурно організувати нову Церкву, Патрик, за галльським зразком, поділив Ірландію на діоцези. Але вони не прижилися з двох причин. По-перше, Ірландія (як це вже вказувалося вище) ніколи не була під владою Риму, відповідно, тут не було такої адміністративної структури, на яку спиралася церковна організація римських або раніше зайнятих Римом територій. І по-друге, чернецтво в Ірландії мало настільки велику силу, що його характерні риси утвердилися з середини VI ст. і в церковній структурі. Сформувалась, так би мовити, суто чернецька Церква [209, с.213].

Розвиток монастирської системи Ірландії був важливим фактором розвитку країни: найбільш значні монастирі (Армо, Кіллер, Деррі та ін.) стали містоутворюючими центрами [169, стб.475]. Монастир заступив єпархію як територіальну інституцію. Провідною релігійною постаттю у суспільстві став абат. Він часто концентрував у собі велику економічну й політичну силу, інтелектуальну міць і теологічну суть християнства. Водночас монастир тісно пов'язаний з кланом, який його заснував, абати ж – із клановою верхівкою. Єпископи жили в монастирях і були до послуг абатові, коли виникала необхідність в їхніх канонічних повноваженнях.

Життя в ірландських монастирях відзначалося суворою аскезою. Тут панувало суворе постування, бичування, усамітнення. Кожного дня відправлялося до восьми спільних богослужінь, що склалися з великої кількості псалмів і поклонів. Вимагалось багато фізичної праці. Але одночасно чимало монастирів стають центрами культури й науки. У них

плекалася класична латина, яку ченці вивчали з книг, а не з живої практики, як на континенті. Дослідники навіть говорять про "золотий вік" ірландського чернецтва з 550 до 650 р. [155, с.243].

Ірландські ченці уславилися і як невтомні місіонери. Вони йшли на віддалені острови в Ірландському морі, в Атлантичному океані, в Англію, Галлію, Італію, Палестину. За деякими відомостями, дійшли вони і до Київської Русі [155, с.243]. Справжнє відродження континентального християнства стало можливим завдяки активній діяльності ірландських проповідників. Між VI та IX ст. мандрівні ірландські ченці стали ознакою західного християнського світу.

**Африка.** Окрім самої західної провінції Мавританії Тінгітана (теперішнє Північне Марокко), що підпорядковувалася префектурі Галлія, всі п'ять римських провінцій Північної Африки становили окремий африканський діоцез і входили до складу префектури Італія. До початку V ст. християнізація її була в основному завершена, і Африканська церква (зосереджена навколо Карфагена) могла пишатися власною богословською традицією, за якою стояли такі автори, як Тертулліан і Кипріяні. Африканську Церкву не раз струшували внутрішні кризи, значна частина її пастви усе ще належала до донатистського розколу. Однак, у V ст. і донатисти. І прибічники ортодоксального християнства опинилися перед страшною зовнішньою загрозою - завоюванням країни вандалами з їх королями-аріанами.

Як і інші варварські народи, що прийшли в Західну Європу, вандалі, германці за походженням, залучилися до християнства за допомогою готів (у його аріанській формі). Однак не в приклад готам, які були цілком віротерпимі до місцевого населення, яке підкорили собі, вандалі піддали жорстоким переслідуванням прибічників нікейського християнства [217, с.115].

Близько 80 000 вандалів під на чолі із королем Гензеріхом (428-477 рр.) покинули Іспанію, де перебували якийсь час, і незабаром завоювали

римську Африку (432-439 рр.). В 435р. імперський уряд у Равенні змушений був визнати їх як федератів, що формально узаконювало їхнє перебування на римській території так само, як це було з іншими варварськими племенами. Частина Нумідії й дві провінції Мавританії залишалися під владою Риму лише до 455р., коли вандали захопили всю Африку. Не маючи жодної реальної влади над завойовниками, імператори могли лише зрідка виступати на захист місцевого духовенства й населення: із самого початку вандальського нашестя їх жорстоко переслідували, якщо вони відмовлялися пристати до Церкви вандалів-аріан, на чолі якої стояв власний "патріарх". Навернення до аріанства мало супроводжуватися перехрещуванням, і, таким чином, римські імперські закони, які позбавляли єретиків громадянських прав, починали застосовуватися до ортодоксальних християн. Загроза цього стала цілком реальною, коли Гензеріху під час рейду на Італію вдалося протягом двох тижнів утримувати Рим у своїй владі (445 р.), взявши в полон імператрицю Євдоксію й двох її доньок і одруживши на одній з них свого сина Гунеріха. Вінмріяв про встановлення аріанської Римської імперії (хоча б і тільки на Заході) [217, с.115-116].

Відношення Гензеріха до Нікейської Церкви Африки було вкрай жорстоким. Захоплення Карфагену в 439 р. супроводжувалося кровопролитною різаниною. Єпископ Кводвультдеус разом з багатьма священиками був вигнаний, і головна кафедра Африки залишалася вакантною до 454р. Потім її недовго займав Деограціас. Після нього знову не було кандидатів аж до 481 р. Протягом цього періоду тільки в трьох з 164 громад проконсульської Африки (дуже невелика територія) були законно висвячені єпископи [74, с.492-493].

Кульмінаційним пунктом конфлікту стала подія останнього року царювання Гунеріха (477—484). За королівським наказом у Карфагені відбувся диспут з аріанами про віру, на якій були викликані усі єпископи. Їх приїхало чотириста шістьдесят шість. Головував король і вандальський патріарх Кирило. Нікейським єпископам вдалося прочитати написане ними

сповідання віри, але вони були оголошені переможеними. Цей диспут повинен був стати мов би "останньою можливістю", надаваною нікейській стороні, після цього кафолічна Церква була формально оголошена поза законом. Всі храми були закриті, або передані аріанам. Багато єпископів, що відмовилися від зради ортодоксальній вірі, були піддані катуванням, деякі вислані на Корсику, інших примушували до рабської праці [217, с.116].

За царювання короля Трасамунда (496-523 рр.) була здійснена спроба примирення. Серед вигнанців керівну роль відігравав Фульгенцій, єпископ Руспе. В 515-517р. останньому було дозволено повернутися до Карфагену, взяти участь у диспуті з аріанами й опублікувати спростування аріанського віровчення. Ця спроба примирення проте завершилася невдачею [217, с.116].

Докорінні зміни відбулася при королі Ільдеріху (523-530 рр.). Він ужив рішучих заходів, щоб включити вандальське королівство до складу Імперії. Всі внтицерковні укази було скасовано. В 525 р. у Карфагені відбувся "загальний" собор із шістдесяти єпископів – нікейців. Однак, ця мирна політика тривала недовго. В 530 р. Гелімер, онук Гензеріха, очолив антиримське повстання, проголосив себе королем і кинув Ільдеріха до в'язниці. Однак, візантійські війська, які очолював Велісарій, підтримані місцевим населенням, протягом шестимісячної кампанії (533-534 рр.) знищили вандальське королівство. Захопленого Гелімера провели по вулицям Константинополя як полоненого; чоловіче населення частково було знащене, частково продане в рабство. У візантійській Африці були відновлені всі колишні права нікейської церкви як державної релігії імперії. Єретичні вчення, такі як донатизм та аріанство, були заборонені [217, с.116-117].

Отже, раннє середньовіччя призвело до зміни кордонів церкви. З одного боку, порівняно із старожитністю, історична арена її діяльності стала вужчою. Було втрачено низку церковно самостійних провінцій в Африці та на Близькому Сході. Однак, з іншого боку, християнізація германських



народів у Європі принесла із собою відчутне розширення церковно-історичного простору.

## 4.2. Халкідонський собор (451 р.) та його значення

Як можна побачити із попередніх сторінок, поява християнського вчення призвело до майже одночасного виникнення найрізноманітніших його тлумачень, які після тривалої боротьби оформлювалися у прийнятне для більшості ієрархів єдине вчення. Однак ця єдність існувала лише до певного моменту. У християнстві постійно відбувалися розколи, що супроводжувалися появою різних єресей. Деякі з них виживали і навіть ставали самостійними течіями. Особливо зростала роль цих розбіжностей залежно від того, наскільки вони підтримувалися державною владою. Прикладом цього є христологічне питання, з яким значною мірою було пов'язане життя Візантійської імперії, а також політика імператорів у V-VII ст.

У V ст. Константинопольський патріарх Несторій висунув тезу про те, що діву Марію слід називати не Богородицею, а Христородицею, оскільки вона народила не Бога, а людину Христа, до якого божество приєдналося пізніше і перебувало в ньому як у храмі [155, с.128].

Несторіанство було засуджене на III Вселенському соборі в Ефесі 431 р. Однак суперечки не вщухали. Рятуючись від переслідування ортодоксальної церкви, несторіани емігрували до східних районів Візантійської імперії

Засудження несторіанства призвело до виникнення, на противагу останньому, нової течії у християнстві, що отримало назву монофізитства (від грец. *monos* – один і *physis* – природа). Загостренню внутрішньоцерковної боротьби сприяли також і претензії александрійського патріарха Діоскора на домінування серед східних патріархів. Приводом для виникнення нової дискусії стала справа архімандрита Євтихія, який стверджував, що при поєднанні двох природ у Христі людський початок поглинається божественним і, таким чином, Христос має лише одну природу – божественну [112, с.58-59].

Оскільки Євтихій був лідером константинопольського чернецтва (воно досить сильно впливало на візантійську політику), а також хрещеним

батьком вельми впливового при дворі головного камергера Хрисанфія, він домігся появи рескрипту візантійського імператора Феодосія II зі справ віри. Ним заперечувалися всі віровизнання, крім тих, які прихильно ставилися до монофізитства. Отже, уперше в історії, імператор узяв на себе роль вищого судді у церковних справах [155, с.202].

Через рік після появи імператорського рескрипту, у 449 р., на соборі в Ефесі, патріарх Діоскор за підтримки все того ж імператора Феодосія змусив християнську церкву визнати монофізитство. Однак проти рішення собору виступив папський легат Іларій. Він втік до Риму, де папа Лев I (зібравши церковний собор у Римі) оголосив Діоскора відлученим від церкви [219, с.60]. Водночас римський понтифік закликав імператора зібрати новий вселенський собор, "котрий би всі несправедливості так розв'язав або втишив, аби більше не лишалося жодного сумніву у вірі чи поділу любові". Було направлено послання до кліру й народу Константинополя. Після смерті Феодосія II у 450 р. його наступник Маркіян, що одружився із сестрою імператора Пульхерією, вирішив скликати собор листом від 17 травня 451 р.[219, с.441] .

Спочатку делегати зібралися у Нікеї, але на прохання імператора переїхали до Халкідону (неподалік Константинополя). За кількістю учасників Халкідонський собор був одним з найбільших – стверджують, що тут зібралося 600 єпископів. Деякі дослідники зменшують це число до 360 або навіть 300. Схід представляли численні делегати з усіх областей, окрім Вірменії, що воювала тоді із Персією. Римський папа направив сюди чотирьох своїх легатів. Навіть з Африки (на той час вона знаходилась під владою вандалів) прибуло 2 єпископи [155, с.202-203].

Собор відкрився в церкві св. Євфимії в Халкідоні 8 жовтня 451 р. Вже під час першої сесії собору від участі в ньому відсторонено патріарха Александрії Діоскора. Згодом його позбавлено сану та заслано до м. Гангри [155, с.203]..

На соборі було зачитано догматичного листа папи Лева Великого (440-461 pp.), в якому він проголосив, що Христос повинен визнаватися однією особою, але в тій особі є дві природи – Божа й людська. Кожна з них зберігає свої прикмети й силу. Цікавим є те, що ідея римського понтифіка "...за якою від правильної віри в єдину Трійцю залежать єдність та міцність держави, цілковито була засвоєна на Сході і стала керуючою у церковній політиці" [281, с.263].

25 жовтня відбулося урочисте засідання, на якому зачитано формулу визнання віри: "Слідом за Святими Отцями всі згідно навчаємо визнавати одного й того ж Сина, Господа нашого Ісуса Христа, досконалого в Божестві, досконалого в людськості, правдиво Бога, правдиво людину, того ж з розумної душі й тіла, одноістотного Отця за Божеством і того ж одноістотного нам за людськістю, одного й того ж Христа, Сина, Господа єдиного перед віки від Отця за Божеством, і в останні дні задля нас і задля нашого спасіння від Марії діви Богородиці за людськістю, одного й того ж Христа, Сина Господа єдинородного в двох природах незлитно, незмінно, неподільно, нерозлучно пізнаваного, так що поєднанням аніскільки не порушується розрізнення двох природ, тим більше зберігається властивість кожної природи й поєднується в одну особу, в одну іпостась – не в дві особи розтинаного чи поділюваного, але одного й того ж Сина, Єдинородного, бога Слова, Господа Ісуса Христа, як у давнину пророки вчили про Нього й як Сам Господь Ісус Христос навчив нас, і як передав нам символ Отців" [155, с.203].

Щоправда, не всі підписали цей документ. Видатний російський історик церкви А.В.Карташов стверджував, що з 355 єпископів, які були присутні на соборі, свої підписи поставили близько 200. На його думку, "...глуха опозиція новому спокушала багатьох провінціалів тікати під різними приводами від відповідальності, а уряд не без відчуття полегшення відправляв їх за державний кошт по домівках, очищуючи тим атмосферу Собору" [165, с.337].

Це рішення Халкідонського собору схвально прийняв Рим. Папа Лев Великий писав в одному з своїх листів після собору: "Все братство ваше знає, що визначення св. Собору, який збирався для утвердження віри в Халкідоні, я прийняв усім серцем" [191, с.256].

Однак не все, що було затверджено соборними отцями, знайшло розуміння та сприйняття у римського понтифіка. Таким рішенням, передусім, стало проголошення собором Константинопольського патріарха рівним за достоїнством (хоча і другим за чином) з намісником св. Петра. Лев I відписав про неможливість визнання цього рішення апостольською столицею. Серед основних причин цього наводилися наступні: звеличення Константинополя диктувалося суто світськими, а не церковними міркуваннями; порушувалися канонічні права Антіохії та Александрії як апостольських кафедр; цей новий канон став би приводом для різних домагань і призвів би до анархії у церкві [165, с.350]. Тим не менше, незважаючи на опозицію Риму, Халкідонський собор своїм 28 канонам визнав за Константинопольським престолом право першості, яке мав давній Рим.

Таким чином, Халкідонський собор став одним з найбільш відомих христологічних соборів V ст. завдяки, насамперед, засудженню несторіанської та монофізитської єресей.

Однак рішення собору не були прийняті у Єгипті та Вірменії, а також частково у Сирії та Палестині.

Хронологічно перший, і масовий, протест проти собору відбувся в Палестині. Юрба ченців на чолі з таким собі Феодосієм за підтримки імператриці Євдокії повстали проти патріарха Ювеналія Єрусалимського. Коли він повернувся з собору, йому не дали зайняти свою кафедру. Іншого лідера халкідонців, Севіріана Скіфопольського, було вбито. Коли Ювеналій втік до Константинополя, замість нього був поставлений єпископ Феодосій одночасно з декількома іншими монофізитами. Серед них був відомий Петро Івер, що був поставлений єпископом Майумським. Пізніше Ювеналій був відновлений на своїй кафедрі, але тільки ціною втручання римських військ і

кровопролитних зіткнень із юрбами ченців. Правда, у наступні десятиліття халкідонське християнство насаджувалося в Палестині не тільки силою, але й успішними зусиллями великих ченців, особливо святого Євфимія і святого Сави [217, с.143].

В Єгипті тверда політика імператора Маркіяна призвела до обрання архієпископом прибічника Халкідонського собору Протерія замість скинутого і відправленого у заслання Діоскора. Протерій був при Діоскорі пресвітером і тому вірним послідовником монофізитства. Папа Лев протягом деякого часу навіть підозріло ставився до його сповідання віри. Але визнання Протерієм собору зробило його небажаним кандидатом в очах більшості єгипетських християн. Діоскор помер у вигнанні в 454 р., і монофізити, що не визнавали Протерія, вважали олександрійську кафедру вакантною. Коли помер імператор Маркіян (457 р.), відбулося народне повстання, яке призвело до вбивства Протерія. У головній церкві Олександрії, Кесаріоні, що була зайнята тепер монофізитами, два антихалкідонських єпископи, Евсевій Пелузський і Петро Майумський, висвятили нового архієпископа, Тимофія. По всьому Єгиптові були також поставлені монофізитські єпископи [217, с.143]

Таким чином, новий імператор Лев I (457-474 рр.) опинився перед глухою опозицією його влади в Єгипті. Не будучи сам богословом, він був першим імператором, який був коронований церковним чином архієпископом. Він також твердо засвоїв халкідонський символ віри. З іншого боку, папа Лев наполягав на тому, щоб імператор вжив заходів проти Тимофія. Так же як і Рим, Константинопольська церква була тепер відданою Халкідону не тільки в богословському відношенні, але й в інституційному. Халкідонські канони затверджували її перевага перед Олександрією. Однак імператор Лев не хотів відразу ж застосовувати силу в Єгипті подібно тому, як це зробив Маркіян у Єрусалимі. Замість цього він вирішив дізнатися про думку єпископату Імперії його що до законності хіротонії Тимофія й відповідності ситуації рішень Халкідонського собору. З цим же запитанням він звернувся й до

інших представників сірійського чернецтва, моральний авторитет видатних ченців залишався високим і був не менше авторитету єпископів. Майже всі відповіді були одностайно проти Тимофія й за Халкідон. Звернулися особисто до олександрійського папи й закликали його приєднатися до більшості єпископата, але він залишався непохитним у своєму несприйнятті Халкідону. Тоді його було заарештовано. Римські війська придушили повстання Єгипті ціною 10 000 жертв. Тимофій був засланий у Гангри, а потім до Херсонесу [79, с.445-446].

Його наступник, теж Тимофій, якого прозвали Салофакіол ("Білий тюрбан") був обраний і поставлений під прикриттям імперських військ. Він здійснив декілька "єкуменічних" спроб примирення й досяг того, що відновив ім'я Діоскора в диптихах. Але після приниження, як вони вважали, своєї Церкви у Халкідоні й після кривавої розправи з повсталими за допомогою імператорських військ величезна більшість єгипетських християн не хотіло мати нічого спільного з Тимофієм III, призириливо називаючи його "імператорською людиною" , або на семітських мовах "мелькіт" [217, с.144].

Політика Лева по відношенню до єпископату, а також енергійне застосування їм сили в Єгипті створило на Сході видимість єдності, що тривала аж до смерті імператора в 474 р. Однак ця єдність не відбивала загального й органічного "визнання" Халкідонського собору і його прихильниками, і супротивниками.

Протягом всієї другої половини V в. не було дебатів по суті халкідонського символу віри. В результаті із суто релігійної проблеми монофізитство виросло у символ політичного сепаратизму. За догматичними дискусіями про природу Христа приховувалося складне переплетення економічних, політичних та соціальних протиріч між Візантією та населенням кількох її провінцій, що викликало низку повстань християн-монофізитів та затяжну збройну боротьбу. Уряд імперії був змушений змінювати політику залежно від посилення чи послаблення руху

монофізитів. Зрештою у 519 р. імператор Юстин I остаточно заборонив монофізитство. Монофізитських ієрархів позбавили своїх місць та змусили рятуватися втечею до Єгипту [296, с.291].

Таким чином, Халкідонський собор поклав початок відокремленню від Вселенської церкви монофізитів і остаточно відділив послідовників Несторія. Витиснуті завдяки діям державної влади за межі Римської імперії, ці єреси знайшли багатьох adeptів на Сході (у Персії, Сирії, Єгипті, Ефіопії, Індії тощо).



### 4.3. Християнський Схід після імператора Юстиніана

Безкінечні війни доби Юстиніана не виконали своєї головної мети. Вони так і не змогли відродити *Orbis Romanus*, але вже тепер під владою християнського монарха. Візантійський світ був не спроможний довго панувати над латинським Заходом, де існуючі арійські та германські елементи, що знаходилися у процесі романізації, сприймали подібне панування як вторгнення чужої влади. Для спадкоємців Юстиніана головною турботою стало не захоплення нових земель, а захист кордонів Імперії, яка із кожним новим василевсом втрачала все більше територій по всьому Середземномор'ю.

У кінці IX ст. Візантія включала до свого складу південне узбережжя Криму, Фракію, південь Македонії, узбережжя сучасної Албанії, Грецію, острів Кіпр. Іспанія, значна частина Італії, а також володіння в Африці і на Близькому Сході були втрачені. На західні області юстиніанівських володінь зазіхала міцніюча Франкська імперія, спадкоємницею якої стала пізніше священна Римська імперія германської нації. Південь Середземномор'я захопили араби.

Звуження географічних рамок Імперії пояснювалося не тільки економічними, політичними та військовими перевагами супротивників Візантії. Не останню роль тут відігравали релігійні конфлікти, які дестабілізуюче впливали на внутрішню єдність країни. Політика уряду досить часто ще більше поглиблювала цей розкол. Особливої гостроти набули протиріччя між представниками "халкідонського християнства" та прибічниками несторіанства і монофізитства (про це йшла мова раніше). Отже, розглянемо історичні долі населення візантійського Сходу, що спіткали його у VI-X ст.

**Сирія.** Як вже було сказано, населення цієї території потрапило під вплив монофізитів, що не визнавали рішень Халкідонського собору, і таким чином стало ворогом не тільки пануючої ортодоксальної церкви, але й влади візантійського василевса. Остання застосовує цілу низку репресивних заходів

щодо непокірних: обмеження у майнових правах, конфіскація майна, вигнання тощо. За часи імператора Юстиніана Сирію змусили залишити близько 70-80 тис. осіб. Внаслідок цього значна частина країни знелюдніла [281, с.544]. Однак викоринити еретичні настрої Константинополю так і не вдалося.

Після смерті імператора Юстиніана I Великого, його спадкоємець, Юстин II (565-578 рр.) спробував вдатися до спроб примирення із сирійською яковітською церквою. Але спроба об'єднатися з яковітами за умови прийняття ними рішень тільки трьох перших вселенських соборів (без Халкідонського) зазнала невдачі. На це не погодились яковіти-ченці, що підняли бунт проти своїх єпископів [165, с. 486].

Наступ персів на початку VII ст. призвів до укріплення позицій місцевої сирійської церкви. Разом із перськими військами "наступали" і яковіти, відбираючи кафедри у "халкідонітів". У 609 р. в Антіохії навіть спалахнуло повстання проти греків. Було вбито Антіохійського патріарха Афанасія. У 611 р. Антіохію здобули перси, після чого місцевий патріарх став жити вигнанцем у Константинополі [165, с. 488].

Але перське панування тривало недовго. За імператора Іраклія (610-641 рр.) східні провінції імперії знову повернулися до складу Візантії. Нова спроба знайти компроміс між монофізитством, державною православною церквою та візантійським урядом, що була здійснена ним, призвела до появи християнського богословсько-догматичного вчення, яке отримало назву монофелітства. Однак і ці наміри поєднати між собою населення центральних та східних областей Імперії ромулів не дали позитивних результатів. Адже місцеві жителі вбачали в них ще одне намагання підкорити їх церковній владі Константинопольського патріарха.

Таким чином, насильницьке насадження халкідонізму мало зворотний ефект: врешті-решт воно полегшило прихід нових завойовників – арабів.

Опір арабським завойовникам був незначним, адже обидві імперії (візантійська та перська) були виснажені взаємною боротьбою. До того ж

вони не вважали арабів серйозною загрозою, вважаючи їх походи звичайними набігами для грабунку.

Карколомна швидкість, з якою араби захоплювали нові території, пояснювалася підтримкою, яку надавало їм місцеве населення. Існують відомості, що окрім місцевих монофізитів, досить часто допомагали арабам і євреї. І це було не випадково. У 632 р., напередодні арабського нашестя, імператор Іраклій наказав хреститися всім іудеям у Візантійській імперії. Так що навряд чи останні могли ставитися до Візантії із симпатією [64, с.58]. Сирійський хроніст згадує, що завдяки арабам християни Близького Сходу "...звільнилися від тиранічної держави ромеїв та уникли цієї кафолічної церкви, яка була прийнята нашим народом під тиском Іраклія" [148, с.111].

Легкість перемог халіфату можна пояснити і "поміркованістю умов капітуляції". Підкореному населенню залишалось право вільного розпорядження майном. До того ж, завойовники не спішили навертати християн до ісламу [272, с.42-43].

Проте така політика віротерпимості не стосувалася язичників. За словами відомого румунського філософа та письменника М.Еліаде: "Поступово навернення невірних перестає бути метою священних війн, як її визначив Магомет. Арабські армії бажають підкорювати собі багатобожників, не навертаючи їх до ісламу, щоб стягувати з них важку данину. Більше того, новонавернені не користувалися рівними з мусульманами правами. Починаючи з 715 р., поступово зростає напруга між арабами та іншими народами, наверненими в іслам. Останні готові були підтримати будь-який виступ, який зрівняв би їх у правах із арабами" [305, с.80].

Економічне та військове піднесення Візантії, що розпочалося у X ст., збігається із розпадом арабського халіфату на декілька держав. Це дозволило імператорам македонської династії (867-1059 рр.) повернути частину раніше втрачених земель. В епоху нового завоювання Сирії Візантійською імперією в 969 р. відбувається відродження церковного життя в Антіохійському

патріархаті. Патріарх Петро II (1052-1057 рр.) навіть виступив як посередник між Римом і Константинополем під час розколу 1054 р. У 80-х рр. XI ст. Антіохія опиняється під владою турок-сельджуків, які були витіснені звідси хрестоносцями у 1098 р. [168, стб.275-276].

*Єгипет.* Єдність Александрійського патріархату, який поширював свою владу на територію Єгипту, була також розколота рішеннями Халкідонського собору, що засудив монофізитство. Христологічні суперечки спровокували сепаратистські тенденції: більша частина віруючих пішла за Александрійським монофізитським патріархом Діоскором I (444-451 рр.), що у свою чергу заклало основу для формування монофізитської церкви [168, стб.161].

Скориставшись ліберальною політикою візантійського імператора Тіверія (578-582 рр.), александрійські монофізити запросили яковітських ієрархів з Сирії і таємно від уряду висвятили і поставили до 70 єпископів-монофізитів для змагання із православною ієрархією. Так виникла Коптська церква (це питання детально розглядалося вище) [165, с.488].

Менша частина віруючих, серед яких переважали греки, залишилася вірною ортодоксальному вченню і стала основою Мелькітської церкви.

Таким чином, утворилося дві паралельні ієрархії: мелькітську підтримували переважно жителі великих міст, а монофізитську – сільське населення Єгипту. Між цими двома церквами йшла жорстока боротьба за патріарший престол. Причому, якщо спочатку його займали переважно коптські патріархи монофізитської орієнтації, то з середини VI ст. стали діяти подвійні патріарші структури: мелькітська та монофізитська. Щоправда, дії візантійської влади змушували коптських патріархів рятуватися від переслідувань й обрати своєю резиденцією не велике місто, а монастир св. Макарія у "Чорному" Єгипті.

Однак навала персів підірвала позиції мелькітської ієрархії. Перси дивилися на мелькітів як на агентів Візантії. Це навіть змусило Александрійського патріарха Іоана залишити місто перед облогою його

персами (617 р.), що призвело до послаблення позиції православ'я, яке поступилося місцем монофізитству та ісламу [165, с.489-490].

Арабське завоювання Єгипту (638 р.) проходило, як і в Сирії, за відсутності опору місцевого населення. За свідченням арабських джерел, візантійці поступово відступали перед туземцями, переводячи свої гарнізони у великі міста і залишаючи туземному населенню рівнини. Вони задовольнялись примарною владою над колишніми підданими, якої майже досягли. Ф.Успенський вважає, що: "Мусульмани виступили не тільки проти політичної влади візантійських імператорів, але і проти християнської імперії; спільне існування мусульманства та християнства здавалося неможливим, оскільки обидві релігії претендують на володарювання світом" [282, с.206-207].

Якщо у період арабського панування у Єгипті Коптська церква мала відносну свободу, то Мелькітська церква зазнавала переслідувань, а також економічного і соціального тиску з боку завойовників, які розглядали мелькітів як політичних прибічників Візантії. Під час правління халіфа Хакіма (996-1021 рр.) було знищено і перетворено у мечеті близько 3 тис. церков, закрито всі монастирі. До XIII ст. коптська мова остаточно витіснена арабською. Саме нею стали розмовляти єгипетські християни.

**Персія.** Як вже було сказано вище, християнство у Персії стало відомим з середини III ст. Христологічні дебати, які розхитували Візантійську імперію та церкву у IV-V ст., а також рішення Халкідонського собору призвели до того, що значна кількість прибічників гнаного несторіанства та монофізитства знайшли собі притулок у державі Сасанідів. Несторіанство стало навіть однією із найбільш впливових релігій в Ірані. Є відомості про те, що перський вельможа Кардагх так захопився християнством несторіанського спрямування, що навіть замовив собі переклад Святого Письма перською. Але коли на Персію напали "греки" (візантійці), він розбив їх, кажучи: "Ставши християнином, я озброївся непереможною рукавицею" [148, с.107].

У кінці VII ст. відбувається зближення Візантії та Персії. Приводом для цього став заколот, в результаті якого було скинуто у 590 р. шаха Хормізда з престолу та змушено його сина, Хосрова II, шукати порятунку у сусідній Візантійській імперії. Імператор Маврикій (582-602 рр.) надав йому військо, за допомогою якого Хосров повернув собі владу. На знак подяки шах віддав Візантії землі, котрі захопили його предки. Угода була скріплена одруженням Хосрова на родичці василевса Марії. Згідно з однією із сирійських хронік, "з нею він надіслав єпископів та кліриків. Хосров наказав збудувати два храми для своєї дружини: один – св. Сергіусу, інший – Богородиці. Був посланий Афанасій, патріарх Антіохії, і він висвятив їх" [240, с.256].

Проте дружба ця тривала недовго. Після вбивства Маврикія Хосров одразу ж розпочав війну проти Візантії і саме тоді "...цілковито було знищено пам'ять про Халкідонський собор від Євфрату на схід" [240, с.262]. Так, підкоривши собі Едесу, шах наказав жителям міста обрати собі релігією або несторіанство, або монофізитство, але в жодному разі не халкідонське (ортодоксальне) християнство [240, с.248].

Під час подальших воєн візантійським військам вдалося розбити персів і повернути раніше втрачені території. Тут знову розпочалося насильницьке насадження халкідонізму, що безумовно мало лише негативні наслідки, polegшивши майбутнє арабське завоювання.

Християни Персії досить спокійно змінили персько-зороастрійську владу на владу арабо-мусульманську. Вони змогли прекрасно пристосуватися до нових умов. За висловом одного з несторіанських патріархів, араби "...не гонять християнську віру, але скоріше підтримують її, вшановують наших священиків...і дають пожертви на храми та монастирі" [331, с.339]. Коли столиця халіфату перемістилася в Багдад, тільки несторіанський патріарх отримав дозвіл теж перенести туди кафедру.

Таким чином, можна зазначити, що і тут несторіани користувалися найбільшим покровительством ісламської влади у порівнянні з іншими християнами.

**Вірменія.** Вірменія знаходилася в орбіті впливу двох її могутніх сусідів: Візантійської імперії та Перської держави. У VI ст. ці землі перебували під контролем Персії. Бажання звільнитися від перського панування призвело до укладення у 589 р. військового союзу між вірменами та греками. Внаслідок спільних дій Візантії вдалося захопити частину Вірменії та половину Грузії [165, с.480-481].

Грецька частина Вірменії обрала для себе православного католикоса Іоана III, який перебував тут до 616 р., коли був полонений перським шахом Хосровом, що знову захопив всю Малу Азію. Така ж картина спостерігалася і у захопленій візантійцями частині Грузії. Тут місцеве духовенство теж перейшло на бік Константинополя. Однак це викликало обурення ієрархії та кліру перської частини Вірменії. На соборі 596 р. в Довіні було вирішено від'єднатися від грузин під страшною клятвою: "Ми наказали про іверійців – не мати з ними ніякого спілкування ні в молитві, ні у їжі, ні у дружбі, ні у годуванні дітей. Не ходити до хреста, що прославлений у Мцхеті, не приймати їх в наші церкви, уникати шлюбів із ними..." [165, с.481]. Цей розбрат із вірменами допоміг Грузії утвердитися у грецькому православ'ї.

Нове захоплення Вірменії Хосровом у 611-617 рр. підірвало тут позиції халкідонського християнства. Та це продовжувалося недовго. Із поверненням влади візантійських василевсів імператор Іраклій спробував послабити церковно-політичне протистояння греків та вірмен шляхом церковної унії. На соборі 632-633 рр. частина вірменського духовенства приєдналася до грецької ієрархії і прийняла халкідонський догмат. Однак ця унія проіснувала недовго і незабаром розпалася через богословський спротив антихалкідонської частини вірменського духовенства, а також завдяки політичному тиску персів та під впливом сирійських монофізитів – яковітів [168, стб.350].

У 663 р. Вірменія опинилася під владою арабів. З новою силою розгорнулася боротьба між прибічниками халкідонського християнства та монофізитами. Втручання арабської влади сприяло тому, що у 707 р. у

Вірменії офіційно відновлено монофізитську церкву, яка стала тут пануючою [165, с.663].

Протягом VIII-IX ст. Вірменську церкву втягнуто у дебати з приводу вшановування ікон. Та врешті-решт ікони залишилися у Вірменській церкві.

Таким чином, візантійський Схід у другій половині I тис. н.е. виглядав досить строкато. Тут перепліталися і впливали одна на одну ціла низка релігійних вірувань. Але головну роль відігравали відносини між християнством та ісламом. Оскільки християнство на той час уособлювало не тільки релігію, але й політичну силу, а іслам від самого початку був і тим, і іншим, суперництво між ними набуло досить гострого характеру. Конфлікт християн та мусульман нерідко переростав у війну, хоча слід зазначити, що воювали, як правило, за володіння тією чи іншою територією, а не заради навернення іновірців до своєї віри. За висловом американського дослідника Р.Армура: "З часом християнам стало зрозуміло, що з ісламом вони можуть тільки боротися, взяти ж верх над ним їм просто не під силу" [64, с.73].



#### **4.4.Монофелітство та релігійна політика візантійських імператорів у VII ст.**

В історії Східної Римської імперії 30-80-і роки VII ст. були періодом напруженої боротьби Православної церкви із ще однією єрессю – монофелітством.

Халкідонський собор, що засудив несторіанство та монофізитство, залишив відкритим важливе богословське питання: як пояснити безгрішність Христа, якщо він воістину людина?

Константинопольський патріарх Сергій (610-638 рр.), бажаючи владнати це питання, а також шукаючи шляхів поєднання з монофізитами в Сирії та Єгипті, проголосив, що у Христа тільки одна воля, Боголюдська. Отже, виникло нове християнське богословсько-догматичне вчення – монофелітство (від грецького *monos* – один і *thelema* – воля) [209, с.141].

Монофелітство набуло неабиякої підтримки завдяки втручанням візантійського імператора Іраклія (610-641 рр.). Час його правління – це період кризи Імперії. Головну небезпеку для єдності держави ніс конфлікт, що розпочався між Візантією та Іраном. На момент сходження Іраклія на престол сасанідський шах Хосров II підкорив колишні візантійські провінції: Сирію, Фінікію, Вірменію, Кападокію та Палестину. У 614 р. був захоплений Єрусалим. Здобувши це місто, перси позбавили життя декілька десятків тисяч християн і пограбували храм Гробу Господнього. У 616 р. розпочалося перське завоювання Єгипту. У 626 р. аваро-слов'яно-гепідські війська підійшли до Константинополя і вперше в історії взяли його в облогу. Але здобути візантійську столицю їм не вдалося [190, с.28-334 282, с.35-36; 520, с.1-21].

У цей трагічний для імперії час у храмі Св. Софії у Константинополі імператор Іраклій дав клятву жити і померти разом зі своїм народом. Церкви пожертвували частину свого майна. На ці кошти було найнято варварів, серед них – 40 тис. хазарів. За кілька походів Іраклій розбив персів. У великій

Ніневійській битві Хосров загинув, а Іраклій, здобувши перемогу, підписав вигідний для себе мир. В результаті його до складу Візантійській імперії повернено східні провінції [87, с.140].

Однак ситуація у відвойованих землях залишалася неспокоїною. Адже тут домінувало монофізитство. Знову загострилися релігійні конфлікти.

У цій ситуації монофелітство повинно було, на думку Іраклія, стати містком для примирення населення різних частин імперії. Політична єдність імперії могла ґрунтуватися тільки на єдності релігійній, але цієї єдності не було, оскільки мільйони підданих сповідували монофізитство. Іраклій вважав, що зробивши крок на зустріч монофізітам – поступкою про одну волю у Христа, вдасться приєднати останніх. Причому він вважав, що і ортодоксальна церква після такої уступки не зазнає утиску. До цієї думки імператор прийшов під час свого перебування у Вірменії та Колхіді. Тут в імператора виникли приязні стосунки із митрополитом – монофізитом Кіром [191, с.79].

Першу спробу об'єднати монофізитів із православними було здійснено в Єгипті. Адже тут на 300 тис. прибічників православ'я припадало 5-6 млн. монофізитів. Справу об'єднання Іраклій доручив Кіру, який тепер став патріархом Александрійським [191, с.80-81].

Противники називали цю унію "водяною", іронічно вказуючи на її тимчасовий характер. На заяви монофізитів вони відповідали, що "сам собор Халкідонський прийшов до нас, а не ми до нього" [191, с.82].

Спроба Іраклія не призвела до стійкого об'єднання. І тоді влада вирішила вдатися до силових дій. Посилилися репресії на Сході стосовно тих, хто не визнавав догматів Халкідонського собору. Антимонафізитські заходи в Сирії, Палестині та Єгипті доповнювалися гоніннями на юдеїв [169, стб.460-461].

У цій атмосфері Візантія недооцінила більш серйозну для неї проблему. Саме у кінці 620-х – на початку 630-х рр. на Сході поширився іслам. Арабські мусульманські правителі – халіфи розпочали військові дії.

Перше вторгнення відбулося у 622 р., однак цілеспрямовано – лише з 634 р. Тією ж осінню араби розбили візантійців у битві на р. Ярмук. На початку наступного року захоплено Дамаск. Єрусалим, звідки імператор раніше вивіз дві святині, здобуто після двохрічної облоги у 637 р., а Антіохію – у 639 р. У кінці цього ж року араби вторглися до Єгипту. На початку 40-х рр. VII ст. імперія втратила всю цю багату провінцію [256, с.171].

Населення завойованих земель поставилося спокійно як до перських, так і до арабських завойовників. Однак якщо перси для монофізитів Сирії та Єгипту були етнічно і релігійно чужими, то араби були спорідненими для них племенами. Майже всі вони – нащадки тих, хто раніше вторгся у ці землі із пустелі; причому постійне проникнення продовжувалося через аравійський кордон і Червоне море. Іслам, що сповідувався Магометом, вважався більш близькою їм релігією, ніж халкідонське православ'я греків. Місцеве населення вітало завойовників, які виявили релігійну терпимість і до того ж обклали їх більш низькими податками. Мало того, у зростаючій кількості населення колишніх візантійських провінцій наvertsалося у мусульманство і навіть воювало на боці арабських халіфів. Так, після створення халіфами військового флоту бійцями на кораблях хоча і були самі араби, але керували судами зазвичай копти або яковіти, які, не вагаючись, виступали проти греків. Наслідком цього стало захоплення арабами о. Кіпру [161, с.16-17; 256, с.171-171].

В умовах нової загрози, тепер вже арабської, імператор із новою силою шукає спроб примирення православних і монофізитів. У 636 р. Константинопольським патріархом Сергієм складено проект документу, який у 638 р. підписано Іраклієм й опубліковано під назвою "Ектезіс", тобто "Викладення", який був визнаний на Константинопольському соборі таким, що відповідає апостольському вченню. Саме у "Ектезісі" введено догмат єдиної божественної волі Христа при подвійній природі. Однак цей документ не відіграв великого значення. Він не зміг примирити православних із монофізитами [282, с.68-69].

"Ектезіс" викликав і незадоволення Риму з боку папи Іоана (640-642 рр.), а після його смерті – папи Феодора I (642-649 рр.). Феодор навіть відлучив Константинопольського патріарха від церкви [77, с.143].

Бажаючи домогтися примирення Церков, новий візантійський імператор Констант II (641-668 рр.) видає указ, так званий "Типос" ("Зразок"). У ньому василевс повелів прибрати "Ектезіс", що був встановлений перед входом до константинопольського храму Св. Софії. Крім того, указ забороняв обом сторонам (монофелітам та прибічникам ортодоксального православ'я) вступати у дискусії з цього приводу. Для тих, хто не бажав підкорюватися волі імператора, передбачалися не тільки церковні покарання, вони піддавалися репресіям і з боку держави: позбавлялися посад, майна, відправлялися на заслання [282, с.70].

Але ініціатива Константа не призвела до бажаних результатів, оскільки папа Феодор I помер, так і не дізнавшись про "Типос". За таких обставин папський престол зайняв Мартин I (649-655 рр.). Ця непересічна особистість, що мала певний вплив на долю Візантії та на історію її взаємовідносин з Римом, а також трагічність її життєвого шляху викликала і викликає як науковий, так і загальнолюдський інтерес.

Папа Мартин I до часу, коли він зайняв престол Св. Петра, був дияконом Римської церкви, а пізніше – апокрисіарієм (посланцем) папської курії при імператорському дворі у Константинополі.

Опинившись на чолі Церкви, новий папа визнав за необхідне негайно скликати церковний собор, що мав засудити монофелітство. Собор відкрито 5 жовтня 649 року у константинівській базиліці Спасителя у Латерані. На ньому були присутніми 105 єпископів, італійські (більша частина) й африканські (менша частина). На соборі складено 20 правил проти монофелітства, затверджено вчення про дві волі і дві дії Христа, а захисники протилежних поглядів, патріархи Константинопольські, починаючи з Сергія, піддалися засудженню. Крім того, собор засудив і імператорський указ "Типос", як шкідливий для церкви, "... в якому всі висловлювання святих

отців повністю паралізовані нечестивими висловами, пропозиціями, розмовами єретиків" [192, с.92]. Акти собору з енциклікою (посланням) папи були відправлені на Захід галльським і африканським єпископам, на Схід – Іоану Філадельфійському (в Палестину), якого папа призначив своїм вікарієм (намісником) для Єрусалимського та Антіохійського патріархатів. Патріархи ж Антіохійський (Македоній) та Александрійський (Петро) піддані анафемі як прибічники монофелітства. Соборні акти відправили й імператору з посланням від імені папи і собору, де імператора закликали приєднатися до засудження єресі [79, с.455-456].

Констант II, отримавши відомості щодо проведення собору, вирішив діяти. З цією метою восени 649 р. з Константинополя до Італії направлено нового равенського екзарха (імператорського намісника) Олімпія. Останній повинен був вимагати прийняття "Типоса" всіма єпископами, кліром, знаттю і місцевим військом. Але ці заходи вже нічого не змінили. Олімпій став лише німим свідком засудження імператорського указу. Візантійське військо також не могло бути йому підтримкою, оскільки у середині VII ст. воно майже повністю складалося з місцевого населення і поступово втрачало характер регулярної армії, перетворюючись в ополчення італійських землевласників. Отже, силовий варіант розв'язання проблеми відпадав. Тоді равенський екзарх вирішив вдатися до вбивства римського понтифіка. З цією метою до Мартина підіслали візантійського офіцера із завданням заколоти папу після завершення богослужіння у церкві Діви Марії. Однак замах не здійснився. "Книга понтифіків" (офіційне зібрання біографій римських пап, яке бере початок вже з II ст. н.е.) розповідає, що злочинець осліп і не зміг виконати наказу. Це вразило Олімпія і змусило його піти на примирення із папою і навіть відкрити останньому плани візантійського двору [77, с.146-147; 366, с.80-88].

Таким чином, зрадивши василевса, Олімпію залишився лише єдиний вихід – відокремити Італію від Візантійської імперії. Протягом наступних чотирьох років він, у повній згоді з папою, одноосібно правив землями, в

яких був імператорським намісником. Цьому сприяли і зовнішньополітичні обставини. Сили імперії були зайняті війною з арабами в Малій Азії. Імператор не мав змоги надіслати до Італії значної військової сили. А без цього годі й сподіватися на успіх. У 653 р. араби висадилися у Сицилії. Це змусило Олімпія виступити на південь для відсічі агресії. Але у війську розпочалася епідемія, від якої помер і сам Олімпій [165, с.519; 363, с.22].

Уся ця політична авантюра, а також зрада Олімпія були використані як привід для звинувачення у зраді і самого папи Мартина. Нібито останній знав про змову і не втримав Олімпія. Для Константинополя це було найкращим засобом для того, щоб позбавитися релігійного суперника, звинувативши його у політичному злочині. На місце Олімпія імператор призначає нового екзарха Феодора Калліопу (653 р.), уродженця Італії, який добре знав і вмів враховувати місцеві умови. Калліопа заручився підтримкою равенського архієпископа Мавра – авторитетного і сильного церковного політика. У своїх політичних амбіціях Мавр велику надію покладав на підтримку імператора і був єдиним впливовим єпископом в Італії, який не брав участі у Латеранському соборі 649 р [77, с.148].

15 червня 563 р. військо нового екзарха підійшло до Риму. "Вічне місто" було практично беззахисним перед равенським військом, а сам понтифік вже декілька місяців лежав у Латеранському палаці, страждаючи від важкої хвороби. Довідавшись про хворобу папи, екзарх звелів передати йому своє співчуття і обіцяв незабаром відвідати хворого. Але через декілька днів до Мартина прибув новий посланець від Калліопи, який звинуватив понтифіка у тому, що він ховає у церкві озброєних солдатів, а також приготував для оборони зброю та каміння. У базиліці, де перебував папа, було влаштовано обшук, але нічого не знайшли [192, с.93].

Через декілька годин до базиліки знову увірвався загін солдатів, які потрощили все, що можна, зламали церковні канделябри, а також побили священиків, які намагалися прикрити собою Мартина. Потім з'явився сам Калліопа. У присутності папи зачитано наказ екзарха. В ньому

оголошувалося, що Мартин зайняв престол Святого Петра незаконно, оскільки його не затвердив імператор, і тому він повинен бути позбавлений свого місця і висланий до візантійської столиці. На час відсутності папи Церквою управляла колегія з двох священнослужителів та одного світського чиновника [77, с.149].

У відповідь папа заявив протест проти звинувачень у незаконності його перебування на престолі, але погодився їхати до Константинополя [77, с.149].

Для того, щоб не викликати збурення серед численних прибічників Мартина I, Калліопа вирішив таємно відправити папу до Візантії. Після кількомісячного плавання, а також тривалого перебування в'язня на острові Наксос (при надзвичайно незадовільних умовах утримання) 17 вересня 654 р. корабель із папою на борту прийшов до Константинополя. Цього ж вечора його перенесли у міську в'язницю, де він провів більше, ніж три місяці. Умови були дуже важкими. Варті заборонили навіть відповідати на запитання, кого саме вони стережуть. Лише на 93-й день свого ув'язнення Мартина принесли на ношах до зали суду, оскільки він настільки ослаб від хвороби, що не міг рухатися. Судді вимагали, щоб папа давав показання обов'язково стоячи. Допит розпочався словами: "Скажи, нещасний, що поганого заподіяв тобі імператор?". Папа мовчав. Тоді йому сказали: "Ти мовчиш, але ось свідки, які викладуть звинувачення проти тебе" [192, с.94-95].

Привели численних свідків звинувачення, більшу частину з яких складали візантійські військові командири з Італії. Деякі з них служили у війську Олімпія і тепер хотіли спокутувати свою провину перед візантійським імператором. Їх показання були підготовлені і завчасно узгоджені. Вислухавши звинувачення, папа саркастично зауважив: "Це – свідки? Ну і порядки!", а потім звернувся до суду: "Благаю вас перед Богом, не змушуйте їх клястися. Хай говорять без клятви, що хочуть, а ви робіть, що хочете. Навіщо потрібно, щоб клятвами вони занапали свої душі?" [192, с.95].

Основне звинувачення, яке було висунуте проти Мартина, полягало в тому, що він брав участь у змові екзарха Олімпія. Це була державна зрада і за неї передбачалася смертна кара. Всі спроби папи спростувати ці звинувачення суд не взяв до уваги. Здавалося, що доля нещасного була вже остаточно вирішена.

Але сталася подія, яка різко змінила ситуацію. Саме у цей час у своїй резиденції помирав Константинопольський патріарх Павло, поборник монофелітства, який був проклятий римським понтифіком на соборі 649 р. Вмираючого відвідав візантійський імператор Констант II і розказав йому, який вирок винесено судом Мартину. Павло просив проявити до нещасного милосердя, і імператор пообіцяв це зробити. В той же день папу сповістили, що йому залишають життя [192, с.96].

Але підґрунтям цього вчинку було не тільки прохання патріарха. Констант II знав, що у папи багато прибічників у столиці. Стало зрозумілим, що задумана страта призведе не до укріплення авторитету влади, а буде сприяти її дискредитації. Таким чином, виникла необхідність знайти іншу можливість розв'язання цієї проблеми, і прохання патріарха стало останнім аргументом у зміні імператорського рішення.

Смертну кару Мартину замінили на заслання. Місцем його обрали Херсонес. Незабаром Мартина таємно перенесли на корабель і підняли вітрила. Коли папу відправляли на заслання, на березі зібралося багато людей, щоб востаннє глянути на мученика. Коли всі навколо плакали, стоячи на колінах, Мартин втішав їх і промовив: "Не плакати треба, а радіти і дякувати Богові, що на мою долю випало страждати за Його святе ім'я" [155, с.238].

Мартина було відправлено до Херсонеса у березні 655 р., а у травні він прибув до цієї окраїни імперії. Папа опинився у надзвичайно важкій ситуації. У нього не було ані хліба, ані грошей, щоб купити його на кораблях, які сюди випадково заходили. За виразом Мартина, "хліб тут був більш відомим тільки за назвою". Всю трагічність свого становища папа описав у двох листах, які



він написав до друзів у Константинополі. Особливо болісним для понтифіка було те, що римляни не проявляли співчуття до нього, побоюючись гніву імператора. "Я дивувався... – писав він, – відсутності інтересу до моєї долі з боку моїх друзів та родичів; вони зовсім забули про моє нещастя; здається, не хочуть навіть знати, існую я ще на світі чи ні. Хоча церква Римська і не має грошей, але вона багата, з ласки Божої, хлібом, вином і всім необхідним для життя". Однак римляни не надіслали папі ані крихти. "На людей напав страх так, що вони цураються виконувати заповіді Божі, страх, де не повинно бути ніякого страху". Останніми словами Мартина в одному з його листів були: "Я маю надію на милосердя Боже, що життєвий шлях мій незабаром досягне мети, призначеної Богом" [364, с.173-190].

Мартин I провів у Херсонесі лише декілька місяців і помер там від хвороб і голоду 16 вересня 655 р. До кінця життя він залишався ворогом монофелітства і був переконаний у правильності своєї політичної лінії.

Релігійна боротьба не вщухала і після цих подій. Щоправда, після арабських завоювань, які відірвали від Константинополя значні території (населені переважно монофізитами), зник ґрунт для об'єднувчих проектів візантійських василевсів. Імператор Константин IV (668-685 рр.) звернувся до папи Агафона (678-681рр.) із листом, в якому, вказуючи на свою віротерпимість, запропонував понтифіку відрядити до Константинополя своїх уповноважених, щоб здійснити спробу дійти згоди зі спірних питань, обіцяючи, зі свого боку, повну неупередженість та безпеку для представників Римської церкви [282, с.78].

Питання розглянули на VI Вселенському соборі (Константинопольському, 680-681рр.). На соборі вирішено, що Церква визнає у Христа дві сутності возз'єднаними, але не злитими, та дві волі. Подальші дебати про цей догмат вести було заборонено. На останньому засіданні Константин IV виразив побажання, щоб примірник діянь собору відправили кожному патріарху. В спеціальному посланні до папи Агафона собор приніс

йому похвалу як стовпу православ'я, сповістив про постанови собору та просив надати підтримку [282, с.78-79].

Таким чином, політика релігійних компромісів візантійських імператорів не привела до конфесійного миру на Сході. І цьому завадили не тільки навали персів та арабів. Головною причиною було те, що порозуміння вбачалося можливим тільки на основі релігійної монолітності. А вона, за висловом А.В.Карташова, "...не могла створити більш глибокої культурної і політичної асиміляції іноплеменників. А до ідеї віротерпимості тоді ще людство не дожило" [165, с.510-511]. Для Римської ж церкви примирення між імператором і папою сприяло зростанню авторитету римського понтифіка, що відіграло значну роль у боротьбі за церковну і політичну самостійність папства.

## **4.5. Іконоборський рух та загострення конфлікту між східним і західним християнством**

Протягом першого тисячоліття існування християнства виникла надзвичайно велика кількість єресей. Деякі з них, не маючи значного кола прихильників, досить швидко припиняли своє існування. Але були і такі, що складала потужну конкуренцію ортодоксальній церкві (деякі з них уже розглядалися у попередніх розділах). Підтримка їх світською політичною владою забезпечувала перетворення останніх на широкі соціально-політичні та релігійні рухи. Подібне втручання державної влади у Візантійській імперії (VIII ст.) призвело до жорстокого протистояння різних верств суспільства, яке отримало назву іконоборського руху.

Перші ідеї, що були близькі до іконоборства, зустрічаються у християнському середовищі вже у II ст. Старозавітна заборона на зображення вважала не сумісними християнське Одкровення та елліністичне мистецтво. Однак вже апостол Павло, називаючи Христа "образом Бога невидимого", свідчить, що в результаті втілення Бог не тільки може мати, але і має свій зримий образ. Якщо у Старому Завіті Бог являв себе тільки через слова та знамення, то у Новому Завіті він являв себе також і в людській подобі. У словах апостола Павла засуджувалося, перш за все, ідолопоклонство, а не зображення як такі [169, стб. 181].

В основі цієї старозавітної заборони лежала не стільки ідея духовної природи бога, яка робила його неувяним, скільки абсолютна трансцендентність бога (недоступність будь-якому пізнанню), його повна перевага над творінням, адже, згідно зі стародавнім містичним світоглядом, зображення були не просто відновленням зовнішнього вигляду, але і певною формою втілення зображуваного, що давала людині владу над ним. Крім того, старозавітна заборона не передбачала безумовного виключення яких-небудь зображень. Так, в синагозі III ст. в Дура-Європос (Месопотамія) знайдено зображення кількох сцен священної історії, пов'язаних із Мойсеєм,

пророками Іллею, Даниїлом та іншими біблійними персонажами [262, с.376-277].

Після Міланського едикту 313 р. християнське мистецтво почало розвиватися інтенсивніше, в зв'язку з чим виникло питання про ставлення до священних зображень. Одним із перших супротивників ікон став єпископ Осій Кордубський, за ініціативою якого було скликано в Іспанії Ельвірський собор 364 р., який постановив, що у церкві не може бути зображень і що на стінах не слід малювати образи, яким вклонялися би і яких вшановували. Проти ікон виступав і відомий римський церковний письменник Євсевій Кесарійський (263-340 рр.). У своєму листі до імператриці Констанції, сестри імператора Константина I Великого, він стверджував, що вшановування ікон є однією з форм ідолопоклонства. Однак подібні погляди у IV ст. зустрічалися досить рідко. Більшість отців Церкви того часу та наступних віків були прибічниками вшановування ікон [169, стб. 182].

Протягом IV-V ст.. кількість ікон значно збільшується. Одночасно формуються аргументи "за" та "проти" їх існування. Іконофіли наполягали на педагогічній функції (особливо для неписьменних) та освячуючій властивості образів. У кінці VI та протягом VII ст. ікони стають об'єктом вшанування та культу як у церквах, так і в домашньому вжитку. Перед ними молилися, а під час процесій несли на руках. У цей час зростає кількість чудотворних ікон – джерел надприродної сили, що оберігала міста, палаци, війська. Одним із найбільш відомих зображень була ікона Христа у місті Едеса, яка, як вважало міське населення, може відбити атаки армій-завойовників (тоді ними були перси) [155, с.58-59]. За висловом швейцарського історика та теоретика культури Якоба Буркхардта: "Вшановування ікон належало до тих нечисленних фактів існування, які до цього часу робили життя візантійців, що було сповнене багатьох випробувань, достатньо сприятливим і в яких поки що не відчувалося втручання держави" [83, с.302].

Таке ставлення до ікон призводило до того, що іконоборські настрої виходили за межі богословської політики у царину реальних дій, реальної

політики. Так, у 596 р. єпископ Серен у Марселі наказав винести з храму всі ікони, тому що його паства надто забобонно вшановувала їх. Це викликало незадоволення серед городян. Папа Григорій I у своїх посланнях до єпископа Серена (599 і 600 рр.) засудив такі дії як прояв іконоборства, зазначивши, що наявність священних зображень у храмах та церквах належить до давньої християнської традиції. Але разом із цим римський понтифік схвалив бажання єпископа Марселя запобігти поклонінню іконам віруючими [111, с.158].

Однак якщо західна церква загалом лояльно ставилася до вшанування ікон, то візантійські імператори в рамках широкої релігійної реформи (VIII ст.) оголосили іконоборство офіційним вченням. Безумовно, що у цьому рішенні відіграли значення як проблеми теологічної природи, так і питання, що не стосувалися богослов'я.

Якщо грецький світ (насамперед Візантійська імперія) успадкував смак до релігійної образності від своїх язичницьких предків, то інші християни Сходу, що не належали до грецького світу, особливо сирійці та вірмени, не мали подібних прикладів у своїй історичній спадщині. У зв'язку з цим велике значення мала та обставина, що імператори, які активно проповідували іконоборство, були вірменського та ісаврійського походження. Більше того, східні області Імперії у VIII ст. стали майже повністю монофізитськими. В свою чергу, саме монофізити забезпечували іконоборців необхідними богословськими доказами у диспутах із пошановувачами ікон.

Неабияке значення відіграли також і сутички з ісламом. Після завоювання арабами Сирії, Палестини та Єгипту Візантійська імперія опинилася у становищі перманентного військового та ідеологічного протистояння із халіфатом. І християнство, і іслам претендували на статус світових релігій, а візантійський імператор та арабський халіф очолювали обидві ці світові релігії. Але у психологічній війні, яка супроводжувала цю конфронтацію, іслам весь час підкреслював, що мусульманство є найновішою релігією і, звичайно, найвище і найчистіше одкровення Бога

Авраамового. Християн же звинувачували у багатобожжі та ідолопоклонстві, вказуючи на християнське вчення про Трійцю та на вживання ікон як приклади цього. На цей виклик повинні були відповідати народжені на Сході візантійські імператори VIII ст. За виразом богослова та історика І.Мейєндорфа: "Вони вирішили очистити християнство для того, щоб воно краще витримало виклик ісламу" [216, с.81].

Отже, як вже зазначалося, на іконоборство вплинуло і мусульманство. Однак іконоборський рух все ж таки не був свідомим копіюванням ісламу, будучи частиною війни, що точилася між цими двома світовими релігіями.

Не останню роль в гоніннях іконоборців відігравав також і матеріальний фактор. Візантійські імператори вважали, що для блага та процвітання держави потрібні грошові багатства та людські сили, що зосереджуються у Церкві. Їх необхідно було вилучити та віддати до державної скарбниці і на потреби армії. Таким чином, можливо, сам задум знищити ікони може і не вилився б у таку вперту боротьбу (самі по собі ікони не були пов'язані з матеріальним інтересом), якщо б у візантійських монастирях не зосереджувалися значні матеріальні цінності, так необхідні василевсам для ведення війни, а візантійське чернецтво не мало би впливу на внутрішню та зовнішню політику Імперії.

Початок іконоборства пов'язаний із 726 р. Саме у цьому році стався нечуваний землетрус і виверження вулкану на морському дні на північний захід від острова Крит. Почалися розмови про кінець світу і страшний суд. Імператор Лев III (717-741 рр.) побачив у цьому Боже знамення, кару за гріх "ідолопоклонства". Він зібрав таємну нараду, де висловився проти ікон. Але вирішити таке питання без згоди Константинопольського патріарха імператор був не в змозі. В свою чергу, патріарх Герман (715-730 рр.) вважав за необхідне скликати для цього Вселенський собор. Тому Лев III вирішив діяти поступово: він ще не наказував нищити ікони, тільки звелів вішати їх настільки високо, щоб люди не могли цілувати і торкатися їх [155, с.261].

Однак чим далі, тим рішучіше діяла влада. У цьому ж, 726 році, з брами на палацовій площі у Константинополі було знято образ Спасителя, що викликало сутички військ із населенням. В оточеній арабами Нікеї, коли городяни зібралися з молитвами біля образу Пресвятої Богородиці, один солдат кинув в ікону камінь. Наступного ж дня він загинув у сутичці з арабами, а місто було врятоване. У цьому його мешканці побачили боже знамення [165, с.572- 573].

Коли на Заході дізналися про події, що трапилися, папа Григорій II (715-731рр.) звернувся до імператора з листом. Він писав: "Тут знаходяться комерсанти з Риму, Галлії, від вандалів, з Мавританії, від готів, одним словом, з усіх внутрішніх країн Заходу. Прибувши на батьківщину, вони розповіли кожен у своїй країні про твої хлоп'ячі вчинки. Тоді повсюди стали кидати твої портрети на землю, топтати їх ногами й нівечити твоє обличчя" [155, с.267].

В Італії розпочався бунт проти імператорської влади. Тосканець Тіберій Петасій навіть проголосив себе імператором. Незважаючи на те, що повстання було швидко придушене, а заколотники страчені, симпатії населення опинилися на боці гнаних шанувальників ікон. Останніх підтримали і лангобарди з Північної Італії. Їхній король зайняв Равену й відновив образи, що привернуло до нього немало людей [155, с.267].

У 727 р. Папа Григорій II скликав у Римі собор, на якому ухвалено вшановування ікон, соборні отці також висловили підтримку опальному Константинопольському патріарху Герману [169, стб.184].

Через чотири роки, у 731 р. новий римський папа Григорій III (731-741 рр.) скликав собор, що відлучив іконоборців від церкви. У відповідь Лев надсилав флот із метою нав'язати свою волю. Однак зробити це не вдалося: майже всі кораблі потонули під час шторму. Імператору довелося задовольнитися привласненням доходів папи, які останній отримував у Сицилії та Калабрії. Серйознішим було те, що Лев III передав провінцію

Ілірик, яка включала західні Балкани та Грецію, з Римського патріархату до Константинопольського [256, с.177].

Звичайно, що така "перемога" схвально віталася патріаршою владою та взагалі населенням Візантії. У свою чергу, Римська церква не могла не поставитися до цього як до неканонічного насильства, грабунку "патримонія" апостола Петра. А самі римські папи цим імператорським указом ніби викидалися за межі імперії. Це, звичайно, поглиблювало розділення Сходу і Заходу [165, с.578].

Наступна хвиля гонінь на шанувальників ікон набирає силу у 50-60-х роках VIII ст. за імператора Константина V Копроніма (741-775 рр.). Для надання іконоборству законного статусу у 754 р. він скликав в Ієреї (суч. Фенербахче, Туреччина) помісний собор, що не тільки засудив малювання та вшановування ікон, але і заявив, що створення сакральних зображень є новітньою практикою, яка поширилася лише після VI Вселенського (III Константинопольського) собору 680-681 рр. (раніше іконоборці визнавали, що традиція іконопису така ж давня, як і сама Церква) [192, с.155-167].

Після закінчення собору переслідування шанувальників ікон стали особливо жорстокими. Їм відрізали носи, вуха, язика, зашивали в мішки та, прив'язавши каміння, кидали в море. Майстрів і малярів, які працювали над церковними образами, відправляли у заслання як безбожників та ворогів влади. Релігійні малюнки й ікони замінювалися в церквах на картини з видами природи, дерев, птахів, сценами полювання тощо. У храмі Богородиці Влахернської у Константинополі знищувалися живопис та мозаїки з євангельськими сюжетами. Як гірко жартували його відвідувачі, храм став схожий на курник та фруктову крамницю [192, с.168-169].

Особливо переслідували ченців як непохитну опору вшанування ікон. Імператор віддавав монастирі у розпорядження військових. Так, один із найбільш відомих у Візантії Далматський монастир був перетворений на казарму; низку монастирів у столиці зруйновано вщент. Від самих ченців



вимагали, щоб вони носили цивільний одяг та одружувалися. Тим, хто робив це, пообіцяли гроші, почесні посади у війську та державному управлінні.

Імператор навіть зажадав від жителів столиці принесення присяги у тому, що вони відкидають шанування ікон, що кожному ікону вони вважають за ідолоський образ; не будуть спілкуватися із ченцями, переслідуючи кожен людину у чернечому одязі глузуванням і камінням. Є відомості про те, що першим клятву приніс константинопольський патріарх і потім, незважаючи на те, що був ченцем, став вести звичайне мирське життя [192, с.172].

Природно, що таке насильство і жорстокість призвело до появи маси втікачів, які, рятуючи своє життя, перебиралися на Схід, під владу халіфів. Інші знайшли притулок на Заході. До Італії прибуло понад 50 тис. втікачів. За ініціативою римських пап Григорія III, Захарія (741-752 рр.), Павла I (757-767 рр.) та Пасхалія I (817-824 рр.) були створені монастирі, які стали центрами вшанування ікон [155, с.269-270].

За часів наступника Константина V Лева IV (775-780 рр.) ставлення до іконофілів стало більш поблажливим. Можливо, цьому сприяло і те, що дружина імператора, цариця Ірина була за походженням афінянкою і виховувалася в родині, де шанували ікони. Саме за її ініціативою, вже після смерті Лева IV, у 787 р. скликано VII Вселенський собор у Нікеї, що засудив ухвалу собору 754 р. Образи визнано гідними шанування, а і всіх іконоборців піддано анафемі [112, с.66].

Однак поставити крапку в "іконоборському питанні" поки що так і не вдалося. На початку IX ст. суперечки навкруги ікон розгорілися із новою силою. Чергова (і, нарешті, остання) хвиля гонінь, переслідувань та страт шанувальників ікон завершилася лише зі смертю імператора Феофіла (829-843 рр.). Помісний собор, що був скликаний у Константинополі (843 р.) перетворився у триумф іконошанування і завершився урочистою ходою з іконами у першу неділю Великого посту, що увійшла в історію як "Торжество Православ'я" [169, стб.185].

Як вже зазначалося, іконоборство було відкинуто Заходом. Це пояснювалося не стільки богословськими неузгодженнями (хоча богословські основи іконошанування тут довгий час залишалися не до кінця зрозумілими), скільки напруженістю у відносинах між візантійськими василевсами та володарями міцніючого Франкського королівства. Перший конфлікт спалахнув у 60-х рр. VIII ст.. Приводом для нього стала спроба імператора Константина V (740-775 рр.) повернути колишні володіння Візантії у Південній Італії. Ці землі були передані франкським королем Піпіном (751-768 рр.) римському папі. Звичайно, що ці вимоги зустрів вороже як король, який бажав встановити свій контроль над італійськими землями, так і римський понтифік, що хотів позбутися візантійської опіки, а також збільшити володіння "патримонію" апостола Петра.

Одним із аргументів, які використав папа у боротьбі із зазіханнями Константинополя, стало іконоборське питання. Скликаний у 767 р. собор звинуватив греків у єретичному іконоборстві і висловився на користь ікон. Отже, територіальні суперечки були обґрунтовані релігійними розбіжностями [461, с.85-94].

У період правління франкського короля, а пізніше імператора Карла Великого (768-814 рр.) іконоборська політика візантійських імператорів призвела до остаточної втрати ними влади над Італією та Римом. Карл залишився єдиним покровителем папського престолу. Що ж стосовно вшанування ікон, то однозначно відкидаючи іконоборство, Західна церква мала своє, більш утилітарне бачення ролі святих образів у храмах. Ікони могли використовуватися для згадки та оздоблення, але не обов'язково для вшанування. На думку франкських богословів, у сакральних зображеннях не було безумовної потреби для віри і культу [112, с.66].

Отже, як зазначив І.Мейєндорф: "Позбавившись політичного покровительства візантійських імператорів, папи звернулися до франків і, таким чином, включилися в процес становлення нового латинського Середньовіччя. У підсумку соціальні, культурні та політичні передумови

розмежування ставали все більш очевидними: дві половини Християнського світу стали говорити на різних мовах, а ті рамки, в межах яких діяли і на які спиралися й посилялися теологи Заходу і Сходу, теж були різними і несхожість між ними стрімко зростала – Захід і Схід розходилися в різні сторони, все більше віддаляючись один від одного" [216, с.94].

#### 4.6. Розподіл церкви у 1054 р. як стимул уніонального руху

Відомий історик церкви о. А.Великий виділяє декілька дат, що визначають не тільки її розвиток, але й "обличчя" цілих епох в історії людства. "До таких дат, наприклад, – зазначає він, – належить рік 313-ий у давнині, тобто рік так званого Медіоланського указу, яким було дано публічну свободу Церкві в Римській імперії та прийнято християнство як державну релігію. У новіших часах таким роком є рік 1517-ий, тобто публічний виступ Мартина Лютера в Німеччині, від якого починається цілий протестантський рух на півночі Європи. В середній добі історії такою датою є рік 1054-ий, який розірвав Христову Церкву на дві частини: Східну і Західну. Цей рік не так важливий самими подіями, які в ньому відбулися, як радше тими наслідками, які виплили з цих подій. Бо, з одного боку, цей розрив мав свою довгостолітню підготовку, а, з іншого боку, він не був цілком обмежений тільки до того одного року. Це дата символічна, і її не могли анулювати пізніші спроби поєднання, ані навіть тимчасові чи якісь місцеві триваліші успіхи..." [91, с.189].

Перші ознаки конфронтації виявляються з IV ст. н.е., але з часом пристрасті набувають все більшого розпалу. Претензії папства на володіння необмеженою владою та намагання піднести папський призвели до різких суперечок між Римом та Константинополем. Вони ще більше поглиблювалися догматичними, теологічними, обрядовими та організаційно-дисциплінарними розбіжностями.

Одним з головних розходжень був догмат про сходження Святого Духа (т.зв. Filioque). Східна церква визнавала його джерелом тільки Бога-Отця, католики залучали сюди також і Бога-Сина. Цей додаток був зроблений на III Толедському соборі, а потім закріплений Аахенським синодом у 809 р. Східна церква засудила його як ересь. До менш значущих розбіжностей можна віднести вчення Заходу про "благодать" (відпущення гріхів за рахунок певного "запасу", що був накопичений святими), що не

визнавалося східною церквою: причащення прісним хлібом та вином для кліру - у католиків та квасним хлібом і вином для всіх віруючих - у православних. На Заході хрестилися п'ятьма пальцями, а на Сході-трьома; відправляли богослужіння у католицьких церквах тільки на латині; у православних храмах допускали вживати місцеві діалекти. Безшлюбність на Заході була обов'язковою для всього духовенства, а на Сході -тільки для монахів. Але головним приводом для суперечок був догмат про примат папи, згідно з яким східні патріархи мали підпорядковуватися римському первосвященнику [488, с.216-217].

Вищої напруги пристрасті досягли у середині IX ст. Візантія щойно оговталася від іконоборського руху. Після поразки іконоборства виникли дві партії: прибічники безжальної боротьби з єретиками - "акрівійці" та "ікономи", що стояли на позиціях поблажливого до них ставлення. Партії ці були настільки значимі, що імператори були змушені з ними рахуватися при виборі патріархів. У 846 р. константинопольським патріархом був обраний син імператора Михайла Ранга, насильно пострижений у монахи ще в юнацькому віці -Ігнатій. Суворий аскет та поборник благочестя, безкомпромисний ворог ще не зовсім придушеного тоді іконоборства, новий патріарх зіткнувся з тими, м'яко кажучи, аморальними порядками, що панували при дворі візантійського імператора. Гнів Ігнатія був скерований на дядю імператора, поведінка якого відрізнялася особливою безсоромністю та презирством до усілякої моралі. Конфлікт, що тягнувся багато років, закінчився, нарешті, звинуваченням патріарха у державному злочині та засланні на острів Теревінф [ 194, с. 20-23].

Новим патріархом (з 858 р.) став Фотій. Це був один з найбільш освічених людей свого часу, енергійний, впевнений у собі, надзвичайно хитрий. Із державного секретаря і командуючого імператорською гвардією він став патріархом константинопольським, пройшовши протягом п'яти днів (тобто із порушенням канонів) всі ступені священства [209, с. 267].

Прибічники Ігнатія виступили проти Фотія. Бути посередником у цьому питанні вони запросили римського папу Миколу I. Коли Фотій за старовинним церковним порядком сповістив інших патріархів про своє обрання на престол, у тому числі і папу, останній вирішив прийняти бік вигнанця - Ігнатія. Римський первосвященик заявив про своє право вирішувати всі справи Вселенської Церкви. На Латеранському соборі (863 р.) і в посланні 865 р. папа оголосив наступне: Ігнатій вигнаний незаконно, Фотій не може бути визнаний патріархом. У крайньому випадку можливий новий процес, якщо Ігнатій і Фотій постануть перед своїм суддею у Римі [ 209, с. 267-268].

Конфлікт ще більше поглиблювало так зване "болгарське питання". Керуючись ідеєю політичної незалежності, болгарський цар Борис довго не міг зробити рішучого вибору між Візантією та Римом. У 863 р. він звернувся до короля Людовика Німецького із проханням допомогти у наверненні до християнства. Але проти виступила Візантія. Осінню того ж року візантійські війська рушили до Болгарії, де в цей час лютував голод. Переговори між болгарським ханом та візантійським імператором Михайлом III призвели до угоди про прийняття Болгарією християнства від Візантії. У 864 р. до болгарської столиці Пліски прибули гркцькі священники, які хрестили Бориса та його сім'ю. Сам болгарський правитель прийняв титул князя та отримав християнське ім'я Михайла. Слід за Борисом хрещення прийняла й решта населення країни [209, с. 268].

Ставши у духовному відношенні підданим Візантії, Борис тим не менш хотів здобути незалежності у внутрішніх справах, в т.ч. і церковних, наполягаючи на заснуванні архієпископії, незалежної від патріарха Константинопольського. Однак патріарх Фотій у своєму посланні до князя, сповненому повчань відносно християнської догматики, церемоніалу та ієрархії Східної церкви, категорично дав зрозуміти, що не потерпить самостійності Болгарії у церковній сфері [196, с. 228-229].

В цих умовах Борис знову звертається до Заходу. 29 серпня 866 р. в Рим до папи Миколи I прибуває делегація Бориса, щоб засвідчити свою відданість апостольському престолу. Одночасно друге посольство було направлено до Людовика Німецького із проханням надіслати єпископів та священників [103, с. 87-88]. (Останній виконав прохання болгарського царя і відправив до Болгарії єпископа Ерменріха з пресвітером та діаконом. Але коли вони прибули туди, то "...найшли, що відправлені Римським первосвящеником єпископи наповнили вже усю країну, проповідуючи і хрестячи") [283, с. 105].

Тим часом папа надіслав 106 відповідей на запитання болгарського правителя, пояснюючи як теоретичні так і практичні проблеми, зокрема ті, що стосувалися можливості заснування архієпископії. У листопаді 866 р. до Болгарії були відправлені єпископи Формоз, Павло Популенський та інші місіонери. Це викликало незадоволення патріарха Фотія [407, с.44-45]. Справа набула характеру фундаментального протистояння Сходу проти західних "злочинців" із застосуванням крайніх методів. Новий Константинопольський собор 867 р. чотирьох східних патріархів (Константинопольського, Єрусалимського, Антіохійського та Олександрійського) одностайно визнав папу "єретиком і руйнівником винограднику Господня", недостойним священного сану, і оголосив йому анафему [193, с.269]. Крім того, собор затвердив наступне: вселенські собори є вищим церковним авторитетом для всіх церков, у тому числі й Римської; собори можуть скликатися і без згоди папи; теорія про папську непогрішність є ерессю; вчення про Filioque є також єретичним [103, с. 91].

У 867 р. Борис відправляє нове посольство до Риму наполягаючи на рукоположенні єпископа Формоза як болгарського архієпископа. Але новий римський пап Адріан II відкликав Формоза, а до Болгарії відправив власного кандидата – діакона Сильвестра. Борис відмовився прийняти останнього та висунув власні умови заснування архієпископії [194, с. 153-154].

Загострення відносин із Римом сприяло зближенню з Візантією. Імператору Василю I Македонянину (867-886) вдалося відновити

візантійську супрематію над болгарською церквою, представники якої прийняли участь у IV Константинопольському соборі 869-870 рр. Собор підтримав статус церковного голови Болгарії у сані архієпископа [ 194, с. 154-156]. Бажаючи затвердити автономію своєї церкви Борис всіляко сприяв укоріненню слов'янської мови в богослужінні. З цією метою він прийняв до себе учнів відомих слов'янських просвітників Кирила та Мефодія – Климента Охридського, Наума та Ангеларія. Окрім цього розпочинається заміна візантійського кліра болгарським духовенством [168, стб. 701].

Що ж стосовно подальшої долі Фотія, то його було схоплено, позбавлено сану і відправлено у заслання. Патріарший престол знову зайняв Ігнатій. Але це ще був не кінець опального патріарха. У 878 р. після смерті Ігнатія Фотій знову займає патріарший престол. Мало того, на церковному соборі 879-880 рр. неодноразово анафемствований римською церквою патріарх був визнаний новим папою Іоанном VIII. Наприкінці свого життя Фотію судилося знову стати жертвою інтриг. Новий візантійський імператор Лев VI ув'язнив патріарха у монастирі, де той і помер [209, с.269].

На початку X ст. стосунки між Римом і Константинополем знову загострюються. Папа Сергій III (904-911 рр.) втручається у суперечки між константинопольським патріархом Миколою Містиком (901-907 рр., 912-925 рр.) і візантійським імператором Левом VI Мудрим (886-912 рр). Цьому сприяли події, що отримали назву “суперечок про четвертий шлюб”.

Імператор Лев Мудрий як і багато його попередників не відрізнявся особливою твердістю моральних принципів. Ще за життя своєї першої дружини Феофанії він вирішує пов'язати свою долю із донькою візантійського сановника Стіліана – Зоєю (чоловіка її, який був перешкодою цьому зв'язку, отруїли). Після смерті імператриці Феофанії Лев одружується із Зоєю, і вона стає імператрицею. Але церква постала проти такого шлюбу. Тодішній Константинопольський патріарх Антоній відмовився його благословити, а придворний священик, який все ж таки благословив



імператорську чету, був позбавлений сану. Бездітна та швидка смерть Зої змусила імператора вступити у новий, третій шлюб з Євдокією, але й ця дружина Лева померла під час пологів. Жонолюбивий імператор не хотів задовольнитися цими трьома шлюбами. Вважаючи за необхідне мати спадкоємця престолу, він одружується із новою Зоєю – Карбонопсилою (тобто чорноокою). У 905 р. у неї народжується син Костянтин (Порфирогеніт). Маючи спадкоємця престолу, Лев починає рішуче вимагати від церкви освятити цей шлюб. Справа була нечуваною. Навіть другий і третій шлюби накладали на тих, хто вступає у них, церковне покаяння; що ж стосовно четвертого, то він був безумовно заборонений. Мало того, вимоги Лева протирічили законам, що були видані його батьком Василем та самим Левом. В одній з новел імператор зазначав: “Навіть тварини, принаймні більша їх частина, коли втрачають самку, залишаються у вдівстві”. І далі законодавець стверджував, що люди, які одружуються втретє, навіть не замислюються над тим, наскільки така слабкість є недопустимою і гріховною. Такі особи підлягають покаранню, що накладається на них церковними канонами. Таким чином, рішення імператора протирічило не тільки церковним канонам, але й власним законам [ 196, с.29-31].

Новий Константинопольський патріарх Микола Містик (895-906, 912-925 рр.) рішуче відмовився освятити цей союз. У вигляді компромісу він погодився хрестити дитину від шлюбу з царськими почестями, але за єдиної умови, щоб Лев назавжди розійшовся з матір'ю свого сина. Імператор дає обіцянку, і патріарх урочисто хрестить дитину у церкві св.Софії. Подальші події склалися наступним чином. Був знайдений священик, який погодився освятити шлюб імператора із Зоєю (Лев таки домігся свого). Мало того, під час коронації імператор власноручно увінчав свою дружину царською короною (а ця функція належала виключно архієрейській владі). Ніякі прохання патріарха не змусили імператора зректися свого рішення. Бачучи це, Микола Містик запропонував скликати собор із представників римського первосвященника та східних патріархів, що мав би прийняти рішення з цього

приводу. Папські легати привезли Лева дозвіл на четвертий шлюб. Їх підтримала і значна частина єпископату Константинопольського патріархату. Як останній засіб вплинути на імператора візантійський патріарх вирішив відлучити Лева від церкви. Але це вже не справило особливого враження. Світська влада перемогла владу церковну. Микола Містик був схоплений і відправлений у заслання. На його місце обрали нового патріарха – Євфимія (906-911 рр.), який відповідав цілям імператора. Правда, пізніше Микола знову повернувся на свою кафедру. Але це повернення супроводжувалося, в свою чергу, бідами для Євфимія. За указом нового імператора Олександра його ув'язнили в одному з монастирів (історія дуже нагадує події середини IX ст.). Ім'я Євфимія було викреслене з церковних диптихів. Із прибічників Євфимія та Миколи утворилися дві партії, які ще довго порушували своїми сутичками церковний спокій [196, с.31-32].

Однак успіх, що спіткав папство у візантійських справах початку X ст., не закріпився. Крім того, у самій Середній Італії розпочалася епоха розбрату і політичної нестабільності. Розпад колишньої могутньої Франкської імперії (середина - друга половина IX ст.) позбавив римського первосвященника такої необхідної для нього підтримки вищої політичної влади. Світські володіння папства стають ласим шматком у грі багатьох охочих до влади і грошей. Перемагаючи, знатні сімейства починали без усіякого докору совісті користуватись доходами і політичними можливостями церковної держави, яка втрачає все нові й нові володіння. На апостольський престол садовлять фаворитів, членів власних сімей незалежно від їхніх здібностей; папи зміщують пап, ув'язнюють їх у тюрмах, а потім і самі опиняються за ґратами. Сумнозвісна історія знатної римлянки Мароції, яка у першій третині X ст. призначала і скидала римських первосвящеників, а у 931 р. звела на престол під іменем Іоана XI (931-933 рр.) свого позашлюбного сина (можливо, від папи Сергія III, того самого, що дозволив візантійському імператору одружитися вчетверте). Ще один її син (від іншого шлюбу) Альберіх Сполетський здійснив державний переворот. Мароція та Іоанн XI опинилися

у тюрмі, а Альберіх протягом 22 років здійснював автократичне правління. Чотири папи, що займали престол св. Петра після Іоанна, повністю від нього залежали. Незадовго до смерті Альберіх забезпечив своєму синові Октавіану (17-ти років) найближчу вакансію на папський престол. Це був Іоанн XII (955-964 рр.), який відкрито вів аморальне життя, цікавлячись лише полюванням, бенкетами та жінками. Доходило навіть до того, що він піднімав тости за здоров'я Венери й Аполлона [209, с.274-278].

Політична слабкість імперії, що сприяла занепаду папства, в свою чергу створювала усі необхідні умови для спустошливих вторгнень угорців, арабів та норманів.

Піратські експедиції останніх розпочалися з кінця VIII ст. і продовжувалися протягом декількох століть. На початку X ст. нормани заснували в гирлі р. Сени герцогство Нормандію, а в XI ст. захопили більшу частину Північної Італії та Сицилію, витіснивши звідти арабів. Цей новий і дуже небезпечний ворог загрожував не тільки папській території, але й володінням Візантії у Південній Італії (Апулія та Калабрія). Загальна небезпека змусила об'єднатися вчорашніх ворогів. Візантійський імператор пообіцяв римському первосвященнику у разі перемоги підпорядкувати останньому всі церкви у візантійських володіннях. Але вкотре інтереси світського Константинополя не збігалися з поглядами на цю проблему візантійського патріарха Михайла Керуларія (1043-1058 рр.) [194, с.237-281].

Бажаючи запобігти розповсюдженню римських звичаїв у південно-італійських володіннях імперії, а також негативно ставлячись до самої ймовірності союзу між папою та імператором, патріарх видав "послання" від імені архієпископа Болгарського, яке було адресоване єпископу Іоану Транійському в Апулії. У цьому посланні, у не зовсім стриманих і пристойних висловах, засуджувалася римська церква за її деякі обрядові особливості (прісний хліб, пости по суботах, безшлюбність духовенства тощо) [92, с.190-191].

Ще одним полемістом проти Заходу виступив монах славнозвісного константи-нопольського Студійського монастиря Микита Пекторат. У своєму творі "Книга проти латинян" він торкався не тільки тих пунктів розбіжностей між церквами латинською і грецькою, які були у "посланні" патріарха, але й інших, не нових, через які велася літературна боротьба вже у IX ст. [196, с.268].

Візантійська сторона, не обмежуючись словесними випадками, вдалася і до більш рішучих кроків. У 1053 р. за наказом Михайла Керуларія у візантійській столиці закрито всі латинські церкви. Це ще більше підлило ворожнечі у конфлікт, що набирив розмаху з кожним днем [479, с.54].

Папа Лев IX (1049-1054 рр.) відповів на ці випадки через свого "державного секретаря", кардинала Гумберта Сільва-Кандідського і, в свою чергу, перейшов у наступ, звинувачуючи греків у догматичних помилках. Гумберт належав до найосвіченіших людей свого часу; добре знав сучасну літературу та грецьку мову, що було тоді рідкістю на Заході. Він взяв на себе обов'язок написати памфлети, в яких би відкидалися всі звинувачення як константинопольського патріарха, так і студійського монаха [196, с.268].

Літературна полеміка не дала бажаних результатів ні тій, ні іншій стороні. Для припинення дискусії у 1054 р. папа відправляє до Константинополя посольство (куди входив і Гумберт). Останній, як вважає більшість істориків, мало підходив для того, щоб здійснити політично обґрунтоване зближення у церковній сфері. Своєю непоступливістю він не набагато відрізнявся від греків. Римські претензії на верховенство він подавав так, що на Сході це сприйняли б однозначно негативно. До цього додавалася ще манера поведінки, яка сильно заважала його місії уже з самого початку [209, с.306]. Щоправда, візантійський імператор з політичних міркувань вирішив домагатися миру між двома церквами. Поступаючись тиску папських легатів, він навіть змусив вищезгаданого Микиту Пектората власноручно спалити свій твір і проклясти все те, що було написано в ньому [479, с.54].

Але патріарх Керуларій був непохитним. Спроби римлян домогтися від нього визнання влади папи верховною закінчилися нічим.

Поки велися безкінечні дискусії, до візантійської столиці дійшла звістка про смерть Лева IX, який помер ще за два місяці до прибуття легатів у Константинополь. Отже, делегація опинилась у становищі неправомочних послів. Візантійський патріарх припиняє усілякі відносини з членами посольства. У своєму листі патріарху Антіохійському Петру III він зазначав: "Ми припинили розмови і зносини з ними, тому що пересвідчилися у неможливості відхилити їх від нечестя і тому ще, що без твого Блаженства та інших святіших патріархів дискутувати про такі предмети з римськими послами вважали й цілком недостойним і... таким, що не погоджується із звичаєм, який панував у таких випадках у стародавні часи" [103, с.120-121]. Переговори зайшли у глухий кут.

Ранком 15 червня 1054 р. папські легати увійшли до храму св. Софії до початку літургії і урочисто поклали на його головний вівтар акт про відлучення від церкви Константинопольського патріарха Михайла Керуларія (документ був складений тим же Гумбертом). Зробивши це, посольство покинуло візантійську столицю [353, с.117-126].

Імператор спробував востаннє примирити ворогуючі сторони. Але загроза патріарха підняти народне повстання у разі прийняття римських вимог звели його намагання нанівець. Собор східних патріархів у свою чергу піддав анафемі латинян. Вселенська християнська церква остаточно розділилася на дві самостійні церкви, кожна з яких вважала себе істинною [479, с.54].

Відповідальність за цю подію, згубні наслідки якої дуже швидко дали себе знати, лягає як на ту, так і на іншу сторони. Вони обидві не розуміли з достатньою ясністю суті справи та, напевно, і не могли зрозуміти. І для латинян, і для греків занадто велику роль відігравала ідея церковної влади та вузькорегіональні інтереси.

Розкол не відобразився на розвитку економічних зв'язків. Однак ворожнеча розгоралася на буденному рівні. Так, з 1054 р. візантієць вважався еретиком. Однак, як зауважував Жак Ле Гофф: "... якщо звинувачення у розколі, відступництві й було найважливішим, західні люди не доходили до того, щоб його визначити, принаймні назвати. Адже всупереч теологічним розбіжностям, зокрема суперечки про "філіокве"..., і особливо всупереч інституціональному конфлікту... вони теж були християнами. Але в середині XII ст., під час II хрестового походу, західний фанатик, єпископ Лангренський вже мріяв про здобуття Константинополя і змушував французького короля Людовика VII заявити, що візантієць не є "християнами насправді, а лише по імені", що вони показали себе винними в ересі, а значна частина хрестоносців вважала, що "греки зовсім не були християнами і що вбивати їх – це менше, ніж ніщо" [201, с.132-133].

Поділ церкви став тим ідеологічним фактором, який виправдовував здобуття Константинополя західними рицарями у 1204 р., що супроводжувався грабунками й масовими вбивствами мирного населення. "Ніколи ще з сотворіння світу ні в одному місті не взято подібну здобич", – говорить учасник IV хрестового походу хроніст Віллардуен, і йому відповідає візантійський хроніст Микита Хоніат: "Самі сарацини були більш добрими і співчутливими у порівнянні з цими людьми, які носять на плечі знак Христа". Це викликало глибоку ворожнечу між тими, кого образливо називали "латинянами" (але не християнами) і "греками" (але не римлянами) [201, с.134,136].

Так, антагонізм, перші паростки якого з'явилися ще у IV ст., поступово все більше розділяє Схід і Захід. В той же час розкол 1054 р. став тим могутнім генератором ідеї відродження колишньої єдності Вселенської Церкви, стимулом уніонального руху, найбільшими здобутками якого стали рішення Флорентійського 1439 р. та Берестейського 1596 р. церковних соборів.

## РОЗДІЛ 5

### ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИКО-ПРАВОВИХ ВІДНОСИН МІЖ ЦЕРКВОЮ І ДЕРЖАВНИМИ ІНСТИТУЦІЯМИ В КОНТЕКСТІ ВЛАДНИХ ПРІОРИТЕТІВ

#### 5.1. Григорій I Великий (590-604 рр.) та зростання політичної ролі Римської Церкви.

"Людина, історична роль якої є настільки великою, що саме її ... діяльність мала вирішальне значення для всього середньовіччя", – ці слова німецького дослідника історії церкви Й.Лортца сказано стосовно однієї із найбільш видатних особистостей європейської історії кінця VI - початку VII ст. – римського папи Григорія I Великого (590-604 рр.).

Постать ця є непересічною у європейській історії доби середньовіччя. Адже за час цього понтифіка було закладено підвалини зростання світського впливу Римської церкви загалом та укріпленню політичного значення папства зокрема.

Інститут пап (термін "папа" до V ст. н.е. використовувався як урочисте найменування всіх єпископів), з часу папи Іннокентія I (402-417 рр.) вперше заявляє про свої політичні претензії, проголосивши, що джерелом влади римського понтифіка є верховенство апостола Петра. Папа Лев I Великий (440-461 рр.) об'єднав владу та моральний вплив церкви. Цьому звеличенню пап сприяло падіння Римської імперії, оскільки папа залишився головною постаттю у Римі, єдиним представником християнських народів не тільки в церковному, але і в політичному відношенні [124, с.131-132].

У цьому ж столітті сформульовано вчення про "два мечі", згідно з яким Христос володів і духовним, і світським "мечами". Один з них він вручив церкві, інший – державі. Духовна влада як вищий духовний і моральний авторитет мала використовувати головним чином морально-етичні механізми впливу. Останні були звернені до совісті людей і закликали до добровільного підпорядкування.

Світська ж влада, що регулювала та гарантувала земне існування людської спільноти, спиралася на право примусу, тобто політичну владу. Вона використовувала не тільки добровільне бажання підданих, але і жорсткий примус.

У кінці V ст. папою Геласієм (492-496 рр.) проголошено гармонію двох влад, згідно з якою єпископи у світських справах повинні були підкорюватися королівській владі, а монархи у справах, що стосувалися релігії, – єпископам. Але ця ідея гармонії "двох мечів" виявилася утопією. Парадокс ситуації полягав у тому, що для обох сторін у зв'язку з цим стало характерним втручатися у справи одна одної. Ця нерозділеність "мечів" призводила до численних конфліктів. Протистояння поглиблювалося ще й тим, що, посиляючись на відгородженість від світу, священнослужителі наполягали на тому, що церква повинна не підкорюватися світській владі, а мати власну систему управління [141, с.20-55]. Все це сприяло тому, що у першому тисячолітті у країнах Західної Європи влада намісника апостола Петра набула форми папоцезаризму (зосередження римським понтифіком у своїх руках як духовної, так і світської влади).

Одним із активних прибічників ідеї підкорення держави та усього суспільства церковній владі і виступив папа Григорій I Великий. Роки його правління збіглися із "великим переселенням народів", що остаточно покінчило із античним світом, вкинувши Європу у добу великих потрясінь.

У найбільшому хаосі перебувала Італія. Минуло всього лише кілька десятиріч з тих пір, як візантійський імператор Юстиніан у майже двадцятирічній спустошливій війні (535-553 рр.) вирвав ці землі з-під влади готів-аріан. Тимчасово Схід та Захід колишньої Римської імперії знову опинилися в руках одного монарха. Але цей спокій був недовгим.

Вже у 568 р. нові завойовники вторглися в Італію. Лангобарди були північно-германськими племенами, що жили раніше на березі р. Ельби, а з V ст. оселяються у середній течії Дунаю. Очолював їх король Альбоін. Завойовники, на відміну від готів, не йшли на згоду з римською



аристократією, захоплювали землі й перетворювали їхнів власників на рабів. Вони мали родовий устрій і розселялися в Італії родами. Лангобарди сповідували аріанство, а також частково і язичництво [56, с.48-49; 380, с.132-136].

Досить швидко захопивши Північну й почасті Середню Італію, завойовники утворили досить велике й міцне варварське королівство. Столицею його стало м. Павія [155, с.243-244].

Неефективність візантійської оборони в Італії пояснюється, насамперед, нестачею солдатів та невдалим розташуванням військових контингентів. У 60-х рр. VI ст. візантійська армія зазнала значного скорочення, яке не могло обійти італійську армію. Воїни, що залишилися в Італії, були розкидані по фортецях та деяких містах, складаючи їхні гарнізони. Кожен з цих гарнізонів на свій страх та ризик оборонявся від варварів. Непродумана дислокація військ, швидке просування лангобардів, розрив багатьох важливих комунікацій, нарешті, власна розгубленість та інертність не дозволили візантійському командуванню зібрати в одному місці більш-менш значну армію, що була би спроможною дати відсіч лангобардському королю Альбоїну [77, с.105].

Жителі Риму, що знаходилися в облозі, двічі (у 577 та 579 рр.) зверталися до візантійського імператора про допомогу, але реальної підтримки так і не отримали. Імперія вела в той час важку війну на Сході. Коли римляни, зібравши 3000 фунтів золота, відправили їх до Константинополя, імператор Тиберій II повернув ці гроші, порадивши підкупити на них лангобардських герцогів. Отримавши таку пораду, римський папа Пелагій II, справді, відкупився від загарбників і домігся зняття облоги "Вічного міста" [77, с.106].

Однак навіть і у часи миру лангобардська держава становила постійну загрозу для Риму і, водночас, для папської незалежності. Протягом півтора століть для римського папи існувала небезпека бути зведеним до

стану лангобардського єпископа. Саме в такій ситуації розпочався понтифікат Григорія I.

Григорій народився в аристократичній сім'ї, що належала до одного з найбільш знатних сенаторських родів Риму. Його прапрадід, Св. Фелікс II, також був римським папою. Григорій отримав блискучу освіту і зробив стрімку кар'єру, ставши у тридцятирічному віці префектом Риму (вища посадова особа у місті). Але приблизно у 574-575 рр. він залишив службу і прийняв чернецтво, а на отриману спадщину заснував 6 монастирів у Сицилії, а також перетворив на монастир свій дім у Римі. Між 478 і 579 роками Григорія було висвячено у диякони і пізніше призначено апокрисіарієм (титул папського представника у Візантії) до Константинополя. Звідти він повернувся у кінці 585 – на початку 586 р. і став найближчим помічником папи Пелагія II. У 590 р. Григорія обрано на Римський престол. Вперше в історії папою став чернець [199, с.37; 318, с.46-48; 423, с.80-82].

Свій понтифікат Григорій розпочав із встановлення суворої дисципліни у Римській церкві. Особливу увагу він приділяв налагодженню високоефективної господарської діяльності та організації чіткої системи управління. "Знайте, – пише римський первосвященик в одному з своїх листів, – ми живемо в такий час, коли влада повинна бути так влаштована, щоб піклуватися не тільки про спасіння душ, але і про зовнішню користь підданих, а також про їхню безпеку" [54 с.236].

Завдяки зростаючому багатству Петрової вотчини зростала і зовнішня сила папства. Стає зрозумілим, що при нападі лангобардів істинним представником Візантійської імперії є не стільки імператорський намісник (екзарх), резиденцією якого є м. Равена, скільки особа папи. Все це сприяло не тільки зростанню політичного впливу папства, але фактично заклало основи майбутньої церковної держави.

Крім прийняття термінових заходів щодо укріплення оборони, головним для понтифіка було бажання врегулювати відносини із лангобардами

дипломатичним шляхом. Проте укладенню мирної угоди заважав візантійський уряд, який вимагав від своїх намісників активних бойових дій і чергове папське перемир'я розглядалося ними як можливість захопити ворога зненацька. Та зрештою колосальні зусилля Григорія Великого, спрямовані на досягнення порозуміння між лангобардами та візантійцями, дали результати.

Мир, що був укладений у 599 р., мав важливе значення для імперської політики в Італії. Він означав для Візантії визнання *status quo* на Апенінському півострові, того факту, що імперія безсила перемогти лангобардів. По суті, ця угода стала дипломатичним визнанням Лангобардського королівства *de facto* з боку Константинополя. В той же час вона була вигідною і для імперії, оскільки залишала в її руках всі території, що були повернуті у ході "візантійської реконквісти" [77, с.110; 362, с.126-127].

Цікавим моментом, характерним для судження про те, як дивилися на римського єпископа в Італії, стало бажання лангобардського короля, щоб і Григорій доклав свого підпису до мирної угоди. Але поки що існували межі між світською і духовною владою і римський понтифік ще не був світським властителем. Тому папа відмовився від підписання угоди [282, с.104].

Зростання незалежності римського престолу викликало незадоволення з боку равенського архієпископа. Перетворення Равени на політичний, торговий та культурний центр Італії було, передусім, пов'язано з її особливим адміністративним становищем. Резиденція західноримських імператорів, остготська столиця і, нарешті, центр візантійського панування на Апенінах – Равена розквітла, будучи зосередженням державної влади і завдяки останній. Тому становище равенського архієпископа прямо залежало від його лояльності щодо візантійського імператора. Імперія ж, в свою чергу, сприяючи зростанню його влади, створювала в особі архієпископа протипапу проти папському впливу. Таким чином, зіткнення із папою стали необхідним

наслідком об'єктивного становища равенського архієпископського престолу в політичній системі Італії.

Особливої гостроти конфлікт між Римом та Равеною набув у кінці VI ст. Протягом двох років (593-594 pp.) ситуацію ускладнювала справа про *pallium* (літургійний одяг, що засвідчував духовний сан). Григорій Великий вимагав, щоб архієпископ Равени Іоан (574-595 pp.) одягав його тільки під час урочистої служби. Останній відкидав папські домагання. Імператорський екзарх Роман (589-596 pp.), який підтримував Іоана, почав поширювати анонімні книжки ("*libelous*"), де стверджувалося, що папа зрадив імперії. Імператор Маврикій вимагав, щоб Григорій I відступився від равенського архієпископа [77, с.132].

Відносини із Візантією у Григорія ускладнювалися не тільки завдяки "равенському питанню", але й через присвоєння Константинопольським патріархом Іоаном IV Посником титулу "Вселенський". Конфлікт розпочався ще за часи понтифікату попередника Григорія – Пелагія II. Останній висловив протест проти "вселенських" претензій константино-польського патріарха і навіть заборонив своєму апокрисіарію (тоді ним був майбутній папа Григорій Великий) відправляти службу разом з Іоаном [165, с.468; 286, с.219-225].

Слід зазначити, що на грецькому Сході, на відміну від латинського Заходу, титули як світські, так і духовні не мали точного юридичного значення. Вони були, так би мовити, напівриторикою. Як свідчив Анастасій Бібліотекар (церковний діяч та письменник IX ст.), також апокрисіарій папи у Константинополі: "... коли я, перебуваючи у Константинополі, часто засуджував греків за слово "вселенський" і докоряв їм пихатістю та гордістю, вони заперечували, що не тому називають патріарха вселенським – ікуменікос (що багатьма було перекладено словом "універсаліс"), що він є єпископом над усім світом, але тому, що він має начальницьку владу над однією частиною світу, в якій живуть християни. ...Ікуменікос тут означало: "східноімперський, всегрецький, всевізантійський" [165, с.469].

Тим не менше, титул "вселенський" викликав незадоволення і у Григорія I. Протестуючи проти цього, папа став іменувати себе "рабом рабів Божих" (*servus servorum Dei*) [103, с.54]. У цьому він був послідовним. Коли архієпископ Александрійський Євлогій після смерті Іоана Посника (596 р.) відмовився титулувати його наступника Кіріака "вселенським" і написав про це Григорію, називаючи самого папу "вселенським", та ще й додав, що вчинив так "з веління папи", то Григорій йому відповів: "Прошу тебе більше не застосовувати слова "звелів". Знаю, хто я і хто ти: ти мій брат у сані та вчитель у житті. Я нічого не звелів. Я тільки радив. І навіть цієї моєї поради ти не дотримався суворо... Я просив тебе не давати цього титулу ні наступнику Константинопольському, ні кому–небудь іншому, а ти приклав його до мене. Геть усі титули, що живлять марнославство і порушують любов" [165, с.470].

Вже після смерті Григорія Великого новий візантійський імператор Фока вирішив питання про титул на користь наступника Григорія, папи Бонифація III. У 607 р. Фока видав декрет, яким заборонив Константинопольському патріарху іменуватися "Ікуменікос" (Вселенський), віддавши право старшинства римському престолу і зазначивши, що "апостольська кафедра блаженного апостола Петра була головою усіх Церков" [282, с.110].

Заслугує на увагу також активна місіонерська діяльність римського понтифіка, що дозволила йому залучити до християнства значну кількість населення Англії (про це згадувалося вище) .

Таким чином, завдяки видатним особистим якостям папи Григорія Великого, його продуманій, рішучій та гнучкій політиці закладено основи світського значення Римської церкви. Розширення сфери її впливу створювало передумови для здобуття римським престолом фактичної незалежності від зовнішніх сил, перш за все від Візантійської імперії.

## **5.2. Формування папської теократії (VIII – XIII ст.)**

Говорячи про історію релігії, слід зазначити, що розвиток країн Європи багато в чому визначався християнським догматом про верховного правителя на землі – Ісуса Христа, в декларованій діяльності якого переплелися функції світського та сакрального.

Як вже зазначалося вище, протягом першого тисячоліття у країнах Західної Європи намісницька влада формується у вигляді *папоцезаризму*. Характерним для неї було зосередження в руках римського понтифіка як світської, так і духовної влади. Однак шлях звеличення папської влади не став шляхом суцільних перемог. В особі правлячих королівських династій церква зустріла досить потужного конкурента.

У боротьбі, що велася між цими могутніми суперниками, інститут пап то підпорядковувався світській владі (VII ст.), то одночасно перебирав на себе і духовну, і світську владу (VIII ст.). У IX ст. за часів папи Пасхалія I (817-824 pp.) ідея зверхності духовної влади над світською знову відроджується. Мало того, вона значною мірою укріплюється і з плином часу стає пануючою [278, с.16].

Особливо яскраво ця тенденція виявилася у діяльності папи Миколая I (858-867 pp.), який називав себе "намісником Христа на землі" і вважав, що у власній особі поєднує функції короля та священика [62, с.249]. Покликаний очолювати справу спасіння у всій Церкві Заходу та Сходу, папа має право вимагати покори у будь-якого клірика будь-якого діоцезу. "Якщо йому все передане Господом, значить немає нічого, чого би Він йому не віддав". Він усіх судить, але не може бути ніким судимим, навіть імператором; єпископська влада бере свій початок у владі папській (це перебільшення мало важливі історичні наслідки). Папа уособлює собою Церкву, його декрети мають силу канонів і рішення соборів лише тоді набувають сили, якщо їх затверджує римський понтифік [209, с.263].

Таким чином, Церква оголошувалася цілковито незалежною від світської влади. Будь-які форми існування національної і державної церкви

на Заході та на Сході (якщо в основі їх устрою не була ідея верховенства папи) вважалися незаконними. Церква ставала вище, аніж світ.

У боротьбі за верховенство над світськими володарями Західної Європи папство широко використовувало фальсифікацію документів, що було звичайним явищем у середні віки. Найвидатнішим пам'ятником цього жанру є так звані Лжеісидорові декреталії - зібрання церковних документів, головним чином підроблених, що з'явилися у Франції в середині IX ст. з метою обґрунтування верховної влади папи у вселенській церкві і його незалежності від світської влади. Декреталії проводили ідею непогрішності папи і були покладені в основу канонічного права. Їх автор - невідома особа, яка ховалася під псевдонімом Ісидора Меркатора - включив у зібрання більше ста послань (декреталій) пап, у тому числі й славнозвісний "Костянтинів дар". Останній був складений як грамота, що дана римським імператором Костянтином I Великим (близько 285-337 рр.) папі Сильвестру I (314-335 рр.) та його правонаступникам "до скінчення віку сього". Вирішивши перенести свою столицю на Схід, тому що "не подобає земному царю володарювати там, де небесним царем засновано було першість священство і верховенство релігії християнської", Костянтин передав у володіння папи "Рим, а також усі провінції, місцевості, міста Італії і західних областей". У церковному відношенні папа повинен мати верховенство над чотирма патріархами (Антіохійським, Олександрійським, Єрусалимським та Константинопольським), а також над усіма церквами на всій землі. Ці документи не тільки обґрунтовували законність створеної Папської держави, але й підігривали домагання римських первосвящеників над усіма іншими ієрархами [68, с.11-324 209, с.237-239].

Правда, слід зауважити, що сам Миколай I не зміг здобути перемоги у боротьбі за свої ідеї. У наступні століття могутність пап то падала, то зростала, і разом із цими примхами долі політичний вплив церкви істотно змінювався: від повного підпорядкування королівській владі у IX-X ст. до

торжества влади пап, коли вони жорстоко карали усіх, хто виступав проти влади духовенства, не визнавав верховенства духовної влади над світською.

Переломним у цьому плані став початок нового, II тисячоліття європейської історії. Зміцнення королівської влади, особливо в Германській імперії (остання контролювала величезні території на заході, в центрі і на півдні Європи), сприяло зростанню претензій світської влади – германського імператора та місцевих магнатів. Це виявилось у практиці роздавання церковних посад та у встановленні майже повного контролю над церковним життям. Така залежність від світської влади негативно впливала на моральний рівень духовенства та церковну дисципліну.

Однак Римська церква змогла не тільки відстояти свої позиції, але і перемогти цей західний *цезарепанізм* (форма зосередження духовної і світської влади у руках правлячої еліти, протилежність папоцезаризму).

Вирішальним у цьому плані став понтифікат папи Лева IX (1048-1054 рр.). Саме Лев IX поклав початок перетворенню папства на активну силу у внутрішньоцерковних і політичних справах.

Свій понтифікат Лев розпочав із реорганізації Римської курії, призначив кардиналами прелатів з різних країн християнської Європи, що були об'єднані ідеєю очищення церкви і наданню останній головуючого становища у світі. Здійснюючи численні подорожі країнами Європи, папа збирав собори, на яких засуджувалися *симонія* (поширена у період середньовіччя купівля та продаж церковних посад) та *світська інвеститура* (затвердження світським володарем духовної особи у сані єпископа чи абата). Він активно виступав також за дотримання духовенством celibату (безшлюбності) [105, с.115-269; 109, с.48-50].

Приділяв Лев IX увагу також і охороні кордонів Папської області (світське володіння римських понтифіків, що існувало з 756 р., коли франкський король Піпін Короткий подарував папі Стефану I Римську область, Равенський екзархат та Пентаполіс, до 1870 р., коли італійські війська увійшли до Риму і проголосили його столицею Італії) від норманів,



що захопили Південну Італію. Папа сформував армію, яку сам і очолив [296, с.337].

Політику Лева IX продовжив один з найбільш видатних реформаторів церкви – папа Григорій VII (1073-1085 рр.). Його життя – це яскравий приклад боротьби між світською та духовною владою. Вже у 1074 р. Григорій опублікував свій програмний документ "Dictatus papae" ("Продиктоване папою"), який став своєрідною програмою зміцнення в Римській церкві централізованої ієрократичної влади. Римський папа фактично ставився над звичаями, традицією, єпископами та церковними соборами. Відбувалася персоніфікація багатьох важливих церковних функцій: догматично-богословської, учительної, судової, адміністративної [70, с.128-137].

Противники реформи (від імені Григорія VII вона отримала назву "григоріанська"), починаючи з одруженого духовенства і завершуючи кліриками, що купили церковні посади, об'єдналися навколо імператора Генріха IV (1056-1106 рр.), для якого втрата прав на інвеституру означала втрату влади над Церквою. На Римському соборі у 1075 р. папа оголосив порядок призначення духовенства світськими особами недійсним і почав вимагати від Генріха позбавлення посад кількох єпископів. Папу підтримали німецькі князі, що були не задоволені жорсткою централізаторською політикою імператора. Однак останній не зважив на вимоги понтифіка. Загрози Григорія відлучити імператора від церкви теж не дали очікуваних результатів. Навпаки, Генріх на Вормському соборі (1076 р.) оголосив самого папу таким, що позбавлений престолу. У своєму листі до Григорія VII Генріх наказував понтифіку "залишити престол св. Петра". У відповідь папа оголосив Генріха позбавленим імператорського достоїнства та відлучив його від церкви. Виступ проти Генріха підтримали більшість германських князів, що змусило його шукати миру [340, с.197-200].

5 січня 1077 р. імператор прибув до замку Каносса у Північній Італії. Три доби він простояв між зовнішніми та внутрішніми стінами замку босим

на снігу, під пронизливим вітром, з непокритою головою, у лахміттях. Так, за звичаями епохи, повинен був вести себе той, хто бажав випросити собі прощення за тяжкі гріхи. Врешті-решт прощення було отримане. Генріх обіцяв, що буде незмінно слухатися папи і допомагати йому у здійсненні реформи церкви, однак незабаром порушив свою обіцянку. Підсумком боротьби стало захоплення імператорськими військами Риму та втеча звідти Григорія VII. Останніми словами понтифіка, що помер незабаром у м. Салерно, стали: "Я возлюбив справедливість і зненавидів беззаконня, тому помираю у вигнанні" [104, с.220-244]. Проте, незважаючи на такий фінал, понтифікат Григорія VIII у цілому і "шлях до Каносси" Генріха IV став символом відновлення авторитету Римської церкви на засадах папоцезаризму.

Якщо спробувати глянути на григоріанську реформу не тільки як на засіб позбавити Церкву світського верховенства, то можна зазначити, "...що закінчилась вона більш суттєвими змінами, які полягали у розділенні кліриків та мирян, Бога і кесаря, Папи та імператора" [199, с.98]. Це рішення повністю суперечило тому, до якого прийшло православне християнство у Візантії, де правив імператор і папа в одній особі; воно суперечило підходу до влади, характерному для ісламу, де політика і релігія злиті й Аллах панує над усім. Християнство ж латинського зразка декларувало певну автономність мирян та специфічні сфери їхньої відповідальності.

Один з головних ініціаторів реформи, кардинал Гумберт де Сільва Кандіда писав: "Клірики і миряни повинні бути розділені за межами Церкви, залежно від їхніх занять, так само як вони розділяються у межах храму, де кожній з цих категорій відводиться своє місце і свої служби. Хай миряни займаються тільки своїми справами – світськими, а клірики – своїми, тобто справами Церкви. І для одних, і для інших повинні бути встановлені чіткі правила" [199, с.99].

Крім цього головного принципу – розподілу кліриків та мирян, григоріанська реформа встановила і запровадила у життя нові форми

зовнішньої організації у суспільстві. Основними ключовими моментами її стали такі: парохія, хрещення дітей, сім'я як соціальна ніша суспільства, християнський шлюб, дисципліна під час церковних служб, боротьба людини з гріхом тощо. Не буде перебільшенням сказати, що ця реформа мала глобальне значення і залишила один з найбільш помітних слідів у європейському християнському світі.

Боротьба між римськими папами та європейськими королями й імператорами продовжувалася і у наступні століття. Теократичного триумфу папство досягло за Інокентія III (1198-1216 рр.). Саме за його понтифікату папство здійснило свої мрії щодо всесвітньої монархії, які базувались на тому, що "папа займає середину між Богом та людиною" [295, с.288]. При ньому було проголошено, що папа вже не правонаступник св. Петра, а "намісник Христа на землі". Тобто у титулатурі знайшли відображення нові владні повноваження папи, оскільки, за християнським вченням, Христос є вічним первосвященником на небесах і, водночас, вічним царем богообраного народу – царем Юдейським. Згідно з цією логікою, його намісник також мав об'єднувати функції земного первосвященника і земного володаря – царя.

Керуючись цим принципом, Інокентій III укріпив папську владу в Італії, домогся визнання авторитету Апостольського Престолу Священною Римською імперією та іншими європейськими державами. Ленну залежність від Риму визнавали королі Арагону, Португалії, Англії та Сербії. Інокентій неодноразово виступав як вищий арбітр, вирішуючи конфлікти між світськими правителями [169, стб.273-274].

Непримириму боротьбу за верховенство своєї влади над владою світською вів Боніфаций VIII (1294-1303 рр.). Вихований у дусі Григоріанської реформи, він був глибоко переконаний у вищості духовної влади над світською. Це привело його до конфлікту із королем Франції Філіпом IV (1285-1314 рр.), представником зароджуваної ідеології абсолютної монархії. Приводом для конфлікту стало запровадження спеціального податку, який мали сплачувати представники церкви і який

призначався на військові цілі. Спеціальною буллою Боніфатій нагадав королю про недопустимість таких заходів і заборонив виплату податку. У відповідь Філіп IV видав заборону на вивіз фінансових коштів, які французька церква відправляла Апостольському Престолу. Справу вдалося мирно врегулювати, але французький король продовжував політику підпорядкування французької церкви власним державним інтересам. Загрози понтифіка відлучити Філіпа від церкви теж не дали результатів. Крапку у цих чварах поставив напад французького загону, що полонив папу (правда, пізніше його відпустили, а згодом він помер у Римі) [103, с.153-156].

Боротьбу за владу точилася і під прапором тих чи інших релігійних течій. Одним з таких епізодів були альбігойські війни (перша половина XIII ст.). Релігійна суть ідей альбігойців (термін походить від назви м. Альбі у Південній Франції, де вчення альбігойців набуло особливого поширення) полягала у тому, що вони вважали земний світ породженням диявола. Тому людина повинна розірвати стосунки з гріховним світом – лише так вона може спасти свою душу. Але реальна причина була в іншому – альбігойці чинили опір владі французького короля, який на цей час вже об'єднав усю північ країни і намагався продовжити цю акцію на півдні. Оскільки вчення альбігойців католицький Рим оголосив єрессю, інтереси папи та короля співпали у боротьбі з єретиками. Вбивство альбігойцями папського легата у 1208 р. спровокувало військові дії, яким папа Інокентій III надав статус хрестового походу. Війна набула затяжного та кровопролитного характеру. Після здобуття хрестоносцями останнього укріпленого центру альбігойців м. Монсегюра у 1244 р. політичний і релігійний вплив альбігойців було підірвано [232, с.336-416].

Таким чином, можна зазначити, що період VIII-XIII ст. став періодом формування папської універсальної теократичної монархії. Причому, формується вона не на юридичних, а на теологічних постулатах. У цей період земні володарі (імператори, королі, царі, князі) визнавали владу папи і були його васалами. Папи ж розглядали європейських монархів як своїх замісників

у світських справах, яких за непослух можна позбавити корони. У цілому ж, вищезгадана епоха в історії папства стала часом торжества теократичної ідеї панування католицької церкви на землі, яка у наступні століття значною мірою втрачає свою силу під час безкомпромісної боротьби зі світськими володарями. Наслідком цього стало суттєве зменшення впливу теократичних амбіцій Риму.

### 5.3. Взаємодія світської і духовної влади в державах хрестоносців

Говорячи про боротьбу світської і духовної влади у Європі, особливо хотілося б зупинитися на унікальному явищі, в основі якого теж лежали теократичні тенденції – хрестових походах (сам термін "хрестові походи" з'явився лише в кінці XVII ст.; сучасники ж називали їх "Шлях до Святої Землі").

Поразки Візантійської імперії, яка була не в змозі відвернути загрозу сельджуцького завоювання, стривожили і західний християнський світ. Візантійський імператор звернувся до Заходу із проханням про військову допомогу у боротьбі за вільний доступ до святих місць у Палестині (мандри паломників до Святої землі на цей час стали вже традиційними).

18 листопада 1095 р. у м. Клермоні (Півд.Франція) зібрався церковний собор. Преред його засідань було зачитане послання Єрусалимського патріарха про важке становище християн у Палестині після її захоплення турками у другій пол. XI ст. [169, стб. 1072].

26 листопада 1095 р. на відкритому полі при величезному скупченні народу папа Урбан II у своїй промові закликав звільнити Святу Землю від завойовників і надати допомоги Східним Церквам. Собор завершився під вигуки "Deus vult" ("Так хоче Бог"). Люди з рук папи отримували клаптики червоної матерії у вигляді хреста і прикріплювали їх до свого одягу [169, стб. 1073].

Після собору Урбан II відправив послання до архієпископів, де оголосив про початок хрестового походу. Всім його учасниками він обіцяв індульгенцію (звільнення від гріхів), захист сімей та майна під час походу [169, стб. 1074].

Отже, хрестовий похід, для якого у 1097 р. у Константинополі зібралося європейське рицарство, був відповіддю західного світу на прохання східного християнства про допомогу. У візантійській столиці надії покладалися на

добровільних борців, що будуть ризикувати своїм життям за імператора та імперію. Однак латиняни йшли на завоювання у власних інтересах і мали на меті заснувати власні держави на Сході.

Хрестоносці зайняли землі, що простяглися з півночі на південь вузькою смужкою довжиною 1200 км. Основою цього державного утворення стало Єрусалимське королівство. Хоча воно і складалося з трьох васальних держав – князівств Антіохії, Триполі та Едеси, однак, фактично князівства ці зберігали незалежність [139, с.112-114].

Перший правитель Єрусалимського королівства, обраний рицарями-хрестоносцями, Готфрід Бульонський, відмовився від коронації. Він волів називати себе Захисником Гроба Господнього. Однак, надалі, принцип передачі корони у спадок витіснив практику обрання короля. Останньому не належала вся поснота влади у державі. Він розглядався лише як “перший серед рівних”. У своїх сеньоріях могутні феодали були цілковито незалежними, зосередивши у своїх руках вищу судову владу, право карбування грошей та інші прерогативи. Таке співвідношення королівської влади та феодалної аристократії зумовлювало слабкість Єрусалимського королівства та сприяло його децентралізації [182, с.101-104].

Політичній централізації заважали не тільки сепаратизм аристократії, суттєвою перепоною була також і відсутність сталих економічних зв'язків королівства. Торгівля знаходилася виключно в руках італійських та провансальських купців, які до того ж конкурували один з одним. Спроби королівської влади спертися на місцевих мусульманських та єврейських торговців успіху не мали.

Своїм важливим завданням, окрім звільнення від сельджуків святих місць Палестини, хрестоносці вбачали у забезпеченні єдності церкви. Вони бажали встановити загальну ієрархію для всіх віруючих, гарантувати єдність і одразу ж зав'язали стосунки із християнами-греками. Однак як засіб возз'єднання церков завойовники розглядали, насамперед, свою військову та політичну перевагу. До того ж той чи інший хрестоносний правитель,

призначаючи нових єпископів, надавав перевагу священикам, що прибули із Західної Європи, тому що це зміцнювало владу латинян. Яскравим прикладом такої політики стала історія взаємовідносин між представниками православної і католицької конфесій на території Єрусалимського королівства.

Захопивши Єрусалим у 1099 р. хрестоносці не знайшли там ані грецького патріарха, ані інших ієрархів (представники вищого грецького духовенства рятувалися від переслідувань з боку турків на острові Кіпр). Латиняни вирішили обрати свого патріарха. Звичайно, що ніхто не замислювався про сумнівну канонічність такого обрання. Однак місцеве населення досить схвально поставилося до цього вчинку. За висловом С.Рансімена: "... для багатьох православних сирійців греки, які керували їх церквою, були такими ж чужоземцями, як і франки" [256, с.69].

Перший латинський патріарх Арнольд з Шоке невдало розпочав свою діяльність. Він наказав вигнати секти єретиків з Храму Гроба Господня, потім він став катувати православних ченців вимагаючи від них відомостей про місце збереження православних реліквій. Через декілька місяців його змінив Даїмберт з Пізи (1100 – 1105 рр.). Він взагалі позбавив православну паству усіх церковних будівель. Однак єрусалимський король Балдуїн I повернув місцевим християнам їх права. Приводом для цього стала подія, що сталася у Велику Суботу 1101 р., коли не сталася чуда зішестя Святого вогню у Кувуклії до тих пір, поки в цьому обряді не взяли участь східні християни [256, с.69-70].

У 1169 р. візантійський імператор Мануїл I Комнін разом з місцевою латинською владою прийняв участь у відновленні найважливіших святинь. Він надіслав майстрів з мозаїки також до Храму Різдва у Віфліємі, на стінах якого були зображені східні та західні святі. Ті ж майстри працювали у Храмі Гроба Господня, а також у церкві Успіння на горі Сион. Грецькі священики служили біля Гроба Господня. Грек Іоан Фока, що здійснив паломництво до Єрусалиму у 1184 р., був задоволений наданим йому прийомом і згадував,



що бачив у латинського єпископа Віфлеєма портрет імператора Мануїла [256, с.70].

Однак відносини між представниками двох християнських конфесій знову погіршилися, коли патріарший престол зайняв латинський патріарх Іраклій (1180-1191 рр.), який негативно ставився до православних [169, стб. 102].

Після повернення єгипетським султаном Саладіном (1171-1193 рр.) Єрусалиму під владу іслама (1187 р.) сюди прибуло посольство з Константинополя із проханням повернути патріархат грецькому кандидату. Це було дозволено і грецький патріарх прибув до міста і розташувався у Святому Граді. Однак Саладін відмовився передати виключно під контроль грецьких ієрархів Святі місця. В угоді, що була підписана в Кур-де-Ліоні він дозволив латинцям зберігти у своїх руках побудовані ними монастирі та інші будівлі і навіть сам Святий Гроб [256, с.75].

Таким чином, з 1188 р. зберігаються два Єрусалимських патріархати: грецький в Єрусалимі та латинській – в місті Акка, причому обидва претендували на апостольське правонаступництво.

Однак з XIII ст. у православному Єрусалимському патріархаті зростає візантійський вплив. За підтримки імператора Андроніка II Палеолога патріарх отримав титул “хранителя святих місць” [169, стб. 104].

Ситуація, подібна Єрусалиму, повторювалася і в Антіохії. Здобувши місто хрестоносці підкорилися юрисдикції тамтешнього патріарха Іоанна IV. Певний час він був вищим церковним владикою як для греків так і для латинян. Однак, як тільки виникала ситуація, коли єпархія залишалася без єпископа, правителі хрестоносців брали на себе місію призначення нового ієрарха. Звичайно, що перевага у такій ситуації надавалася священикам, які прибували із Західної Європи. Нові латинські єпископи разом із грецькими ставали членами Синоду Антіохійського патріархату, поширюючи свою владу як на греків так і на хрестоносців.

Деякі грецькі єпископи покидали держави хрестоносців. Без сумніву, хрестоносці часто “допомагали” тому, щоб це сталося. Замість “недостойних пастирів” призначалися нові єпископи, латинські.

Століття пройшло у боротьбі між грецькими і латинськими претендентами. Лише у 1206 р. грецького патріарха було відновлено на антіохійському престолі Боемундом IV. Однак остаточно грецький патріарх затвердився на престолі тільки після того, коли Антіохійське князівство припинило своє існування (1268 р.). Але у той час місто лежало у руїнах і чисельність християнських громад значно скоротилася [256, с.76].

Історія Александрійського патріархату теж є досить уривчастою. Відомо, що у 1161 р. патріарх Софроній відвідав Константинополь. Александрійські патріархи зберігли зв'язок із Константинополем. З політичних міркувань, як піддані мусульманських правителів, вони не могли мати тісних стосунків із латинянами у Палестині. Однак, вони надавали причастя латинським купцям, які проживали у Єгипті, а також допомагали латинянам-полоненим, які там утримувалися біля 1190 р. Марк, патріарх Александрійський у своєму листі до візантійського каноніка Феодора Вальсамона задається питанням – чи необхідно і надалі перебувати у церковному спілкуванні із латинянами. Не дивлячись на цілком негативне відношення Константинополя до такої політики, патріархат не поривав відносин із папством: патріарх Микола навіть відправляє свого представника на Латеранський собор 1215 р. Правда, незабаром, відносини погіршилися. Це було пов'язано із політикою мамелюкських правителів, що не виказували інтересу до “західних” справ. У 1310 р. папа призначив латинського патріарха Александрійського. І, хоча призначення це було суто формальним, воно демонструвало, що Рим віднині не визнає грецької ієрархії [256, с.76].

Латиняни намагалися залучити до унії і представників давньосхідних церков. Коли хрестоносці прийшли на Схід у ліванських горах проживали мароніти (послідовники монофелітства), що не мали відносин з жодною іншою християнською церквою. За словами Сутгнера :”Перед ними не

ставало питання про те, чи буде ця унія із західноєвропейськими церквами відмовою від церковного спілкування з іншими східними церквами, тому що вони були зосвім ізольованими. Просто унія означала кінець їх цілковитій ізоляції” [273,с.58]. Вся маронітська громада на чолі із патріархом добровільно уклала унію із Римом.

Дружні відносини підтримували хрестоносці із віруючими Сирійської церкви.Подібні відносини склалися і з яковітами. Доходило навіть до того, що яковітські християни в Едессі хрестили власних дітей у латинських церквах.Коли у 1141 р. греки переконували латинського патріарха Антіохії, що яковіти та вірмени – єретики, обидві ці громади надали патріарху символ віри: він був перекладений, зачитаний та визнаний як істино правовірний. Крім того яковіти принесли клятву, що ніякого іншого символу віри вони не “...носили б у серці” [273, с.59].

Після того як Візантія в XI ст. підкорило вірменське князівстіо Багратидів , багато вірмен переселилися до південно-західної частини Малої Азії. Утворилося так зване маловірменське князівство, куди переїхав і вірменський католікос Григорій III. Вірменські ієрархи брали участь у багатьох соборах, що скликалися у державах хрестоносців.Тому зв'язки Малої Азії із західноєвропейсбкою церквою були дуже тісними. Мало того, у кінці XII ст. папа Целестин III увінчав маловірменського князя королівською короною. В 1199 р. папський легат кардинал Конрад фон Віттельсбах прийняв декларацію маловірменської церкви про унію. Це було не насильно нав'язане об'єднання. “...вірмени не просто міняли свої старі традиції на те, що вони переймали, а інтегрували західноєвропейський вплив до власної церковної спадщини, при цьому цей вплив було сприйнято на їх давній батьківщині, куди, як відомо, хрестоносці не дійшли” [273, с.60].

Отже, хрестовим походам (незважаючи на різні мотиви, що спонукали людей до участі в них) ще раз вдалося підкреслити велич духовних засад у житті людини, а також утвердити в тій чи іншій формі перевагу церковного начала над світським, влади римського понтифіка та кардиналів. Іншими

словами, утвердити сформульовані Григорієм VII в XI ст. основні принципи теократії, згідно з якими папству повинна належати не тільки вища духовна влада у світі, але і вища світська.

Однак поява колоній хрестоносців на східних землях загостила суперечки між трьома східними патріархами та Римом. За висловом С.Рансімена: "Хрестоносці принесли не мир, але меч, і цей меч розрубав єдність християнського світу" [256, с.77].

## 5.4. Католицькі чернечі ордени: їх вплив на характер відносин між державою та Церквою

На відміну від східного чернецтва, основними ланками якого були монастирі, західне чернецтво було згуртоване в централізовані, відносно автономні спільноти – ордени. Протягом декількох століть домінуюче місце у католицизмі належало францисканському та домініканському а орденам.

**Францисканці.** Католицький чернечий орден жо був створений Франциском Ассизьким в Італії у 1207-1209, але незабаром поширив свою діяльність і в інших країнах Західної Європи. У 1223 р. орден був затверджений папою. Статутна вимога бідності у францисканців відносилася не тільки до членів ордену, але і до самого ордену в цілому. Францисканці жили не в монастирях, а в миру, мандрували, проповідували мовою простого народу бідність та аскетизм, займалися благочиною діяльністю. Це сприяло зростанню їх популярності та притоку пожертвувань. Виникнувши на противагу офіційної церкви з її багатством і розкішшю, орден францисканців із часом перетворився на захисника інтересів папства [178, с.28-34].

Спочатку францисканці не надавали значення освіті та науковим студіям. Проте вже у 20-х рр. XIII ст. будується монаший дім біля Паризького університету. У 1231 р. кафедру богослов'я цього університету обіймає францисканець. Найбільшим богословом серед францисканців став професор паризького університету Бонавентура (1221-1274 рр.). якого в католицькій церкві називають “королем містики”. У 1256 р. папа надав францисканцям право викладати в університетах. Реформація підірвалв вплив францисканців [178, с.186-195] . У XVI – XVIII ст. вони були вигнані з деяких країн.

**Домініканці.** Орден був заснований у 1-й чверті XIII ст. Виникнення ордену було пов'язане із необхідністю боротися з альбігойською єрессю (про неї вже згадувалося), що поширювалася у Південній Франції. Чернеча громада була затверджена як орден 22.12.1216 р. булою папи Григорія III.

Поширенню діяльності ордену сприяла атмосфера церковних претворень, початок яких поклали постанови IV Латеранського собору (1215 р.) Домініканські проповідники стали помічниками єпископів у здійсненні реформування церкви. Головним завданням ордену було встановлено наступне: євангельська проповідь серед усіх верств суспільства. З цією метою домініканські монастирі створювалися, переважно, у великих містах. Монастирі були одночасно і навчальними закладами, де заняття для священників та кліриків проводив лектор, що мав богословську освіту. З 1220 р. орден відмовився від володіння власністю і існував виключно на добровільні пожертвування. Організаційні принципи домініканців поєднували у собі елементи демократії та централізації влади. Розміри ордену швидко зростали. У 1221 р. домініканці мали 70 монастирів, чисельність ченців у 1256 р. досягло майже 7 тис. чоловік, а у кінці XIII ст. вона наблизилася до 10 тис. чоловік [168, стб.1682]

У багатьох містах створювалися богословські навчальні заклади домініканців, що мали тісні зв'язки з університетами, домініканські богослови вели викладацьку діяльність в університетах Парижу, Оксфорда, Падуї, Флоренції та інших [168, стб.1682-1683].

Завдяки високому рівню освіти домініканців з 1231 р. їх стали призначати на посади інквізиторів. Часто домініканські священники ставали духовними наставниками представників королівських сімей [168, стб.1684].

Доба Реформації також ослабила вплив домініканців (особливо в Англії, Швеції, Фінляндії, Німеччині). Падінню вплива домініканців сприяло також виникнення нових орденів. В першу чергу це стосувалося ордену єзуїтів.

Єзуїти були чернечим орденом, що був створений Ігнатієм Лойолою і мав, перед усім своїм завданням місіонерську діяльність. Однак, несприятлива політична ситуація змусила Ігнатія відмовитися від планів апостольської діяльності у Святій Землі і зосередитися “для роботи в ім'я спасіння душ і для захисту Церкви”. Орден був затверджений папою

у 1540 р. Для успішності своїх дій в умовах зростаючої Реформації орден підпорядковується суворій ієрархічній структурі в основі якої було покладене підкорення папі як вищому духовному чільнику ордену. Місіонерська діяльність ордену, що була пов'язана із частими переїздами, стала причиною того, що єзуїти перейняли у буденному житті риси місцевого духовенства і нарешті відмовилися від особливої форми одягу [277, с.75-79].

У перший період свого існування орден розвивався дуже стрімко завдяки активній участі у внутрішньому реформуванні церкви, протидії протестантському руху, виховній та місіонерській роботі, а також видатним особистим якостям багатьох єзуїтів.

Ще за життя Ігнатія Лойоли орден почав відігравати важливу роль у житті церкви, що виразилося в участі єзуїтських богословів у Тридентському соборі. У 1522 р. папа Юлій III надав право єзуїтам надавати вчені ступені. Протягом другої половини XVI – початку XVII ст. орден укріпив своє становище у Німеччині та Франції, а з часом розгорнув активну місіонерську діяльність у Китаї, Філіпінах, Індокитаї, Близькому Сході, Парагваї. Багато єзуїтів були радниками королівських осіб. В цей же період орден почав відігравати гловну роль у сфері європейської освіти завдяки створеній єзуїтами системі учбових колегій. У 1551 р. була заснована Римська колегія, що пізніше стала Григоріанським університетом. За дорученням Апостольського престолу єзуїти прийняли на себе керівництво папськими колегіями, що готували священиків для регіонів із сильним протестантським впливом; зайнялися організацією нових церковних братств та реформуванням існуючих [169, стб.54-55].

Діяльність єзуїтів була суттєво обмежена в результаті гонінь на орден, що розпочалися у другій половині XVIII ст. Причинами останніх стали: активний захист єзуїтами універсальної юрисдикції римського папи; критичне ставлення до галіканства; виступи проти антихристиянської спрямованості філософії епохи Просвітництва. Величезний суспільний вплив єзуїтів викликав тривогу в аристократичних колах європейських країн. До

цього додавалася і матеріальна зацікавленість впливових осіб по відношенню до зземельних володінь ордену. В результаті орден було заборонено королівськими декретами в державах, на чолі яких стояли представники династії Бурбонів (Португалії, Франції та Іспанії).

Особлива сторінка у діяльності католицьких чернечих орденів пов'язана із діяльністю інквізиції. Остання являла собою релігійно-державний інститут, що призначався для боротьби з єретичними течіями як в духовному так і в політичному житті.

В період раннього Середньовіччя в Західній Європі не було помітних релігійних преслідувань, що пояснювалося відсутністю масових єретичних рухів до XI ст. До цього часу єресі не розглядалися в категорії карного права і за них передбачалися суто церковні покарання.

Але, із формуванням нової спільноти європейських народів держава і Церква почали розглядатися як єдине ціле, тому внаслідок цього світські володарі неодноразово були ініціаторами боротьби проти єретичних рухів та чародійства. Так, за наказом французького короля Роберта II та на основі германського права, що передбачало смертну кару за чародійство, в 1017 р. в Орлеані було спалено 12 чоловік, а в 1051 р. за наказом імператора Генріха III аналогічна страта буза здійснена у Госларі [202, с.115-119].

Початок формування інквізиції як специфічного інституту було пов'язане із прагненням католицької церкви ввести до юридичних рамок і поставити під контроль закону процеси над єретиками. Поява інквізиції була зумовлена також появою у Західній Європі значних єретичних рухів (катарів, альбігойців, вальденсів). Питання про застосування карного права проти їх прибічників особливо гостро повстав у зв'язку із тим, що останні часто застосовували насилля із метою реалізації своїх ідей, плюндруючи храми та вбиваючи священиків [202, с.133-145].

Перший крок до створення інституту інквізиції був зроблений на соборі в Турі (1164 р.), де було прийняте звернення до світських володарів із закликом прийняти активну участь у розшуку єретиків. Згодом



III Латеранський собор (1179 р.) відлучив катарів від церкви і дозволив конфіскацію їх майна. Тих же, хто вів із катарами війну, собор прирівняв до хрестоносців і закріпив за ними відповідні права. Третім кроком стала зустріч у 1183 р. у Вероні папи Луція III та імператора Фрідріха I Барбароси, на якій було підняте питання про організацію спільної боротьби світської влади і церкви проти масових виступів єретиків [202, с.180-184].

Протягом XIII ст. міри по відношенню до єретиків ставали все більш і більш жорстокими. Папа Інокентій III видав декрет, де прирівняв ересь до зради та посягання на достоїнство володаря, що в багатьох країнах каралося смертною карою. Останнім кроком до формування інституту інквізиції стала була папи Інокентія IV(1252 р.) яка звела воедино і кодифікувала попередні розпордженя з цієї проблеми і створила постійні інквізиційні трибунали в єпархіях [203, с.143-145].

На посади інквізиторів у цей період призначалися, як правило, домініканці та францисканці. Такий вибір пояснювався тим, що боротьба із ересю являлася одним із напрямків діяльності ордену домініканців. З 1232 р. саме домініканці стали основними агентами інквізиції. В цей час з'явилася емблема ордену – собака з палаючим смолоскипом у зубах, а назва “домініканець” тлумачилася як *Domini canis* (“пес Господній”). Залучення ченців ордену францисканців було обумовлене тим, що він, як і орден домініканців, мав централізоване управління, підпорядковувався безпосередньо Апостольському Престолу і не був пов'язаний з місцевою політичною та церковною елітою, що певною мірою оберігало інквізицію від участі у політичній боротьбі [178, с.45-47].

В XIV – XV ст повноваження інквізиції були поширені на злочини проти моралі (ритуальна розбещенність, содомія, дітовбивство), а також на чаклунство [203, с.195-196].

Середньовічна інквізиція не мала централізованого устрою, а діяла лише на місцевому рівні.

Своєрідний тип інквізиції сформувався у XV ст. в Іспанії. Головною рисою її був ярко виражений державний характер. Пояснювалося це специфічною ситуацією, що склалася в королівстві. Після звільнення більшої частини країни від влади арабів на цих територіях залишалася значна кількість мусульман та іудеїв. Бажання іспанських правителів консолідувати країну супроводжувалося тотальною християнізацією, яка часто носила формальний характер. Непоодинокими були випадки насильницького навернення іновірців. Навернені до християнства євреї, які називалися новими християнами, отримували можливість займати високі державні посади у королівстві. Зосередивши у своїх руках величезні багатства, вони ставали об'єктом ненависті з боку бідних верств населення. Інколи це призводило до кривавих зіткнень. Звинувачуючи нових християн в тому, що вони лише формально прийняли християнство, а таємно продовжують дотримуватися своєї релігії Толедський собор 1449 р. прийняв акт, згідно якому їм заборонялося займати державні посади і виступати як звинувачувачі старих християн у суді. Правда, через рік у своїй булі папа Микола V виступив проти такої дискримінації, стверджуючи, що всі, хто прийняв християнство є рівними [118, с.29-35].

У відповідь на булу Миколи V створюється королівська інквізиція в Іспанії. У 1462 р. король Кастилії Генріх IV своєю владою призначив перших інквізиторів. В 1478 р. таке право стало виключно прерогативою монархів (римський папа дав на це згоду). Через п'ять років була створена Вища рада іспанської інквізиції. Отже, вона трансформувалася з церковної у королівську і її юрисдикція поширилася на всю країну. Вища рада інквізиції була одним з органів центральної влади королівського уряду. Із призначенням голови інквізиції ченця-домініканця Т.Торквемади (1420 – 1498 рр.) інквізиційні процеси набули особливого розмаху. Слід зауважити і те, що інквізиція в Іспанії широко застосовувала аутодафе (спалення живцем) [118, с.37-39].

Заходи інквізиції застосовувалися також і діячами Реформації. Виступаючи за релігійну толерантність, вони досить швидко перейшли на

позицію релігійної нетерпимості. М.Лютер виступав за вигнання католиків, Ф.Меланхтон був прибічником застосування до них тілесних покарань, а У.Цвінглі вважав страту католицьких єпископів та священників “богоугодною справою”.

Правління англійського короля Генріха VIII та королеви Єлизавети I супроводжувалося переслідуваннями та стратами католиків. Смертна кара за ересь у цій країні була відмінена тільки у 1679 р .

В Женеві Ж.Кальвін запровадив консисторію, яка мала право не тільки засуджувати та карати за порушення релігійних норм, але і визначати правила приватного життя.

Таким чином, католицькі чернечі ордени стали могутньою силою, що відіграла значну роль у зміцненні церковного авторитету. Вони стали потужним провідником принципу, згідно якого римському понтифіку має належати не тільки вища духовна влада у світі, але і вища світська.

## **5.5. Ліонська унія 1274 року: у пошуках єдності східного та західного християнства**

Епоха, яку ми розглядали у попередньому розділі, була не тільки періодом жорстокої боротьби та протистояння, а й часом пошуків можливостей релігійного об'єднання і примирення. Найчисленніші спроби з відновлення єдності церкви відбувалися в середньовіччі, коли християнство виконувало "...роль творця ідеології, що належало йому майже монополю" [200, с.35].

Церковне роз'єднання 1054 р. не призвело на перших порах до остаточного розмежування між латинським та грецьким світом. Схід та Захід були зайняті своїми справами і відносини між ними ще не набули характеру політичного й культурного відчуження. Могутнім стимулом у поглибленні ворожнечі стали хрестові походи, які не тільки повернули Західну Європу обличчям до Сходу і відкрили шляхи для контакту з ісламом, але і послабили Візантійську імперію, дозволивши туркам пройти в глиб Балканського півострова, а також ускладнили відносини зі Східною церквою .

Взяття і пограбування Константинополя хрестоносцями у 1204 р. та утворення на уламках Візантії Латинської імперії ще більш поглибили прірву між греками та латинянами.

Але, незважаючи на всі протиріччя та труднощі, ідея об'єднання Західної та Східної Церков ще не вмерла остаточно. Свідченням цього стали події у другій половині XIII ст.

У 1261 році Латинська імперія перестала існувати. Нікейський імператор Михайло VIII Палеолог (1259-1282 рр.) за допомогою генуезців захопив Константинополь, знову зробивши його столицею відродженої Візантійської імперії. Однак становище Михайла було скрутним. Столиця нового Константина вимагала величезних витрат. Запустіле місто заселяється людьми; відводяться нові місця для полів та городів; відбудовується багато церков на чолі із св. Софією; ремонтуються оборонні споруди; створюється

нова армія та численний флот. Все це швидко спустошувало державну скарбницю [238, с.109].

До фінансових труднощів додавалося хитке становище імператорської влади. Адже Михайло захопив престол незаконно. Для того, щоб позбутися конкурентів, він наказав осліпити малолітнього сина померлого імператора Іоанна Ватакіса, який мав би успадкувати батьківський престол. За такий вчинок він був відлучений від церкви патріархом Арсенієм. Те ж саме підтвердив його наступник Герман. Лише через п'ять років відлучення знято. Але повного заспокоєння це не принесло [193, с.171].

Зовнішнє становище імперії теж було скрутним. Папа Урбан IV (1261-1264 рр.), довідавшись про падіння константинопольської Латинської імперії, призначив протягом трьох років спеціальний збір з усіх вакантних місць духовенства по всій Європі на потреби нового походу проти Візантії; наказав проповідувати хрестовий похід у Франції, Арагоні і Польщі та засипав листами короля Людовика Французького; відлучив від церкви генуезький уряд. В той же час вигнаний зі своїх володінь колишній латинський імператор Балдуїн II, відвідуючи європейські двори, роздавав грамоти на втрачені землі, а суперниця Генуї, Венеція, запропонувала хрестоносцям свої кораблі [285, с.326].

Все це, звичайно, не могло не відбитися на позиції візантійського імператора. Ще з 1262 року останній написав папі послання, в якому зазначав, що християнська любов вимагає від нього, Палеолога, шукати миру із папою, а про догмати можна буде домовитися пізніше. Одночасно пропонувалася політична та військова підтримка римському престолу [285, с.327].

Папа відповів Михайлу, що він з радістю приймає його мирні пропозиції, але не може припинити ворожнечу між латинськими князями та греками без церковної унії. Лише в цьому випадку Урбан обіцяв захистити династію Палеологів та її трон [285, с.327].

Відправлений імператором до Риму католицький єпископ Кротонський привіз до папи більш конкретні пропозиції: Михайло визнавав папський примат з усіма його канонічними наслідками, визнавав святу силу таїнств, що здійснює католицьке духовенство, навіть обіцяв визволити для папи Єрусалимську та Антіохійську церкви [285, с.328].

Однак новий папа Климент IV (1265-1268 рр.) залишився незадоволений цим посланням і висунув імператору нові умови, серед яких вимагалось від імператора, кліру та народу не тільки визнати верховну канонічну владу наступника Петра, але і його права вирішувати суперечки щодо віровчення. Тільки у цьому випадку гарантувався міцний політичний союз між греками та Заходом. Але навіть і тоді папа залишив за собою право допомоги латинянам, яких утискають греки, а також навертати останніх на істинний шлях і мирними засобами, і зброєю [145, с.26-27]. Смерть Климента IV у 1268 р. і перебування папського престолу вакантним протягом трьох років відсунули ідею унії на другий план.

Новий папа Григорій X (1271-1276 рр.) взявся за унію більш рішуче. Проповідуючи ідею хрестового походу проти мусульман, він мав на меті приєднати до цієї справи візантійські війська. Папа запропонував укласти унію на соборі в Ліоні у 1274 р. В обмін на це Григорій X обіцяв мир та політичний союз між латинськими державами та Візантією.

Бажаючи знайти підтримку православного духовенства, імператор почав схилити до унії патріарха Іосифа та єпископів. Однак ініціативи Михайла були зустрінуті вороже. На одному із зібрань з приводу майбутнього собору за дорученням патріарха виступив хартофілакс (завідувач канцелярією патріарха) Іоан Векк. Він заявив, що бувають єретики по імені, що не є такими внутрішньо, і бувають таємні єретики, які ще не названі так. Цими останніми і є римляни. За це імператор розпустив зібрання, а Векка наказав кинути в тюрму. Конфлікт між імператором та церквою загострювався дедалі більше [193, с.172].

Боротьба набула ще більшого розпалу, коли Михайло VIII вирішив вдатися до репресій. Представники духовенства, що підтримували імператора (до них перейшов вже згаданий Векк), склали своєрідну присягу в душі унії, текст якої розносили у столиці по домівках. Тих, хто відмовлявся поставити свій підпис, чекали штрафи, арешти та заслання [193, с.172-173].

Патріарх Іосиф був змушений переселитися до монастиря Парівклети. За ним було збережене право на патріарший престол лише в тому випадку, якщо унія не буде здійснена [193, с.172].

Наступив завершальний момент у справі укладення унії. У кінці червня 1274 р. до Ліону прибула грецька делегація у складі колишнього Константинопольського патріарха Германа, великого логофета Георгія Акрополита, митрополита Нікейського Феофана з двома чиновниками [155, с.338].

Вже 28 червня патріарх Герман на урочистій літургії читав Символ Віри із римським додаванням *Filioque* – "від сина" (було здійснене західнохристиянською церквою ще у VII ст. н.е.), а 6 липня, на четвертому засіданні, сам папа в урочистій промові заявив, що греки зробили більше, ніж очікували від них, і з власної волі підкорилися Римському престолові незалежно від яких-небудь політичних умов. Слід за цим Акрополит присягнув від імені царя на вірність латинському віросповіданню і папській верхній владі. Ієрархи Герман і Феофан підписалися під текстом присяги [273, с.76-77 ]. Унію було оформлено.

Але справжнього єднання це не дало. За висловом відомого російського історика Ф.І.Успенського, "...це був успіх урядів. Ворожнеча народів, різниця культур, віросповідувальні та економічні фактори вікової боротьби латинського Заходу з грецьким Сходом акти Собору 1274 р. не могли усунути " [285, с.351].

Проти унії виступили широкі верстви візантійського суспільства (селяни, ремісники, купецтво, нижче духовенство). Підтримали її лише придворна знать та державне чиновництво .

В той час як новий Константинопольський патріарх Іоан Векк намагався заспокоїти населення, імператор діяв за допомогою терору. Проте усі жорстокості виявилися марними. Більше того, новий римський папа Мартин IV, зрозумівши, що унія існує тільки на папері, відлучив Михайла VIII від церкви. В свою чергу останній заборонив згадувати папу в богослужіннях [287, с.117].

Зі смертю імператора (1282 р.) вмерла й унія. Ненависть до неї була настільки сильною, що тіло його заборонили ховати за християнським обрядом. Наступник Михайла, Андронік II (1282-1328 рр.) зрікся унії. Патріарха Векка разом зі своїми головними прибічниками відправлено на заслання [287, с.117].

Отже, спроба об'єднання залишилася невдалою. І не дивно. Адже це була швидше політична угода, нав'язана силою та збігом обставин. Кожна сторона покладала на унію надії покращити своє становище та підняти престиж. У такій ситуації релігійні почуття звичайного населення не бралися до уваги. Інтереси держави вважалися більш важливими, ніж свобода совісті її громадян. Цілком логічно, що для останніх унія так і залишилася "незрозумілою та ворожою", а її насильницьке запровадження супроводжувалося шаленим опором широких суспільних верств.

З цього часу історичні шляхи розвитку Заходу та Сходу ще більше розходяться. Боротьба папи з французьким королем Філіпом IV завершується "авіньйонським полоном" (1308-1377 рр.), що на певний час підриває могутність римського первосвященника. Візантія у наступному XIV столітті йде неухильно до свого занепаду, будучи не в змозі чинити опір наступу Османської імперії, яка стрімко захоплювала Малу Азію і якій судилося покласти кінець візантійській цивілізації.



## 5.6. Флорентійська унія 1439 р. як чергова спроба реалізації концепції об'єднання церков

Незважаючи на попередні невдачі, ідея об'єднання церков продовжувала вперто існувати. Останні 150 років існування Візантійської імперії були наповнені новими спробами реанімувати унію, яка так вперто не приймалася ані візантійською церквою, ані місцевим населенням. Як заявив візантійський посланник у промові перед папою Бенедиктом XII (1335-1342 рр.), "... не стільки розбіжності в догматах віддаляють від вас серця греків, скільки ненависть проти латинян, що увійшла у їхні душі через багато великих бід, яким греки в різні часи піддавалися з боку латинян і дотепер іноді піддаються. Поки ця ненависть не буде знищена, унія не може прийнятися" [377, с.134].

Але Імперії унія була конче необхідна. Зі сходу до її кордонів наближалася нова небезпека – турки-османи. Вже у 1301 р. син засновника нової держави Ертогрула Осман (його ім'я стало назвою імперії, якій судилося поховати Візантію) здобув перемогу над візантійським військом у битві при Вифії. Протягом декількох років він розширив свої землі до берегів Мармурового моря, а також захопив низку візантійських володінь на Чорноморському узбережжі. В 1326 р. туркам-османам здалося одне з найбільших міст у північно-західній Малій Азії – Брусса (тур. Бурса). Син Османа Орхан зробив її своєю новою столицею. Незабаром турки захопили ще два значних візантійських міста – Нікею та Нікомедію [153, с.8-9; 238, с.115]. Сил для відсічі їм старіюча Візантія вже не мала. Всі надії покладалися на допомогу західних держав, а отримати її без об'єднання двох церков було неможливо. Це завдання міг вирішити тільки вселенський собор.

Тут хотілося би зупинитися на візантійському розумінні слова "вселенський".

Історики часто підкреслювали політичний «імперський» підтекст цього терміна. Для підтвердження цієї думки можна навести слова історика XI ст.

Кедрін. “ Собори, - пише він, називалися вселенськими, оскільки єпископи всієї Римської імперії запрошувалися імператорськими указами. І на кожному з них велися дискусії про віру й вибори, тобто проголошувалися догматичні формули” [427, с.398]. Мається на увазі, що місцеві церкви, на чолі із єпископами, об’єднувалися спільністю віри, яка знаходила своє вираження в соборах, а також те, що консенсус досягався в рамках світу, що з часів Константина Великого був формально християнським і в якому імператор був символом і втіленням соціальної й релігійної єдності. Як відомо, ця система часто описувалася (і засуджувалася) як «цезарепапізм», однак вона навряд чи заслуговує такої назви. У пам’яті візантійських християн міцно зберігалися уявлення про імператорів, які зловживали своїм положенням і тому називалися узурпаторами, - Констанції I, Валенті, Констанції II, Константинові V Копронімі та інших, - і соборах, що скликалися ними, і тому були псевдособорами. Таким чином, ні імператор, ні собори самі по собі не могли автоматично вселяти довіру.

Іншим важливим елементом візантійського світогляду був незмінний погляд на традиційні кордони імперії. Ніколи, навіть в XIV і XV ст., візантійці не відмовлялися від думки про те, що імперія містить у собі й Схід і Захід, що по ідеї її території охоплюють Іспанію й Сирію і що “Старий Рим” так чи інакше залишався її історичним початком і символічним центром, хоча столиця була перенесена до Константинополя. Незважаючи на теологічні суперечки з “латинянами”, на загальну ненависть “франків”, особливо після хрестових походів, а також невдоволення торговельною колонізацією візантійських земель венеціанцями й генуезцями, ідеал всесвітньої імперії продовжував існувати, знаходячи особливе вираження з виключно “римській” легітимності візантійського імператора. Ще у 1393 р. Константинопольський патріарх Антоній у своєму посланні до великого князя московського Василя I закликає його поминати імператора під час служби в руських церквах, виражаючи вкрай нереалістичне, але тверде

переконав в тому, що імператор — це “імператор і автократор ромеїв, тобто всіх християн”, що “усюди кожним патріархом, митрополитом і єпископом ім'я імператора поминається всюди, де є християни...” і що “навіть латиняни, які не мають жодної причетності до нашої церкви, підкоряються йому так само, як і в колишні часи, коли вони були в єдності з нами “ [427, с.398]. Характерно, що патріарх відстоює ідею існування єдиної імперії, незважаючи на схизму, що розділяла церкви.

Одним з елементів цього імперського (і тим самим всесвітнього) уявлення про християнський світ є так звана “пентархія”, тобто думка про те, що “всесвітню” церкву очолюють п'ять патріархів: Рима, Константинополя, Олександрії, Антіохії та Єрусалима. Ця “пентархічна” схема була закладена вже у IV ст., із визнанням особливих привілеїв примасів найбільш важливих міст імперії: спочатку Рима, Олександрії і Антіохії (Нікейський собор 325 р.), Константинополя як “Нового Рима” (Константинопольський собор 381 р.) і, нарешті, Єрусалима (Ефес, 431р.). Відома “сакральність” числа “п'ять”, що зустрічається в кодексі Юстиніана, а потім була санкціонована Трульським собором (692 р.) [165, с.445-446].

Ідея “пентархії” стала важливим фактором у візантійській концепції “всесвітнього” собору, на якому була необхідна присутність п'яти патріархів або їхніх представників, навіть коли східні єпархії Олександрії й Антіохії фактично втратили свій вплив. У всякому разі, у середні віки два цих взаємозалежних елементи - теоретичне верховенство візантійського імператора над Заходом і повага принципу пентархії, провідною складовою якого був римський єпископ, - обумовлювали необхідність присутності на справжньому “вселенському” соборі єпископа Риму (незважаючи на схизму) і чотирьох східних патріархів, хоча троє з них очолювали церкви, які вже навряд чи існували.

Як би там не було, “вселенський собор”, що мав знову об’єднати Схід і Захід, розглядався у Візантії як найбільш необхідна й гідна здійснення мета, якщо взагалі мова могла йти про відновлення єдності.

Навіть після хрестових походів, після встановлення на Сході латинського єпископату, після провалу Ліонської унії, підтримка ідеї уніатського собору було основною надією візантійців, яку вони неодноразово пропонували папам. Безсумнівно, ці пропозиції, як і інші переговори про унії в цей період, були значною мірою обумовлені необхідністю домогтися від Заходу допомоги проти турецької експансії (про це вже згадувалось). Але ідея собору висувалася також більш відповідальними колами православної церкви на противагу чисто політичним схемам, як, наприклад, плани імператора Михайла VIII наприкінці XIII в., які зводилися до безпосереднього й безумовного підпорядкування папській владі. Тут необхідно навести декілька варіантів єднання, що передували Флоренції.

У 1339 р. відомий західний богослов та вчений. єпископ Варлаам Калабрійський запропонував Константинопольському синоду проект унії. Йому було дозволено відвезти свій проект до Авиньйону папі Бенедикту XII. У Варлаама був свій особливий підхід до проблеми “філіокве”, і він сподівався, що суперечка про трійцю має бути відкладеною і практично залишеною без уваги (у випадку, якщо латиняни промовчать про догмат “філіокве” у символу віри) під час майбутніх на соборі дискусій, але для нього скликання собору було неодмінною умовою прийняття унії на Сході. Однак, його зусилля завершилися невдачею, оскільки Бенедикт XII не допускав жодних дебатів з питань віри, уже визначених римським престолом [427, с.400].

Якщо Варлаам був порівняно другорядною постаттю, цього не можна сказати про імператора Іоанна VI Кантакузин, видатного політичного діяча і мислителя. Одразу після приходу до влади по закінченні громадянської війни в 1347 р. він розпочав переговори із

папою Климентом V, запропонувавши скликати собор, в Константинополі, або, можливо, на островах Евбеї чи Родосі (останні не перебували під латинським пануванням). Зіткнувшись із апатією папських легатів в 1350 р., він продовжував наполягати на скликанні собору. На відміну від Варлаама він не пропонував замовчувати догматичні проблеми, але вважав за необхідне “правильне визначення віри”. Відкрито засуджуючи спосіб дії свого попередника Михайла VIII, який намагався вирішувати ці проблеми з позиції сили, він виражає готовність “підписатися під будь-яким проектом, з яким згодні єпископи й інші знавці вчення”. Згодом імператор пише: “Якщо папа згодний, давайте зустрінемося ..., у якому-небудь місці на узбережжі, куди він міг би надіслати представників західного кліру, а я — патріархів і їхніх єпископів, і я вірю, що Бог приведе нас тоді до істини”. Відповідь прийшла не від Климента V, а від його спадкоємця Інокентія IV лише в 1352 р., де той самовпевнено виражав радість із приводу можливої відмови греків від своїх “оман”, але згадав про можливе скликання собору [427, с.401].

У Кантакузіна була ще одна можливість досягти своєї мети у 1367 р., коли — вже будучи ченцем, але усе ще користуючись значним впливом у Візантії, — він зустрівся з іншим папським легатом — Павлом, який був титулярним (латинським) патріархом Константинополя. Майже в тих же словах, що й в 1350 р., він знову відкидає ідею унії, яку нав'язує імператорський указ, заявляє про необхідність вільних теологічних дебатів із проблем догматики й, що важливо підкреслює необхідність великого представницького собору. Визнаючи, що представництво лише патріархів є недостатнім, тому що влада східних патріархів була чисто номінативної, він вимагає не тільки присутності всіх митрополитів всесвітнього патріархату, включаючи “окремих” митрополитів Росії, Трапезунда, Аланії й Чехії, але також католикоса Грузії, патріарха Тирново й «архієпископа» Сербії. І знову пропозиція скликати собор або в

Константинополі, або в якому-небудь місті “у моря” зазнає невдачі [427, с.401-402].

Ця пропозиція була зроблена у трагічний момент. Навесні 1366 р. зять Іоанна VI, візантійський імператор Іоанн V Палеолог (1341-1376, 1379-1387 рр.) відправився за допомогою до угорського короля Лайоша I Великого. Але той обмежився лише обіцянками. Не допомогло й прийняття імператором католицизму у жовтні 1369 р. Оскільки представники східної церкви були відсутні, подію цю розглядали як одноосібний акт, а не як об'єднання церков [285, с.487-488].

У першій чверті XV ст. значно зросла кількість прибічників латинофільської партії у візантійському суспільстві. До імператора та придворної знаті примкнула частина фракійських та морейських феодалів, деякі представники вищого духовенства й інтелігенція. Джерела цього явища слід віднести ще до епохи латинського панування у Візантії (перша половина XIII ст.). Адже саме тоді проходить зближення частини грецької аристократії із західноєвропейськими рицарями. Багато знатних латинських і грецьких сімей породичалися між собою шляхом укладення шлюбів, греки перейняли деякі західноєвропейські звичаї та традиції. Побут Європи вплинув на візантійську знать. Ці зв'язки ще більше зміцнилися під час турецької загрози. Значна частина людей науки була зацікавлена у більш тісних культурних зв'язках із Заходом, де розвивався італійський гуманізм. Навіть самі константинопольські патріархи Євфимій II (1410-1416 рр.) та Йосиф II (1416-1439 рр.) не могли твердо визначитися у своєму ставленні до унії.

А зовнішньополітичне становище Візантії ставало дедалі гіршим. До кінця XIV ст. турецькі султани з династії Османів повністю підкорили собі Малу Азію. У другій половині XIV – першій половині XV ст. турки захопили майже всі володіння Візантійської імперії на Балканському півострові. Під їхньою владою опинилися Болгарія, Сербія та Боснія. Загроза турецького нашестя, що нависла над країнами Центральної Європи, змусила їх організувати у 1396 р. хрестовий похід проти турок під проводом короля

Угорщини Сигізмунда. Турецька армія під командуванням султана Баязіда I здобула перемогу над хрестоносцями. Сигізмунд був змушений сховатися за стінами Константинополя. Турки блокували візантійську столицю, не допускаючи підвозу продовольства (облога тягнулася ще з 1394 р. протягом семи років) [238, с.116].

У цій ситуації візантійський імператор Мануїл II (1391-1425 рр.) в черговий раз спробував заручитися допомогою Європи. У кінці 1399 р. він відплив із Константинополя у супроводі своєї свити. В Італії, Франції та Англії імператора зустріли з пишністю, але ідея організації нового хрестового походу проти турок підтримки не отримала. Придворний юрист англійського короля Генріха IV, що був свідком прийому Мануїла у королівській резиденції в Елтхемі, писав: "Я подумав, як прикро, що цьому великому християнському володареві доводиться через сарацинів їхати на крайні західні острови в пошуках підтримки проти них... О, Боже, що сталося з тобою, древня слава Риму" [238, с.117].

Але надії на створення загальнохристиянського союзу проти турок не полишали імператорів Візантії.

Західна церква теж переживала не найкращі свої часи. Утворення міцних абсолютистських держав у Західній Європі призводить до неминучої конфронтації світської влади із владою духовною. Відходить у минуле епоха, коли римський первосвященик вважав всі європейські держави патримонієм св. Петра, а їхніх королів та імператорів – провідниками своєї волі. Духовенство позбавлялося привілеїв – звільнення від податків та права особливої церковної юрисдикції. Постало питання про створення національної церкви, незалежної від римської курії.

Проте папство намагалось відстояти і навіть посилити свої теократичні зазіхання, відкидаючи ідею світського державного суверенітету. Саме на цьому ґрунті розгорнулася жорстока боротьба між французьким королем Філіпом IV та римським папою Боніфацієм VIII у кінці XIII – на початку XIV ст. Смерть Боніфація у 1303 р. остаточно утвердила Філіпа IV у намірі

ввести папство в сферу свого особистого впливу, віддаливши його від Риму [103, с.153-159].

У 1305 р. папою був обраний колишній архієпископ Бордо Климент V (1305-1314 рр.). Коли у Римі довідалися про це обрання, кардинал Рубенс сказав кардиналу Орсіні: "Нині ви обрали главу світу серед безголового народу". Філіп змусив нового папу не тільки дати згоду на свою коронацію у Ліоні в його присутності, але й висунув вимогу перебраться у французькі землі: з 1309 р. резиденцію Климента V став Авіньйон, який і став місцем перебування римських первосвящеників протягом 70 років. Тепер король міг використовувати папство як знаряддя своєї політики. Зокрема, це дозволило Філіпу IV з санкції папи покінчити з орденом тамплієрів (воєнно-чернецький орден, який заснований французькими рицарями у 1119 р. в Єрусалимі для захисту паломників і завойованих хрестоносцями держав від мусульман і який завдяки пожертвуванням, торгівлі та лихварству незабаром перетворився в одного з найбільших феодалів і банкірів Близького Сходу та Західної Європи), що знаходився під папським заступництвом. Королівська казна заборгувала цьому найбагатшому ордену величезну суму, і для того, щоб позбавитися від боргів та заволодіти його майном, король звинуватив тамплієрів у ересі та ідолопоклонстві. Після катувань вони "зізналися" у всіх гріхах та були засуджені до спалення, а їхнє майно перейшло в казну.

З поверненням папського престолу з Авіньйону до Риму в католицькій церкві відбувається так звана "велика схизма" (розкол). Під такою назвою увійшов в історію майже сорокарічний (1378-1417 рр.) "смутний період" у долях папства. Він почався після смерті папи Григорія XI, на місце якого у Римі обрали Урбана VI. Одночасно під тиском французького короля Карла V частина кардиналів обрала папою Роберта Женевського (1378-1394 рр.), що прийняв ім'я Клементя VIII. Урбан VI перебував у Римі, а його суперник – в Авіньйоні. Католицький світ розділився на два ворогуючих табори, у боротьбі яких активну участь взяли монархи, місцеві феодали та міська влада



[209, с.466-467]. У ході цієї боротьби, що супроводжувалася взаємними прокляттями та анафемою, папство втрачало свою колишню вагу, католицька ієрархія була втягнута у затяжну кризу. В цей час у межах самої римської церкви виникає течія, яка ставить проблему реформування папства. Із багатьох творів, в яких йшлося про жахливе становище та необхідність реформування церкви (штаб-квартирою обговорення був Паризький університет), дедалі більше на перший план виходить думка, що необхідним засобом для відновлення церковної єдності повинен бути Вселенський собор як вища церковна інстанція. Ідеологи нового руху (він отримав назву "соборний") відкидали претензії римського первосвященника на універсальну владу й обґрунтовували його підпорядкування державі у світських справах та авторитету Вселенських соборів у справах церковних [145, с.36].

Практичною реалізацією вимог соборного руху стало скликання вже у 1409 р. собору, що зібрався у Пізі і намагався покласти кінець двоєпапству. Але становище тільки погіршилося – до двох первосвящеників додався третій [162, с.124].

У 1414 р. відкрився Констанцький собор. Разом з його учасниками, їхніми слугами, супроводжуваними військовими загонами, гостями, мандруючими артистами та повіями у Констанці зібралося близько 100 тис. осіб. З 45 засідань собору 23 були присвячені боротьбі зі старими папами та вибором нового. Питання церковної реформи було відсунуто на другий план. У результаті все залишилося без змін. Новий папа Мартин V без усякого опору оголосив вчення про примат (перевагу) соборів над папою хибним і засудив його [394, с.73].

“Великий розкол” Заходу (1378—1417 рр.) докорінно змінив правила гри, принаймні в тому, що стосується Заходу. Видатні діячі східної церкви стали отримали ще більше надії на скликання уніатського собору. Наприклад, відомо про одну таку спробу, що була пов’язана із митрополитом Київським і всеї Русі Кипріяном в 1396 р. Болгарин родом, Кипріян належав до оточення патріарха Філофея Коккіноса і був

близьким другом останнього патріарха Тирново Євфимія. Після великих випробувань, викликаних перипетіями візантійської церковної дипломатії в Східній Європі, він прийняв кафедру Києва, об'єднавши під своєю юрисдикцією всі діоцезії Русі, розташовані як у Московії, так і в польсько-литовських володіннях. Маючи основною резиденцією Москву, він часто здійснював подорожі в “західні” райони своєї митрополії й був «великим другом» польського короля Ягайло, незважаючи на перехід останнього із православ'я в римський католицизм (1386 р.). Саме тут, де було численне православне населення, Кипріян і планував скликати собор разом з королем Ягайло. Однак, такі дії викликали незадоволення патріарха Константинопольського Антонія: у посланнях до Кипріяна й короля Антоній називає цей проект нереальним і просить замість цього військової допомоги. Але ідея Кипріяна не була відразу ж відкинута. Інший, митрополит Києва Григорій Цамблак, який брав участь у соборі 1418 р., був урочисто прийнятий папою Мартином V, але також запропонував, щоб у переговорах про унію брали участь представники всієї східної церкви [427, с.402-403].

Свого апогею соборний рух досяг у 30-і роки XV ст. Приводом його стала обіцянка папи Євгена IV (1431-1447 рр.) своїм виборцям припинити практику самовільного призначення кардиналів, а також згода обговорювати усі важливі рішення, що стосувалися церковних справ, із кардинальською колегією. Але дуже швидко папа відмовився від своїх слів і почав поступово обмежувати раніше надані привілеї. Черговий собор, що зібрався у Базелі в 1431 р., знову почав пропагувати тезу про верховенство соборного єпископату над папством. Серед питань, що піднімалися на соборі, було вкотре питання відновлення унії зі Сходом. Його і вирішив використати у своїх інтересах папа. Тим більше, що агонізуюча Візантійська імперія пов'язувала із ним надії на військову допомогу. А вона була потрібна як ніколи [209, с.469-470].

Та визволення прийшло не з Заходу, а зі Сходу. У 1402 р. в Малу Азію вдерлися війська середньоазійського полководця Тимура (Тамерлана). "Залізний хромець", що сіяв усюди смерть та спустошення, 28 липня 1402 р. розбив війська турецького султана Баязіда у битві при Анкарі. Баязід опинився у полоні і помер у неволі. Ця подія на півстоліття відсунула загибель Візантії [238, с.117].

Однак вже через 20 років син Баязіда Мурад II знов зміцнив владу турок у Малій Азії та на Балканах. Він вирішив оволодіти візантійською столицею, і у серпні 1422 р. його війська розпочали штурм Константинополя. Проте через недостатню підготовку султанських військ він закінчився невдачею [238, с.117-118].

Відступ турецької армії не приніс відчутного полегшення візантійцям. Значні військові успіхи турок у Мореї та Македонії змусили візантійського імператора у 1424 р. визнати себе данником турецького султана. В обмін на мир він поступався на користь Мурада II низкою міст та зобов'язувався виплачувати щорічно 30 тис. дукатів [103, с.345].

Позбавившись небезпеки, імператор Мануїл зрікся престолу у 1432 р. і постригся у ченці під іменем Матфея. Його наступником став Іоанн VIII (1425-1448 рр.). Заради унії він був готовий іти на будь-які жертви. З 1434 р. розпочалися переговори між Базелем, Римом та Константинополем [251, с.223].

Під приводом необхідності проведення безпосередніх переговорів з представниками східної церкви (а папа вважав, що лаври переможця над схизмою додадуть йому ваги в очах пастви), Євген IV розпускає Базельський собор і скликає єпископський у Феррарі. Стався новий розкол. Частина учасників Базельського собору почали вимагати, щоб папа прибув на собор та пояснив свою поведінку. Коли римський первосвященик відмовився, 300 учасників собору оголосили про позбавлення його престолу. Але більшість єпископату була проти нового розколу [209, с.470-471]. Залишалося зробити останній крок.

24 листопада 1437 р. ескадра з 8 кораблів покинула Константинополь. Серед пасажирів її були: візантійський імператор Іоанн VIII; його брат, деспот Димитрій; Константино-польський патріарх Йосиф II та інші. 8 лютого 1438 р. ескадра прибуває до Венеції [285, с.514].

Через 2 місяці, 9 квітня відкрилося перше засідання церковного собору у м. Феррара. Вже сама атмосфера собору мов би натякала на те, що грецька сторона виступатиме у ролі тих, хто просить, а Рим диктуватиме їм свої умови. Місця у кафедральному соборі розподілялися так: папський престол стояв вище за патріарший. Сприймавши це як образу, Константинопольський патріарх не захотів бути присутнім на першому засіданні, прикрившись офіційним приводом – хворобою. Неприємна історія вийшла також через цілування папської туфлі. Не бажаючи підкорятися такій церемонії, що доводила перевагу римського первосвященника, Йосиф II за себе та своїх архієреїв відмовився це зробити. І папа змушений був відступити, прийнявши у щоку патріарший поцілунок [372, с.57].

На соборі розгорнулися гострі суперечки з багатьох канонічних та догматичних питань. Головна вимога католицьких ієрархів – визнання східними церквами католицької редакції 8-го члену Символу Віри (*filioque*) [402, с.21]. З кожної сторони для ведення дискусій було призначено по шість авторитетних богословів. У греків вирішальне право голосу мали митрополити Віссаріон Нікейський і Марк Ефеський, у різний час до них приєднувалися митрополити Дорофей Мітіленський та Ісидор Київський, дорадники Пліфон, Георгій Схоларій, протосинкел (посадова особа у Константинопольській церкві для зв'язку з імператором) Григорій Мамма, перший історик собору Сиропул. Католицьку сторону представляли кардинали Юліан Цезаріні та Микола Альбергаті, архієпископ Андрій Родоський, домініканський провінціал Іоанн Рогузський та інші. [403, с.31].

Але головне, що розділяло супротивників, – це не канонічні та догматичні суперечності (хоча їм і присвячувалося найбільше часу), а

питання політичне – супрематія папи як голови церкви. Саме у цьому жодна сторона не хотіла поступатися на користь іншої.

Справу ускладнювало те, що серед самих греків не було єдності з цього питання. Більшість на чолі з митрополитом Ісидором та Віссаріоном ратувала за прийняття унії шляхом цілої низки поступок на користь папи. Їм опонував лише Марк Ефеський. Сутички набули надзвичайно гострого характеру. На одному з засідань Віссаріон прилюдно обізвав Марка "біснுவатим", на що той відповів: "Ти покидьок, і така твоя поведінка". Дорофей Мітіленський та Мефодій Лакедемонський сповіщали папу, що Марк називає римського первосвященника єретиком [60, с.135].

Опозиція частини греків призвела до більш жорсткої політики римської курії. Користуючись тим, що весь собор знаходився на утриманні папи (у візантійській делегації навіть не було грошей, щоб повернутися додому), Рим почав затримувати виплати субсидій тим членам собору, які виступали проти унії. В хід пущено підкупи та щедрі дарунки. Віссаріону й Ісидору папа пообіцяв кардинальські шапки. Собор перенесено з Феррари до Флоренції через епідемію холери (як офіційно оголошувалося). Таким чином, греки потрапляли у ще більшу залежність від папи. До тих, хто так і не схилився до ідеї унії, застосовувалося пряме насильство. Так, впертість Марка Ефеського викликала такий гнів візантійського імператора, що він наказав тримати непокірного єпископа під арештом під час підсумкових засідань собору [485, с.55].

Крім матеріального й духовного тиску з католицького боку, над греками весь час висіла "дамокловим мечем" загроза нового вторгнення османських військ. Саме ці чутки змушували імператора тиснути на членів своєї делегації.

Врешті-решт опір візантійської делегації було зламано. 6 липня 1439 р. у кафедральному соборі Флоренції Санта-Марія дель Фіоре проголошено акт про "возз'єднання церков". Від греків документ підписали імператор, чотири заступники патріархів (сам константинопольський патріарх Йосиф II помер

під час собору), шістнадцять митрополитів, чотири диякони. Марк Ефеський відмовився поставити свій підпис під текстом унії. З римської сторони унію затвердили папа, вісім кардиналів, вісім латинських патріархів, шістдесят один архієпископ та єпископ, сорок абатів, чотири генерали чернецьких орденів, посла герцога бургундського [249, с.232].

У догматичних питаннях та питаннях літургії папство отримало повну перемогу. Греки визнавали *filioque*, вживання квасного й неквасного хлібу при літургії, чистилища. Особливо важливим було те, що православна делегація визнавала першість римського первосвященника як глави церкви .

У відповідь папа дав обіцянку імператору утримувати у Константинополі 300 воїнів та 2 галери, а за особливої необхідності надіслати 20 галер на півроку або 10 галер на рік. У випадку крайньої небезпеки папа обіцяв підняти європейські держави на хрестовий похід проти турок. Укладено угоду про те, що католицька церква буде відряджати своїх паломників на Схід через Константинополь, щоб відродити економічне життя та піднести політичний престиж візантійської столиці [281, с.515].

Проте унія, попри всю урочистість її оголошення, виявилася "мертвонародженою". Політичні та військові умови угоди залишилися на папері. Імперія так і не отримала бажаної військової допомоги західного світу. Навпаки, союз із Заходом викликав страшний гнів султана Мурада II і ще більше погіршив його відносини із Константинополем. За словами відомого історика і богослова І.Мейендорфа:” Перебуваючи в оточеному, практично позбавленому жителів місті, імператорський двір і патріархат, які ще зберігали свій символічний престиж, являли собою маленьку елітарну групу, що втратила б усе у випадку окупації міста турками. Маса ж, навпроти (як у Малій Азії і на Середньому Сході, а останнім часом і на Балканах), вже починали звикатися з необхідністю виживання за мусульманського правління. Важливо пам'ятати, що більшість солдатів, що становили армію Мехмеда Завойовника в 1453 р., були християни, набрані на завойованих територіях імперії. Саме підтримка цих людей, а

також віддалених ... Росії, Грузії й Трапезунда у справі унії була необхідна для того, щоб собор був прийнятий церквою в цілому. Цілком зрозуміло, що для цієї більшості православного населення негативна звістка, яку привіз із Флоренції Марк Ефеський, ... була набагато зрозумілішою й прийнятною, чим ідея правління папи. Православна віра не повинна була бути зрадженою заради сумнівного й проблематичного виживання вмираючої імперії” [427, с.410].

Дискусія навколо Флорентійського собору стало основним питанням церковного життя у Візантії 40-х — початку 50-х рр. XV сторіччя. Навіть неминучість османського завоювання Константинополя по ступені значимості для Церкви не могла зрівнятися із проблемою унії. У багатьох грецьких авторів першої половини XV в. турецька небезпека не згадувалося зовсім, тоді як питання унії не вдалося обійти фактично нікому.

Майже відразу після повернення до Константинополя більша частина учасників собору денонсувала свої підписи під його рішеннями, залишивши в такий спосіб переконаних прихильників унії в меншості. Такий поділ усередині церкви ускладнювалося відсутністю патріарха (патріарх Йосип помер в Італії ще до закінчення собору), а також тривалою бездіяльністю імператора Іоанна VIII, що оплакував смерть своєї дружини. У травні 1440 р. новий патріарх все-таки був обраний. Ним став Митрофан, митрополит Кізіцький. Цікаво, що серед трьох кандидатів не було ні одного активного учасника Флорентійського собору з уніатської сторони, а Марк Ефеський, у свою чергу, сам відмовився від внесення свого імені до числа кандидатів [142, с.46].

Отже, боротьба за прийняття унії в 40-і рр. пов'язана з іменами патріарха Митрофана II і імператора Іоанна VIII. Такі протагоністи унії, як Віссаріон Нікейський та Исидор Київський, перебували за межами імперії. Супротивники унії в ці роки не піддавалися істотним переслідуванням, принаймні, їхній ватажок - митрополит ефеський Марк - не був ані відлучений, ані позбавлений сану [142, с.46].

На патріарших літургіях поминалося ім'я папи, але жодних інших змін в обряд внесено не було. Символ віри читався без *filioque*. Ця обставина особливо підкреслювалася в інтронізаційному посланні нового патріарха. “Ви повинні знати, — писав Митрофан, — що ми, як і колись, без усякої зміни тримаємося всіх церковних звичаїв нашої святої віри” [154, с.44]. Унія без перешкод була визнана в італійських колоніях на колишній візантійській території. У самому Константинополі патріарші богослужіння, з поминання імені римського понтифіка, також відбувалося при великому скупченні народу. Однак, незабаром дала про себе знати дійсна православна опозиція. Її дії проявилися у відмові від літургійного спілкування з патріархом Митрофаном та відвідуванні його служб. Оскільки імператор не отримав військової допомоги Заходу, він не дуже активно підтримував запровадження унії. Це не могло не викликати занепокоєння Риму. У 1442 р. біля стін візантійської столиці з'явився морейський деспот Димитрій, який не приховував своєї симпатії до православної партії. У кінці 1442 – на початку 1443 р. із в'язниці вийшов на свободу Марк Ефеський і, таким чином, антиуніати отримали ватажка. У цьому ж році патріархи Александрійський, Антіохійський та Єрусалимський скликали собор, на якому проголосили засудження унії, а всіх її прибічників піддали анафемі [142, с.47].

Імператор вирішив особисто сприяти примиренню сторін шляхом скликання помісного собору, але 1 серпня 1443 р. помер патріарх Митрофан, і патріарший престол знову залишився вакантним.

Після смерті патріарха Митрофана і до обрання в патріархи Григорія Мамми у 1445 р. сталося дві політично важливі події. Обидві вони мали відношення до спроб попередити турецьку загрозу. Одна з них – прибуття до Константинополя у кінці серпня 1444 р. папського флоту, а інша – поразка хрестоносців під Варною 10 листопада того ж 1444 р. Ці військові кампанії були пов'язані між собою, хоча візантійські автори більше уваги приділили першій. Папський флот був ближче до візантійців, до того ж його



прибуття мало певне церковне значення: на борту одного з кораблів у візантійську столицю прибув папський легат кардинал Кондульмаро. Ця експедиція була, з одного боку, обіцяною західною допомогою, з іншого, в особі легата вона була “інспекцією” у справі прийняття унії. Якщо до середини 40-х рр. Рим довіряв самій грецькій церковній владі процес реалізації унії, то із прибуттям кардинала Кондульмаро і аж до падіння Константинополя будуть проводитися “інспекції” з Риму, а Константинополь майже постійно будуть відвідувати папські легати [142, с.48].

Із серпня 1444 по листопад 1445 р. у Константинополі відбулося 15 богословських диспутів між уніатами й православними. Це був спосіб просування унії, що раніше фактично не застосовувався. У перші роки після Флорентійського собору прихильники унії думали, що рішення, прийняте на соборі, ніяким дискусіям не підлягає, а для його всеосяжної рецепції Східною церквою досить згоди влади. Коли в 1443 р. помер патріарх Митрофан, імператор виявився не готовим до активних дій на підтримку унії. При цьому православна опозиція на чолі із Марком Ефеським виявилася набагато спліаоаішою і сильнішою, ніж це здавалося спочатку. Уніатська сторона (і православна її в цьому підтримала) прийшла до усвідомлення необхідності дискусій про унію. Метою обох сторін було не стільки переконати одна одну, скільки переконати у своїй правоті світську владу, оскільки всі 15 дискусій відбувалися в присутності імператора, сенату, деспота Феодора Палеолога та ін. Основними диспутантами був єпископ Бартоломео Лапаччі з католицької сторони та Георгій Схоларій - із православної [142, с.48].

Після від'їзду кардинала в Італію диспути знову припинилися. Лапаччі залишився в столиці ще на рік, однак сам він виявився нездатним щонебудь організувати. Імператор, як і колись, не займав активної позиції, формально будучи уніатом. Улітку 1445 р. православна сторона втратила Марка Ефеського (він помер від раку), а його роль перейшла до Георгія

Схоларія 31 жовтня 1448 р. помирає імператор Іоанн VIII, який до кінця життя залишився вірним флорентійським рішенням, за що ї був позбавлений правосланого поховання. Спадкоємцем Іоанна став його брат - морейський деспот Константин, який був коронований у Містрі й приїхав до столиці 12 березня 1449 р.[285, с.442]

Відношення імператора Константина до церковних питань було в першу чергу політичним. Будучи деспотом Мореї, Константин не виявляв явних проуніатських симпатій, однак у Константинополі все стало інакше. Як і колись, прийняття унії було основною умовою західної допомоги. Це підштовхувало імператора до нових дій у цьому напрямку. Результатом цього стало те, що його ім'я, як раніше було з його братом, у православних церквах не поминалося. Більше того, православні не забули про не зовсім легітимний характер його коронації (у Містрі), у той час як його брат і конкурент деспот Димитрій щиро заявляв про своє православ'я [142, с.49].

Отже, у перші два роки правління, Константина продовжував церковну політику свого брата ( неактивну підтримку унії). При цьому православна партія була вже чітко оформлена під керівництвом Геннадія Схоларія. Найбільш значимим результатом її діяльності до того моменту стало те, що новий Константинопольський патріархуніат Григорій III Мамма в серпні 1451 р., незважаючи на підтримку з боку імператора, покинув свою кафедру й назавжди виїхав у Рим. Причиною цього було те, що його ім'я не поминалося ніде в Константинополі, крім його власного храму, навіть в інших храмах його монастиря. Православні здобували перемогу. І саме тут стала мінятися політика впровадження унії.

Ситуація змінилася в 1451 р. у зв'язку з діями нового султана: Мехмет II ясно дав зрозуміти, що Константинополь очікує облога й залишкам Візантійської імперії загрожує швидкий кінець. Це змусило імператора згадати про головну умову обіцяної західної допомоги - про рецепцію Флорентійської унії. Схоже, що перед загрозою небезпеки він мав

певну народну підтримку: в 1452-1453 р. уніатські богослужіння в Константинополі стали багатолюдними [154, с.225].

Для Риму опора на уніатську верхівку Константинополя здавалася недостатньо ефективною. Використовуючи благовоління імператора, папа знову відправив до Константинополя як легата Ісидора Київського, який прибув туди у жовтні 1452 р. До цього часу запровадження унії увійшло у нову стадію. Якщо раніше, в перші роки після собору, це була домовленість із верхівкою, а потім — богословські дискусії з опонентами в присутності влади (середина 40-х рр.), то тепер обидві сторони апелювали до народу. Головними діючими особами були імператор і папський легат (Ісидор) — з уніатської сторони, і Геннадій Схоларій — з православної. До полемік був залучений простий народ, як у Константинополі, так, зважаючи на все, і в провінції. Із цієї причини тексти писалися Схоларієм не стільки для богословів і “верхів”, скільки для простих людей.

Формальна справа скінчилося відновленням унії 12 грудня 1452 р. Вона була урочисто проголошена у Софійському соборі, де відправили літургію за участю 300 священників, в якій на першому місці згадувалося ім'я папи. Ініціативу імператора різко засудили представники духовенства. Геннадій Схоларій зачинився у монастирі, однак і звідти він продовжував писати й так чи інакше спілкуватися зі своїми соратниками. Його відхід був, безумовно, політично продуманий. У міру збільшення турецької небезпеки й вгасання надії на ефективну західну допомогу все більше число людей зневірялося у необхідності унії. На підставі цього можна вважати, що час працював проти прихильників унії, принаймні у Візантії й землях, захоплених турками [142, с.50].

Отже, вікова ненависть широких народних верств до латинян, опозиція духовенства та значної частини знаті стали тим рубіконом, який унія так і не змогла подолати. Відраза до латинства сприяла зростанню туркофільських настроїв у суспільстві. Звідси походить широко відомий вислів візантійського сановника Луки Нотара: "Краще турецька чалма, ніж

папська тіара". Унію визнав фактично лише імператорський двір та невеличка частина вищої бюрократії [498, с.79].

Вже після падіння візантійської столиці Константинопольський патріарх Геннадій II заявив, що здобуття турками міста було покаранням божим за те, що греки у Флоренції зреклися віри своїх батьків [103, с.181].

Несприятливою була доля унії і в Московській державі. Перед усім, необхідно зауважити, що розповсюджений погляд, відповідно до якого великий князь Московський чекав зручного моменту проголосити себе рятівником справжнього православ'я на противагу й Візантію й Заходу, являє собою історичний анахронізм. Московське релігійне й політичне самоствердження, що незабаром набуло месіанські форми з появою теорії "третього Рима", є не причиною, а наслідком подій середини XV ст.

Усе ще будучи під монгольським контролем, Велике князівство Московське протягом 1425-1447 р. знаходилося в апогеї довгої й кривавої династичної кризи. Великий князь Василь II був осліплений своїм спільником Дмитром Шемякою (1446 р.), не встигнувши остаточно повернути собі трон. Протягом XIV в., незважаючи на деякі конфлікти, константинопольський патріархат підсилив свій адміністративний контроль над територією, яку візантійські джерела завжди називали Руссю і яка політично ділилася на Велике князівство Московське, Литву й Польщу. Цей контроль здійснювався "митрополитом Київським і всієї Русі", що із благословення патріархату мав своєю резиденцією Москву. Це передбачало політичну підтримку Візантією Московії. Така підтримка стала особливо важливою після 1386 р., коли Литва й Польща знову об'єдналися в єдину римсько-католицьку монархію, а великий князь Московський здобув певну монополію на православ'я. Два видатні митрополити Київ- Кипріян (1375—1406 рр.) і Фотий (1408—1431 рр.) — розвивали контакти й солідарність між Константинополем і Москвою, опікуючись при цьому долею православного населення в Литві й Польщі, куди вони не раз здійснювали поїздки. Саме там, а не в Московії відбувся

перший, хоча й дуже короткочасний виступ проти візантійського церковного контролю шляхом обрання окремого митрополита Григорія Цамблака (1414-1418), який, як було вказано вище, був присутній на соборі в Констанці (1417) [427, с.410-411].

В 1437 р. великий князь Василь підтвердив свою відданість візантійській владі, погодившись без явних протестів із принизливим для нього відмовою його кандидатурі єпископові Рязанському Іоні в місці митрополита. Він надав грошову допомогу візантійському кандидатурі Ісидору й дозволив великій делегації (на 200-х конях) відправитися на собор [427, с.411].

Оскільки унія офіційно не була проголошена, великий князь дипломатично зволів її проігнорувати. В 1441 р. у шанобливому листі до константинопольського патріарха Митрофан великий князь благав “разрешить назначение в митрополиты выходца из нашей собственной страны. Необходимость долгого и трудного путешествия (в Константинополь и обратно), нашествие безбожных агарян на наш христианский мир, волнения и войны, случающиеся в соседних странах, и умножение державы — вот причины нашей просьбы» [427, с.411]. Митрофан - прихильник унії, не відповів на послання.

В 1448 р. Іона знову одержав трон митрополита Києва й всієї Русі від синоду російських єпископів. Але російський уряд продовжував свою навмисно «наївну» дипломатію. В 1451 р. Василь відправив лист новому візантійському імператорові Константину, називаючи його всіма традиційними титулами. “Мы молим Ваше священное величество, — писав він, — не обвиняйте нас в злокозненности из-за того, что мы поступили так, не посоветовавшись с Вашей светлостью... святейшее митрополитство России просит и ищет благословения святой экуменической, католической и апостольской церкви Премудрости Божией в Константинополе и подчиняется ей в соответствии с древним православием». Потім Василь натякає на “розбіжності, що з'явилися недавно” і використовує останній

аргумент, щоб пояснити причину відсутності зв'язків з патріархатом: “Мы не знаем, есть ли патриарх в Царьграде, так как мы ни от кого о нем ничего не слышали и не знаем его имени...” [427, с.411] Це дійсно так, оскільки проуніатський патріарх Григорій був змушений виїхати в 1451 р. зі столиці в Рим, а спадкоємець його так і не був обраний. Ще більше посилював московську позицію той факт, що обрання Іони було визнано й на польсько-литовських територіях. Прихильник Базельського собору король Казимир IV офіційно дарував йому інвеституру, і Іона офіційно прийняв під свою юрисдикцію православний діоцез у Литві й Польщі [427, с.412].

Самоствердження великого князя Московського значною мірою посилилась після падіння Константинополя в 1453 р. і призначенням в 1458 р. особливого київського митрополита у володіннях польського князя Казимира, який на той час повністю визнав владу Рима. Освячення нового митрополита (Григорія Болгарина, що був в Ісидора дияконом) було здійснене уніатським патріархом Константинополя Григорієм Маммою, що перебував тепер у вигнанні в Римі. Це було зроблено в силу декрету папи Калліста III, який розділив Русь в церковному відношенні на “верхню”, керовану “монахом-схизматиком Іоною, виплодком пороку”, і “нижню” з новим митрополитом Григорієм у Києві, що перебував під польським правлінням. Декрет показує, як мало в римського понтифіка було справжньої поваги до постанови Флорентійського собору, що гарантував “права й привілеї” східних патріархів. Київська митрополія була розділена за папським декретом, а не за рішенням патріарха (навіть уніатського), хоча останній і здійснив висвячення Григорія. У той час, однак, декрет мав мало впливу. Новий митрополит Григорій вийшов в 1470 р. з-під папської юрисдикції й визнавав владу православного константинопольського патріарха, що перебував уже під владою турків. У Москві, однак, офіційні документи почали в різкій формі застерігати проти “Григория, наиболее злостного из учеников Исидора, прибывшего в

Литву из Рима» [427, с.413]. Зрештою оскільки після 1470 р. уже не йшла мова про православ'я митрополита Київського, то титул "Київський" був потихеньку виущений з титулу «митрополитів всієї Русі» з резиденцією в Москві, що означало фактично визнання особливої Київської митрополії, що входила до юрисдикції Константинополя.

У 1472 р., тоді, коли Близький Схід перестав бути грецьким, на Константинопольському соборі чотири східних патріархи в черговий раз засудили унію, а всім її прибічникам оголосили анафему [249, с.240]

Через 12 років, у 1484 р. новий собор православних ієрархів розробив та затвердив спеціальний обряд "примирення" для латинян, що бажали перейти у православ'я. Їх можна було прийняти до церкви лише після відновлення над ними таїнства миропомазання та прочитання ними особливої форми зречення, а також "Символу віри". При здійсненні цього обряду Флорентійський собор відкидався як недійсний. Одне із запитань, що пропонувалося щойно на верненому, звучало так: "Чи відкидаєш ти і вважаєш за ніщо собор, що пройшов у Флоренції, в Італії, рівно як і хибні та непотрібні рішення, прийняті на ньому проти кафолічної церкви?". Щойно на вернений мав відповісти: "Я відкидаю цей собор, отче, і вважаю недійсними його скликання і дії". У трьох інших запитаннях містилося зречення "хибних теорій про верховенство св. Петра та його правонаступників, римських пап, та їхньої непогрішимості" [103, с.182].

Таким чином, рішення Флорентійського собору не змогли об'єднати Західну та Східну церкви. Адже кожна з конфліктуючих сторін намагалася використати унію як, з одного боку, аргумент у виправданні власної позиції, а з іншого – як знаряддя засудження протилежної сторони. В такій ситуації свобода совісті людини та її переконання були принесені в жертву тим чи іншим політичним міркуванням.

## 5.7. Реформація та Контрреформація

Друга половина XV та XVI століття в Європі були сповнені подій, що наклали відбиток не тільки на релігійне, але і на політичне, економічне, культурне життя сучасників і прийдешніх поколінь.

Своєрідним початком відліку нової епохи стали значні географічні відкриття кінця XV ст. Вони суттєво розширили кругозір західної людини.

Найважливішою ознакою політичного життя стало утворення у Західній Європі великих монархічних держав із централізованим управлінням, що позбавляються цілого ряду обмежень, перш за все – зв'язку із церквою. За висловом Й.Лортца: "...Ренесанс та гуманізм містять і розвивають тенденції до секуляризації раніше принципово церковного світу" [210, с.46].

Початок XVI ст. ознаменувався подією, значення якої важко переоцінити. Мова йде про соціальний та ідеологічний рух, що отримав назву "Реформація". Він спрямовувався, передусім, проти римсько-католицької церкви й охопив більшість західноєвропейських країн. Зловживання духовенства та церковний формалізм вже давно були предметом обговорень та звинувачень в освічених колах Європи. Навіть католицькі ієрархи здійснювали спроби виправити становище в церкві. Але вибух початку XVI століття, рух, у якому брали участь найширші соціальні верстви – від князів до міського плебсу, мав на меті не просто виправлення католицизму, він вимагав перегляду його фундаментальних догматів.

Спочатку це проявилось у реформаційному русі, який очолив професор Віттенберзького університету Мартін Лютер (1483-1546 рр.). 31 жовтня 1517 р. він прибав до дверей віттенберзької замкової церкви свої 95 тез, що засуджували торгівлю індульгенціями (папськими грамотами, що свідчили про відпущення як вже скоєних гріхів, так і тих, що будуть скоєні, та видавалися за гроші або за видатні заслуги перед католицькою церквою). Тези зачіпали й вчення католицької церкви. М.Лютер доказував, що церковна ієрархія, чернецтво, більшість обрядів і служб не засновані на "справжньому слові Божому". Всупереч вченню католицизму про необхідність здійснювати



для спасіння душі різні обряди, М.Лютер, посилаючись на апостола Павла, стверджував, що "людина виправдовується однією вірою". Те, що стосується релігії, є справою совісті християнина: джерело віри – священне писання, "чисте слово Боже". Все, що знаходило підтвердження в текстах Біблії, вважалося незаперечним і священним; решта розглядалося як людська установка, що підлягає раціональній оцінці і критиці. В результаті заперечувалася "церковна легенда" і сама католицька церква [312, с.530].

Ставлення М. Лютера до світської влади було засноване на уяві, що людина живе в двох сферах: сфері «Євангелія» (небесне царство) і в сфері «закону» (царство земне, держава). У своєму творі «Про світську владу» (1523 р.) М. Лютер писав, що якби весь світ був тільки із істинно віруючих, то необхідність у князях, королях, а також мечі і законі відпала би. Однак, лише незначна частина людей веде себе згідно з християнськими заповідями. Тому Богом запроваджено два правління - духовне (для істинно віруючих) і світське (яке стримує злих, змушуючи останніх зберігати зовнішній світ та спокій). Справжньому християнину не потрібні ні право, ні меч, але він опікується іншими людьми, тому, якщо меч необхідний для збереження миру, християнин платить податки, поважає начальство, і взагалі робить все, що йде на користь світській владі. «Якщо ти бачиш, - писав М. Лютер, - що не вистачає катів, воїнів, суддів, панів чи правителів, а ти будеш вважати себе здатним (до цього зайняття), то запропонуй свої послуги і займися цим, щоб не зневажали владу, без якої не можна обійтися» [26, с.558] Головне, на думку М.Лютера, полягає в тому, щоб християнин ні в якому разі не використовував меч у власних інтересах. Дотримуючись цієї умови «воїни, кати, адвокати тощо можуть бути християнами, оскільки влада і меч - служба Божа; тому вони повинні бути тими, хто б розшукував, звинувачував, мучив і вбивав злих, захищав, прощав добрих, відповідав за них і рятував їх» [26, с.564].

Виступаючи проти привілеїв католицького духовенства, М.Лютер захищав самостійність держави стосовно церкви. Священики мають

поширювати Боже слово й повчати християн, а у всіх зовнішніх справах підкорятися державі: "Світська християнська влада повинна виконувати свою службу безперешкодно, не боятися зачепити папу, єпископа, священика; хто винуватий, той і відповідає". Одним з основних положень у вченні М.Лютера стала незалежність світської влади від папства [312, с.531].

Ідеї М.Лютера поділяло багато світських володарів князівств та рицарств, адже церква з її багатствами, особливими правами і судами, що підпорядковувалися владі Риму, заважали одноосібному правлінню останніх. В той же час Реформація була сигналом до потужних виступів населення, як, наприклад, Селянська війна в Німеччині 1524-1526 рр., коли селяни повстали проти непомірних поборів і безправ'я під гаслом виправлення порушених основ християнського суспільства.

Жорстокість влади а також вороже ставлення М. Лютера по відношенню до повсталого селянства мали глибоке обґрунтування. Своїм вченням про два мечі Христові, та про дві імперії - земну і небесну - М. Лютер заклав основи для розуміння свободи особистості в межах існуючого соціального порядку. Для М.Лютера як дворянський так і селянський радикальні рухи, були спрямовані проти соціальних інститутів, а значить і проти свободи особистості [22, с.756-758].

У цьому полягає основна відмінність лютеранства від релігійних поглядів середньовіччя, які, за своєю суттю, мають одні і ті ж ознаки (замкненість, відчуття обраності, агресивність). Головну ж ознаку визначив протопресвітер О. Шмеман: "замість драми гріха, прощення, спасіння - драми особистої: між Богом і людиною, тут пропонувалася певна психологічна схема"[312, с.532]. Відбувалося заперечення «творчої трагедії людського життя», що на думку Г.Флоровського, є змістом історії. Звичайно, що М. Лютер як автор трактату "Про свободу християнина", вбачав небезпеку у "плотському", за його словами, тлумаченні свого вчення, і закликав до рішучого придушення селянських повстань.

Слід зауважити, що основні реформаційні вчення тільки починають оформлятися в ту пору. В містах південно-західної Німеччини йде процес інституалізації реформістського руху, а в князівствах робляться перші кроки до територіальної церкви. За словами українського дослідника М.Юрія: “Дворяни, які повстали з їхнім агресивним традиціоналізмом, з їхнім неприйняттям публічно-правових інститутів, усього того, що було пов'язано з писаним правом, виявилися близькими до радикальних рухів, які прийнято називати низовими” [312, с.533].

Низам була чужою доктрина Лютера про дві імперії. Адже для общинної людини (селянина) характерне специфічне сприйняття навколишнього світу. І людина корпорації, зокрема дворянина, - також. Напрямки в Реформації об'єднуються не за класовою ознакою. Можна говорити про більш широкий соціальний критерій. Асоціальний характер мали рухи прошарків, які формували системну цілісність Середньовіччя - тієї частини селянства та дворян, які опиралися змінам, що відбувалися. Подвійний характер носила міська Реформація. Отже, класифікувати рухи тієї доби можна за тлумаченням особисті, за висловом В.Соловйова, як суб'єкта віри або члена корпорації, общини, підданого імперії. Адже, у розумінні сучасників подій, всі ці соціальні спільноти не були виключно соціальними. “У ході Реформації проявилася єдність локального і універсального, хоч з якої точки зору оцінювати те, що відбувалося, - політичної чи конфесіональної. Влада потребувала імперської легітимації, а міська християнська община визнавала тільки авторитет християнського собору, навіть не імперських зборів” [312, с.533].

В сучасній науці, під модернізацією розуміють, перед усім, соціокультурний процес. Змістом останнього є, по-перше, утвердження нового розуміння відносин між Богом, людиною і суспільством та, по-друге, перехід до суспільства, основою відносин в якому є писемна культура, в межах якої поступово виробляються головні норми і цінності.

Носієм писемної культури стає, як правило, бюрократія. Саме вона здійснює модернізацію. Вона полягає в принциповій зміні методів спілкування і зв'язків між об'єктами суспільства. При такому тлумаченні і книгодрукування, і монетаризм, і становлення публічного права стають частинами єдиного процесу. Зміни у ціннісній орієнтації суспільства пробуджують ринковий індивідуалізм, який стає основою суспільного устрою.

Реформація стала першим кроком на шляху модернізації. Непідготовленість суспільства до сприйняття ідей М. Лютера видбилась в революційних рухах, що були нічим не іншим як реакцією середньовіччя, що віходило в минуле.

Важливо відзначити і те, що освічений прошарок населення не був носієм новоєвропейської свідомості. Адже традиціоналістські рухи були схильні як до сакралізації суспільного життя так і до демонізації носіїв нової культури.

Щодо категорій “революційності-реакційності”, то двозначність лексики в даному разі уникнути неможливо. Так само, як і терміну “феодално-сеньйоріальна реакція”. Селянська війна була спрямована саме проти такої “реакції”, яка була наслідком нових віянь монетаризації суспільного життя та товаризації економіки. Події першої чверті XVI ст. стали наслідком могутнього стрибка в комунікаціях, якісного інтелектуального розвитку в середньовічній країні. Масове сприйняття Священного Письма призвело до того, що його текст набув магічного характеру, почав тлумачитись матеріально і соціально. Фундаментальні принципи іудео-християнської цивілізації зазнали руйнівної соціальної об'єктивації.

Ведучи розмову про перші роки Реформації не можна вважати конфесіоналізм політичним фактором. Оперування категоріями класової боротьби також є безглуздом: католики і лютерани об'єднувалися і проти селян, і проти дворян, точніше сказати, проти асоціальних сил всередині обох станів. Князі виступали лідерами опору руйнівним рухам. Саме вони зміцнювали публічно-правовий порядок і пов'язані з ним нові соціальні

прошарки. Саме князівська влада нав'язувала суспільству монетаризацію всіх сторін його життя. Саме вона попередила соціальну катастрофу під час Селянської війни. І тільки за допомогою князівської влади інституціоналізувалося нове вчення.

Поширення лютеранства стало ідейною передумовою виникнення більш радикальних релігійно-політичних течій Реформації, однією з яких став кальвінізм. У 1535 р. Жан Кальвін (1509-1564 рр.) видав "Настанову в християнській вірі", де проголосив основи свого вчення, зокрема про визначення наперед людської долі. За Ж.Кальвіном, усі люди поділялися на обраних та засуджених. Перші від народження були призначені Богом для небесного блаженства, другі – до пекельних мук. Успіх у справах, зокрема й комерційних, сприймався як ознака обраності [18, с.423-427; 155, с.379]. Таким чином, у кальвінізмі закладалися основи протестантської етики, "дух капіталізму", як це пізніше назве відомий соціолог М.Вебер.

Реформатство кальвіністського типу поширилося і на Британських островах. Щоправда, на відміну від континенту, учасники цього руху понад усе прагнули реформувати відносини церкви з державою. Така реформа була проведена за часів правління Генріха VIII (1509-1547 рр.). Приводом для розриву з апостольською столицею стала історія одруження і розлучення англійського короля, який одружився з вдовою свого брата Артура, Катериною Арагонською. Оскільки шлюб не дав спадкоємця-сина, Генріх вирішив добитися розлучення й взяти за дружину фрейліну двору Анну Болейн. Король звернувся до папи Юлія II (1503-1513 рр.), але отримав відмову [103, с.209-210; 326, с.212-215].

У відповідь король звинуватив кардинала Т.Вулсі та католицьке священицтво Англії у державній зраді, оскільки вони корилися владі Риму. Кардинала було страчено, на католицьку церкву в Англії накладено стягнення у розмірі 100 тис фунтів. Бажаючи дотримуватися законності, король скликав особливий "парламент реформи", котрий протягом 1532-1534 рр. ухвалив низку постанов, за якими розривалися церковні стосунки з

Римом. Були заборонені усі можливі апеляції до апостольської столиці, а також виплата папі яких-небудь сум. Перший шлюб Генріха визнавався недійсним, парламент позбавляв усіх прав нащадків Катерини на користь дітей Анни. Акт про верховенство закріплював за королем титул глави Церкви Англії та право "...інспектувати церкви, придушувати, відновлювати, реформувати, наказувати, стримувати й виправляти будь-які помилки, ересі, перекручення, неповагу до влади й інші огидні речі, які в законний спосіб мають і можуть бути реформовані" [103, с.211].

У 1535 р. в Англії оголошено загальну секуляризацію монастирського майна. Замість молитви за римського понтифіка у британських церквах виголошувалася подяка Господу, що визволив народ від "тиранії Римських єпископів" [112, с.180].

Слід зауважити, що така "реформація згори", яка здійснювалася з певних економічних і політичних міркувань, спочатку не викликала жодних змін у доктрині, обрядовості та церковній організації порівняно з католицькими. Але панування Єлизавети I (1558-1603 рр.) відзначилося намаганнями досягти компромісу, об'єднати в англійській церкві прихильників різних традицій і поєднати в ній риси католицизму й протестантизму. Церква Англії все більше перетворюється на централізовану релігійну організацію.

У 1559 р. був прийнятий "Акт про верховенство", що проголосив Єлизавету верховним правителем церкви. Наступний "Акт про одноманітність" встановив єдиний порядок богослужіння на основі молитовника англійського архієпископа Томаса Кранмера [3, с.38-39; 155, с.379]. Папа Пій IV надіслав до англійської королеви спеціального легата з метою повернути її до "лона церкви". Однак ця місія закінчилась нічим. Єлизавета проголосила, що інститут католицької церкви не має в її очах жодного авторитету. В одному із своїх листів вона заявила, що "...не визнає над собою нікого, хто був би нижчим за Бога, і не вважає, що вона поступиться комусь у чомусь" [135, с.279-280].

Поширення кальвінізму у Франції також спричинило загострення міжрелігійних протиріч. Три війни між католиками і протестантами, що були розв'язані у проміжку між 1562-1570 роками, зрештою звелися до того, кому має належати як світська, так і конфесійна влада. Різанина у Варфоломівську ніч, коли у Парижі, за різними оцінками, було вбито від 2000 до 4000 гугенотів та ще 6000-10000 у провінції, хронологічно не відноситься до періоду активних бойових дій. Однак за своїм політичним змістом ця подія серпня 1572 р. стала їхнім продовженням у найбрутальнішій і найжорстокішій формі [204, с.24].

Однак реформаційному руху не вдалося охопити весь європейський простір. На думку французького історика Ф. Броделя, протестантизм "...врешті-решт на кордонах Середземномор'я ...повсюди зазнав поразки. Не без коливань та сплесків протилежних настроїв... латинський світ відповів "ні" "заальпійській Реформі" [80, с.599]. Хоча деякі лютеранські, а пізніше кальвіністські ідеї знайшли собі прибічників в Італії та Іспанії, чисельність їх була незначною. І майже у всіх випадках мова йшла про людей, які тривалий час проживали на чужині, церковників, студентів, продавців книг, ремісників і купців, що таємно привозили заборонені книги у своїх тюках із товаром.

На теренах Середземномор'я протестантизм не набув розповсюдження серед широких мас місцевого населення. Це була елітарна течія, а в Іспанії вона часто розвивалася в лоні самої Церкви. Подібна ситуація спостерігалася і в Італії. Тут Реформація "цуралась насилля", була "...значно більшою мірою рухом християнського оновлення, ніж церковною Реформацією" [80, с.600].

Що ж стосовно православного Сходу, то усі спроби об'єднання православної і протестантської Церков виявилися невдалими. Єдина загальна основа – вороже ставлення до Риму та страх перед ним. Але цього було замало. Для протестантського Заходу православні з їхнім містицизмом та повагою до стародавніх традицій належали до іншого, незрозумілого світу. Усі спроби змусити Схід переглянути своє ставлення до релігії не дали жодного результату. Ніхто з православних цього не бажав, за винятком

Константинопольського патріарха Кирила I Лукаріса (1620-1638 рр. із невеликими перервами) та його учнів. У свою чергу православні хотіли використати протестантів, але не об'єднуватися з ними. На початку XVIII ст. Захід зовсім втрачає інтерес до православної віри, оголошуючи її недостойною та сповненою забобонів [195, с.162-258; 255, с.245-326].

Реформаційний рух, що розгортався під прапором протестантської критики стосовно різних сторін життя католицької церкви, посилив також реформаторські настрої серед самих католиків. Опір римської церкви, паства якої, звичайно, зменшилася, але не була знищена, посилювався за часів понтифіката Павла III (1534-1549 рр.). Католицька реакція на протестантський наступ, що провадилася суто церковними (організаційними та богословськими) засобами, отримала назву Контрреформації.

У 1545 р. у м. Тридент скликано собор, що отримав назву Тридентського і якому судилося відіграти непересічну роль у подальшій історії католицької церкви. Незважаючи на труднощі у його проведенні (він розтягнувся на 18 років і 2 рази розпускався), собор прийняв дуже важливі рішення: визначив своє вчення; підтримав догмат про добрі справи (тобто свободу вибору) у доктрині спасіння; зберіг сім таїнств; підтвердив тезу про реальну присутність плоті та крові при причащенні; склав катехізис; зобов'язав єпископів перебувати у своєму діоцезі, а священників – служити месу. Але цей же церковний собор вирішив відмовитися від ведення діалогу із протестантами, яких остаточно віднесли до категорії "єретиків" [125, с.145; 424, с.94-111].

Реформування католицизму на засадах рішень антипротестантського Тридентського собору мало здійснюватися за допомогою створеного ще у 1534 р. (статут затверджений папою Павлом III у 1540 р.) Ордену єзуїтів, або Товариство Ісуса. Основою ордену була жорстка дисципліна, безумовне підкорення керівництву та папі римському. Орден виведено з-під єпископської юрисдикції. З самого початку свого існування Товариство Ісуса старалося дати своїм членам різнобічну й ґрунтовну освіту. За короткий час



езуїти стали могутньою релігійно-ідеологічною, політичною та економічною силою, на яку змушені були зважати навіть римські понтифіки. Як "орден вчених", вони отримали під своє керівництво створені після Тридентського собору духовні семінарії. Засновували езуїти і власні навчальні заклади, в яких навчали та виховували духовенство з тих країн, яким особливо загрожувала "єресь". З часом вони перетворилися майже у монополістів у галузі освіти і виховання у католицьких країнах. Протягом XVII і XVIII ст. Товариство Ісуса відіграло неабияку роль в європейській політиці, що зрештою призвело до його тимчасового розпуску [274, с.123-124].

Післятридентська доба в історії Європи (XVI-XVII ст.) стала періодом жорстоких релігійних воєн між католиками і протестантами. Останньою з них вважається Тридцятирічна війна (1618-1648 рр.). За своєю суттю це була жорстока боротьба за владу, що точилася під релігійними гаслами. Сутичка двох коаліцій німецьких князівств – Протестантської унії та Католицької ліги – набула характеру загальноєвропейського конфлікту, адже до нього втягнуто, з одного боку, католицьку Іспанію, а з іншого – протестантських правителів Англії, Данії та Швеції. Мета цієї боротьби – вирішення територіально-політичних питань, тому поведінка самих учасників війни була суперечливою: деякі з них то підтримували римсько-католицьку церкву, то виступали проти неї, побоюючись посилення своїх світських супротивників. Важливим результатом цієї війни стало остаточне затвердження принципу "Чия країна, того і віра", що знаменувало остаточну перемогу над церквою.

Війна закінчилася Вестфальським миром (1648 р.) – знаменним етапом у взаємовідносинах церкви і держави: він поклав початок правовому відділенню церкви від держави, тобто церкви від політики.

Таким чином, Реформація зруйнувала середньовічну єдність християнського суспільства, одночасно заклавши у цьому суспільстві підвалини віротерпимості. Однак, в той же час, як зазначив А.С.Павлов, "...реформа Лютера в усіх християнських державах здійснила у царині

публічного права той переворот, що на місці абсолютної церкви повсталала абсолютна держава, або, точніше сказати, абсолютна державна влада, принципом якої був славнозвісний вислів Людовика XIV: "Держава – це я" [233, с.345].

## 5.6. Держава та Церква доби Просвітництва

Хід подій європейської історії в XVII та особливо XVIII ст. визначало постійне зміцнення королівської влади. Ідея незалежності держави і, насамперед, незалежність її від церкви стала головною ознакою політичного життя Нового часу.

У протестантських та католицьких державах і землях практичне здійснення цієї ідеї стало початком доби Просвітництва. Держава стала сприйматися як втілення абсолютного розуму й абсолютного права, що стало своєрідним підсумком всіх попередніх виступів проти претензій церкви на провідну роль у державі. Так народилася ідея про всемогутність держави (переважно у формі національної), яка визначила загальний напрямок європейського розвитку аж до Другої світової війни.

Ведучи розмову про роль та місце церкви в добу Просвітництва, неможливо не зупинитися на філософії природного права, яка разом з Реформацією змінила погляди на місце монарха в суспільстві. З точки зору цієї філософії держава, державні інститути та інші установи створюються не волею Бога, а виникають завдяки угоді, яка є продуктом вільного волевиявлення людини та її переконань. Немає влади без угоди. Метою держави тепер є вже не прославлення Бога або турбота про істинно християнське життя підданих, а саме благо, інтерес, користь самої держави; релігія стає лише засобом, що веде до цієї мети. Обсяг та зміст державної влади стають безмежними. У цій ситуації турбота про релігію розглядається не з точки зору обов'язку, що покладений Богом на "сильних світу цього", а всього лише як один із засобів забезпечення внутрішнього спокою та процвітання суспільства. За висловом А. Мішеля: "Моральним... боком життя своїх підданих володар цікавиться мало або, виражаючись точніше, цікавиться ним настільки, наскільки цього потребують докори совісті та піклування про власну безпеку та велич. Людовик XIV переслідує протестантів не тільки тому, що вважає це виконанням свого обов'язку, але й тому, що ересь для нього є ферментом бродіння у королівстві, а єдність віри

– найкраща гарантія єдності закону. Він втручається у питання віри і стає теологом для того, щоб обмежити папську владу і відчувати себе повновладним господарем. Щоправда, у Франції існує державна релігія; але в цій угоді між державою та церквою держава отримує...не менше, ніж дає. Сповідуючи католицизм, держава, за точним виразом одного письменника, "не стільки служить релігії, скільки користується нею для себе" [222, с.31].

Однак поряд з ідеєю про злиття держави з якимось одним віровченням, яке, здавалося, повинно статися обов'язково, допускається можливість існування на одній і тій же території різних релігійних товариств, що однаково було незрозумілим як для середньовічного католицизму, так і для реформаторів XVI ст. Класичним прикладом такої політики стали німецькі землі у XVIII ст. Держава тут сприймалася як найбільш розумний порядок людського суспільства, хоча допускалося існування релігійних об'єднань. Різниця між церквою та будь-якими іншими релігійними громадами не було: одні визнавалися як корпорації, тобто юридична особа, і розглядалися як частина державного устрою, інші не визнавалися такими і, відповідно, не мали жодного суспільного значення. Стосовно перших монарх мав вищу владу, причому його особиста належність до того чи іншого віросповідання значення не мала. За концепцією природного права володар міг бути навіть нехристиянином, але як голова держави, він мав владу над усіма, хто перебував у межах її території. Сам по собі, як член церкви, князь не мав жодних прав, які відрізняли би його від інших. Всі права і вся влада належали йому як голові держави, як щодо того релігійного об'єднання, до якого він належав особисто, так і до інших об'єднань, що підкорювалися державним законам. У цьому полягала суттєва різниця із поглядами реформаторів, які приписували володарю владу, що покладається на нього Богом, вважаючи одночасно, що у державі панує єдине істинне християнське віровчення (зазвичай реформаторське) [271, с.437].

Таким чином, релігійні ідеї Реформації зробили монарха провідником церковних вимог у державному житті, а концепція природного права,

навпаки, – провідником державних вимог у діяльності церкви. На практиці і ті, й інші погляди змішувалися, оскільки практичний висновок вони мали спільний: влада церковна і влада світська повинні перебувати в одних руках – руках монарха.

Філософія природного права мала вплив не тільки в протестантській, але й у католицькій Європі. І в першій, і в другій церква перетворилася на державну установу (державну церкву). Сутність такої системи полягала в тому, що вся зовнішня сторона церкви, церковність, підпорядковувалася верховній владі монарха, який мав право встановлювати, змінювати або навіть і відмінити все, що не було засновано на Св. Письмі і на безпосередньому Божественному заснуванні. Правда, взаємини з римським папою не були перервані, однак він позбавлявся вищої церковної влади у межах даної держави чи суттєво обмежувався в ній [271, с.438].

Отже, систему державної церковності можна розглядати як зворотний бік теократії з перестановкою діючих факторів, іншими словами, "мечів", тобто із підпорядкуванням духовного "меча" світському.

На основі Вестфальського миру (1648 р.) вироблено наступну класифікацію прав державної влади стосовно церкви: 1) право реформувати церковне життя (в тому числі і право не допускати певного віровчення або певної релігійної громади на територію держави); 2) право контролювати та обмежувати діяльність церкви заради охорони державних інтересів (видання спеціальних законів, недопущення публікації папських розпоряджень та рішень вселенських соборів без згоди голови держави та ін.); 3) право покровительства, захисту або сприяння церкві в її діях у тій мірі, наскільки вони відповідають державним інтересам [233, с.345; 271, с.438-439].

Проте у різних католицьких країнах спостерігалось немало відмінностей щодо практичного втілення системи державної церковності. Ставлення до Риму коливалося від досить прохолодного до вельми доброзичливого; державна всемогутність засновувалася то на Божій милості, то на ідеях

природного права; стосовно інших релігійних вчень, окрім католицького, панували або абсолютне неприйняття, або відносна терпимість.

Особливо характерною тут є система йозефізму, що отримала назву від імені її творця – імператора Священної Римської імперії Йозефа II (1765-1790 рр.). Досягнути мети – збереження і посилення єдності держави, на думку монарха, можна було лише шляхом централізації, більшої адміністративної і правової однорідності, соціально-економічних та освітніх реформ, які мали підвищити рівень життя підданих. Як сказав знаний американський славіст Пьотр Вандич: "Це був класичний випадок освіченого абсолютизму під гаслом: "Усе для народу, але без його участі" [86, с.149] .

Керуючись принципом "державного блага", імператор реформував усі сторони церковного життя. Йозеф дивився на релігію та духовенство як на засіб "відродити Австрію", тому що, з одного боку, без віри громадян у провидіння та у вічні покарання не може обійтися жодна держава, а з іншого – церковна кафедра, як вважав монарх, була одним із шляхів поширення корисних для суспільства знань, наприклад сільськогосподарських. Перевершивши традиційну габсбурзьку політику обмеження впливу католицької церкви, Йозеф практично перервав її зв'язки з Римом, окрім суто духовних питань. Діючи на власний розсуд, він оподаткував або ліквідував "непродуктивні" чернечі ордени. До честі імператора, слід зазначити, що він зробив важливий крок на шляху визнання свободи совісті. У 1781 р. Йозеф видав Декрет про толерантність, який надав протестантам і православним право вільно відправляти службу та обіймати державні посади [86, с.150] .

Але найбільшого удару католицькій церкві завдала Велика Французька революція. Безпосередні її причини визрівали протягом значного історичного проміжку часу. Не останню роль відіграло й укріплення абсолютистської держави і становище, яке займала тут офіційна церква.

До кінця XVIII ст. церковно-державні відносини у Франції визначалися конкордатом (угода між Святим престолом та урядом держави про становище католицької церкви, її права та привілеї), який був укладений у

1516 р. Визнаючи за папою певні права стосовно католицької церкви Франції, цей документ в той же час визнав за французьким королем право номінування (призначення) єпископів та аббатів [271, с.441]. Посилення антипапських тенденцій у французькій політиці надалі було пов'язане із діяльністю таких політиків, кардиналів і перших міністрів, як Рішельє та Мазаріні. Авторитет Церкви підірвала і релігійна індиферентність дворянства, яка не тільки не засуджувалася двором, але і, здавалося, знаходила у нього підтримку.

Свою лепту внесли й ідеї французьких просвітителів Ш-Л. Монтеск'є (1689-1755 рр.), Вольтера (1694-1778 рр.), Ж-Ж. Руссо (1712-1778 рр.) та Д. Дідро (1713-1784 рр.), в основі яких лежали переконання в безмежні сили людського розуму, його здатність пізнавати світ. Вони приписували розумові виняткове значення у розвитку людства; наука протиставлялася релігії. Усі вади суспільного розвитку пов'язувалися з тим, що люди в минулому керувалися вірою, традиціями, авторитетом, а не чистим розумом. Вважаючи, що християнське вчення не витримує критики чистого розуму, просвітителі саркастично висміювали все, що не вкладалося у раціональне пояснення. Проголошення ними свободи, рівності і братерства як основних принципів у побудові суспільства готували ґрунт для соціальних змін. Важке становище країни (війни, марнотратство королівського двору, фінансова криза) теж сприяли подальшим революційним подіям.

Одним із перших законів, що мав на меті врегулювати життя Церкви, стала "Цивільна конституція духовенства" (1790 р.). Вона підпорядковувала Церкву державі, священник виводився з церковного підпорядкування, ставав державним чиновником і мав принести спеціальну присягу. Число єпархій узгоджувалося з числом департаментів – 83. Церковне майно секуляризувалося, але держава зобов'язувалася видавати духовенству платню. Посади єпископа й настоятеля парафії (кюре) стали виборними [4, с.87-89; 155, с.445].

Значна кількість духовенства відмовилася присягнути цій конституції, засудив її і папа. Це викликало репресії, спрямовані проти католицької церкви і навіть проти християнства взагалі. У вересні-грудні 1793 р. декретами Конвенту католицька церква у Франції ліквідувалася. Рішенням Генеральної Ради комуни Парижу від 23 листопада 1793 р.: "Усі існуючі в Парижі церкви, або храми всіх без винятку культів будуть негайно зачинені" [181, с.27] .

У цьому ж місяці був відмінений християнський календар і розпочате нове літочислення з новими назвами місяців, із заміною тижнів і недільних днів декадами [271, с.443].

Однак повністю десакралізувати свідомість пересічного француза було неможливо. Адже відношення до життя і смерті у соціальних низів проходило через призму божественного. Тому влада здійснює спробу перенести релігійні почуття населення на нові об'єкти. Це мало прокласти зв'язок між традиційною релігією та революційним культом

Підтвердженням подібної церковної політики Конвенту став декрет, що запроваджував новий культ – культ Розуму. Церкви перейменовувалися в храми Розуму, замість ікон і статуй тут встановлювали погруддя діячів революції. Розроблено спеціальні церемонії для відправлення служби. 10 листопада 1793 р. в соборі Паризької Богоматері було проведене урочисте театралізоване свято Розуму. На підтримку цього дійства на одному із засідань Конвенту лунають слова: "У тих будинках, котрі владою жерців християнського культу були посвячені для релігійних забобонів, ми, можливо, будемо покликані, у свою чергу, вести проповідь нашого вчення, а замість співів кліриків, які ще досі лунають під широкими склепіннями й під колонами цих будівель, ми почуємо там стукіт наших масонських молотків, оплесків і голосного схвалення нашого ордену" [155, с.446] .

Але культ Розуму мав мало ознак релігії. Тому 7 травня на черговому засіданні Конвенту один з лідерів революції М. Робесп'єр виступив із промовою "Про відношення релігійних і моральних ідей до республіканських



принципів і про національні свята". М. Робесп'єр обґрунтував необхідність створення нового культу, що мав остаточно витіснити християнство – культу "Верховної Істоти". Цього ж дня був ухвалений декрет про запровадження цього культу. Він починався словами: "Французький народ визнає Верховну Істоту й безсмертя душі". Дії уряду супроводжувалися новою хвилею "революційного терору" із масовими стратами та засланням [4, с.95-96; 210, с.308].

Лише у 1795 р., після приходу до влади Директорії ситуація дещо покращилася. Церква була відокремлена від держави, охоронялася свобода культу [155, с.447].

За часів імператора Наполеона католицьку церкву у Франції було відновлено. У 1801 р. укладено конкордат із папою, а у наступному 1802 р. вже без згоди Риму Наполеоном були видані так звані органічні артикули, що мали втілити у життя принципи конкордату. Встановлено, що католицизм є релігією більшості французів. Держава зобов'язувалася утримувати за власний кошт єпископів та кюре, а також дозволяла приймати приватні пожертвування на користь церкви. Все духовенство мало присягати на вірність державі. Кожне богослужіння завершувалося молитвою за республіку та консулів (а першим консулом був сам Наполеон). Церковні будівлі, які залишалися до цього часу не відчуженими, передавалися у розпорядження єпископів, не перестаючи бути власністю держави, комун та інших світських власників, якщо вони таким належали. За це церква відмовлялася від того майна, яке було відчужене за час революції. Оскільки артикули були складені без узгодження із папою, то Рим виступив проти них, вбачаючи в них приклад свавілля та прямого насильства світської влади над церквою [152, с.264-294]. Проте слід зазначити, що це не завадило діяти артикулам протягом всього XIX ст.

Отже, доба Просвітництва загалом і Велика Французька революція як одна з найбільш важливих її складових не тільки змінили європейський світ, вони і в більш вузькій царині церковної історії стали подіями епохальними.

Французька революція остаточно зруйнувала середньовічний світопорядок, запровадивши абсолютно нові умови життя та діяльності Церкви. Однак, події кінця XVIII ст. нанесли удар не стільки християнству, як такому, скільки практиці втручання представників церкви у світські справи. На думку французького історика Ф.Лебрена мова може йти не про дехристиянізацію, а лише про зменшення впливу “традиційного, сильно клерікалізованого католицизму” [357, с.89-90]. Секуляризація різних сторін життя у роки революції безумовно позбавило церкву ролі “творця ідеології”. Але, в той же час це дозволило проявитися “глибоким релігійним переконанням народних верств”, що у свою чергу сприяло реконструкції церкви у XIX ст. Таким чином, проголосивши всі питання, що стосувалися організації громадського життя компетенцією держави (єдиного "досконалого суспільства") революція заклала підвалини національної держави, яка протягом наступних двох століть стала нормою політичного життя.

## РОЗДІЛ 6

# ФЕНОМЕН ЦЕРКВИ І СВІТСЬКОЇ ВЛАДИ У СХІДНІЙ ЄВРОПІ

### 6.1. Митрополія Київська і всієї Русі

Проблема взаємин держави і церкви в Стародавній Русі має неабиякий науковий інтерес для вивчення нашого минулого. Для історії України, як і середньовічної європейської історії загалом, був притаманний тісний зв'язок світської влади та церкви. Він виражався в тому, що церковна організація, виконуючи низку державних функцій, перетворилася на невід'ємну частину державного апарату, а князівська влада, в свою чергу, надавала кошти на утримання церкви. За таких умов питання державно-церковних відносин в Київській Русі набуває загальноісторичного характеру, адже саме воно багато в чому визначало і визначає як подальший перебіг історичних подій, так і нашого сьогодення.

Досліджуючи цю проблему, необхідно звернути увагу на те, що появі церковної організації на Русі передувало виникнення держави з її органами влади та територіальною структурою. Звичайно, що церква, засновницею якої виступила князівська влада, була змушена пристосовуватися до соціально-економічного рівня розвитку давньоруського суспільства кінця X ст. В цьому проявилася головна відмінність державно-церковних відносин у Київській Русі від тих, які склалися в інших державах, де церковні організації брали участь у формуванні та розвитку державності з раннього часу, що наклало безумовний відбиток і на характер цих держав, і на саму діяльність церкви .

Якщо спробувати визначити сфери діяльності середньовічної церкви в країні, то їх можна звести до наступного. Першою з них була літургічна (культува) діяльність: служба в церкві, сповідальна практика, виконання таїнств. До цієї ж сфери віднесемо місіонерську і чернечу діяльність. Другою

сферою вважатимемо культурно-ідеологічну. Сюди належать освячення князівської влади, панування і підпорядкування в суспільстві, а також просвітництво. Третя сфера – економічна діяльність церкви. Остання, будучи одним із найбільших земельних власників, відігравала важливу роль у соціально-економічному житті країни. Четверта, публічно-правова, сфера пов'язана з широкою юрисдикцією церкви як складової частини державної організації, а саме із судовою владою над усім християнським населенням у питаннях, що стосувалися шлюбів, розлучень, сімейних конфліктів. Особливою була п'ята сфера діяльності церкви – внутрішнє управління самою церковною організацією – від митрополита та єпископів до дяконів і ченців. Для цього вона мала штат особливих чиновників: владичних намісників, тіунів тощо. До останньої, шостої сфери належить політична діяльність церкви як усередині країни, так і на міжнародному рівні.

З перелічених вище царин діяльності основна увага буде приділятися лише тим, які тією чи іншою мірою пов'язані з відносинами між церковними організаціями і князівською державною владою.

Але розмову необхідно було би розпочати з події, що передувала запровадження християнства на Русі і яка отримала назву **“язичницької релігійної реформи”**.

Рубіж 80-х — 90-х років X ст. став найважливішою віхою в історії Русі - при великому князі Володимирі Святославовичі як державну релігію Давньоруської держави було прийнято християнство. Введення християнства в науковій літературі інколи називають «другою релігійною реформою» Володимира на відміну від першої, язичницької, релігійної реформи.

“Повість минулих літ” в статті під 980 р. містить про неї наступну інформацію: “И нача княжити Володимерь вь Киевь един, и постави кумиры на холму внь двора теремного: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усь злать, и Хьрса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. И дщху бьсамь, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля

Руска и холмоть” [35, с.125]. Факт публічного поклоніння киян богам Володимирового пантеону, що відобразився в літописі, сумнівів не викликає, як не викликає сумнівів принесення людських жертв ідолам кийвського капища, передусім Перуну. Але до цього часу майже не зверталася увага на проблему текстуального оформлення інформації про жертвоприношення. Разом з тим, зазначена деталь є не “прямим” свідченням, не буквальним записом, так би мовити, “оповіддю очевидця”, а неявним досить близьким до першоджерела переоповіданням сто п'ятого Псалма Псалтирі, але переробленого з прив'язкою до часу проведення “першої релігійної реформи” в Києві. Як зазначала російська дослідниця С.В.Завадська, “поза сумнівом, біблейські сюжети і термінологія були формальним зразком для опису літописцями багатьох руських реалій”. Згідно із сто п'ятим псалмом, пройшовши в Ханаан після єгипетського полону, євреї “не знищили народів, про які сказав їм Господь, але змішалися з язичниками і навчилися справ їхніх; служили ідолам їхнім, які були для них сіткою, і приносили синів своїх і дочок своїх в жертву дияволам; проливали кров невинну, кров синів своїх і дочок своїх, яких приносили в жертву ідолам ханаанським, — і осквернилася земля кров'ю; оскверняли себе справами своїми, ... вчинками своїми” [102, с.211].

“Володимир же, — продовжував літописець, — посади Добрыну, дя своего, в Новьгородь. И пришедь Добрына Ноугороду, постави кумира надь рекою Волховомь, и жряху ему людье ноугородьстии аки богу”. В Іпатіївській та інших літописах уточнюється, що це був кумир Перуна (“постави Перуна кумира”) [35, с.128].

В 983 р. згідно з “Повістю минулих літ” “йде Володимерь на ятваги, и победи ятваги, и вся земля их. И йде Киеву и творяше требу кумиромь с людьми своими”. При цьому “творіння треби кумирам” повинно було супроводжуватись людськими жертвоприношеннями згідно із жеребкуванням, яке випало на долю варязького юнака християнина [35, с.132].

Така фактична сторона подій, пов'язаних з початком і першими роками проведення при Володимирі язичницької реформи.

Однак, літописні відомості не дозволяють належним чином оцінити значущість “першої релігійної реформи” і побачити глибокий взаємозв'язок між двома релігійними (точніше, релігійно—політичними) реформами: язичницькою 980 р. і християнською 988 р.

Головне, в чому необхідно розібратись, що ж відбулося у 980 р., що означало створення в Києві пантеону з п'яти богів на чолі з Перуном і спорудження “правою рукою” Володимира на початку його князювання Добринею капища Перуна у Новгороді, яку мету при цьому переслідував новий правитель, який захопив київський престол? Серйозну спробу відповісти на це запитання було здійснено Є. Анічковим в його праці “Язичництво і древня Русь”. Вважаючи реформу 980 р. релігійно—політичною (“...Реформа Володимира була... поєднанням політики і релігії”), Є. Анічков виділяв у ній дві складові, “дві реформи”, кожна з яких мала, як вважав вчений, загальнодержавний характер.

**“Перша реформа”** полягала в тому, що Перун, який раніше був богом—покровителем київського князя та його дружини, був проголошений “загальним богом”, “богом богів”, верховним божеством Давньоруської держави. Володимир “оголосив свій військово—дружинний культ загальним культом”, “бог правителя стає богом богів”, богом “всієї Русі”. В результаті “обидва головних пункти великого шляху з варяг у греки, що давно вже перебували в руках Ігоревичів, віднині ніби кінцево зведені воедино загальним культом Перуна”.

**“Друга реформа”** полягала в “об'єднанні навколо Перуна цілого ряду богів”. “Якщо ... цей культ Перуна ще досить слабкий, — писав Є. Анічков, — щоб він міг стати єдиним богом, його потрібно обставити іншими богами”, вказаними в літописі. Але обставлення іншими богами переслідувало й іншу, важливішу мету. Виходячи з того, що Даждьбог і Стрибог були божествами слов'ян, Хорс — богом кочового торсько-го населення південно—руських степів, а Мокош —

богинєю “фінського походження”, чиє ім'я вчений наближував до мордовської Мокші, марійської Мокш, Мокс, Є.Анічков вважав, що в київському пантеоні “Перун владарює над Даждьбогом, ... над Стрибогом,... над фінською Мокошшю і торським Хорсом, над загадковим Се-марглом, і всі їхні різноплемінні жертводаючі ідолопоклонники цим самим входять в одне державне ціле, символічно і сакральне представлене в капищі, менші, племінні переможені боги оточують головного й великого ідола, встановленого великим князем і його дружиною” [218, с.305-306]. Запропонована Є.Анічковим інтерпретація змісту та завдань язичницької реформи великого князя Володимира, в тому числі й положення про різноетнічне походження включених у нього божеств, була в цілому прийнята науковим співтовариством і набула значного поширення. Зазначалося, до речі, що Володимир зібрав в київському пантеоні богів різних народів і племен, що населяли територію Давньоруської держави чи сусідніх з нею: слов'ян, фіннів (Мокош), іранців чи тюрків (Хоре і Симаргл), балтів, варягів, на основі чого робився висновок про загальнодержавний характер пантеону і про спробу Володимира об'єднати навколо Києва та великокнязівського престолу етнічно різнобарвне населення Древньої Русі.

Висловлювались, разом з тим, судження й іншого характеру. Досить великої популярності зажила думка про виключно східнослов'янський характер Володимирового пантеону. На думку відомого вченого Г.В.Вернадського, в давньоруському пантеоні існували два різних культу: Сварога і Хорса — з ними був пов'язаний обряд трупопокладання, що практикувався антами, які перебували під значним впливом, культу цих богів сповідувались в Тмутаракані, в регіоні Азова взагалі, Перуна і Велеса, з першим з них був пов'язаний обряд кремації; культ Перуна належав склавінам (скловенам) Прокопія Кесарійського і скандинавам. “Врешті-решт, Володимир встановив ідолів обидвох груп богів в Києві, але ця спроба язичницького синкретизму не була довговічною, змінившись новою вірою — християнством” [312, с.466].

Подібну інтерпретацію давали й інші вчені, такі як О.М.Гленов, І.Я.Фроянов, М.Ю.Брайчевський тощо. Так, наприклад, І.Я.Фроянов вказував: “Якщо раніше київські політики піднімали тільки культ Перуна, то тепер він очолював співтовариство периферійних богів, яким поклонялися підкорені полянам племена. Віднині ці боги, подібно Перуну, повинні були стати загальнослов'янськими під його зверхністю”, в зв'язку з судженнями даної групи вчених доцільно нагадати, що Давньоруська держава ніколи не створювалась і ніколи не існувала як моноетнічна, з народження вона була спільнотою поліетнічною, “різноплемінною”. Розділяючи наведену точку зору, видається, впадають в етнополітичну модернізацію, переносячи на раннє середньовіччя модель, притаманну передусім новому та новітньому часові розвитку світової цивілізації [312, с.466].

Щодо причин, які посприяли великому князю до проведення «першої релігійної реформи», то стосовно них висловлювалась і наступна морально—етична точка зору. “Страшне братовбивство Ярополка, перемоги, куплені кров'ю своїх і чужих, грубе перелюбство, — писав митрополит Філарет, — не обтяжували совісті язичників. Володимир думав полегшити душу тим, що ставив нові кумири на берегах Дніпра і Волхова, прикрашав їх сріблом і золотом, приносив жертви перед ними; мало того — проливши навіть кров двох християн на жертovníку ідольському” [102, с.155]. Вірогідно, у своїй інтерпретації Філарет відштовхнувся від наступної сентенції М.Карамзіна: говорячи про принесення людських жертв на київському жертovníку, історик писав: “Можливо, хотів він цією кров'ю замиритися з богами, роздратованими його братовбивством, тому що і сама віра язичницька не терпіла таких злодіянь...” [312, с.466]. Наведене судження Філарета як позаісторичне гостро критикував Є.Голубинський [116, с.345].

На думку Б.О.Рібакова, “в умовах суперництва руського язичництва з візантійським варязьким християнством, що особливо загострилося після переходу влади в Київській державі від християнки—княгині до язичника—



князя Святослава, жрецький стан Русі... повинен був замислитись над проблемою релігійного протистояння християнству” [102, с.174].

Підсумком роздумів стало вироблення протиставлених християнству рівнозначних релігійних категорій, язичницької релігійної системи, реалізованої у Володи-мировому пантеоні, в якій християнській Трійці протистояли: Богу-Отцю — Стрибог; Богу-Сину — Даждьбог з “прибогом” Хорсом; Матері Божій — Мокош. Першість у цій релігійній структурі бога грози, війни, перемог князівсько—дружинного Перуна також було наслідком різкого, досить усвідомленого протиставлення християнству

На думку сучасного українського дослідника М.Ф.Юрія: “Реформа ж, тобто нововведення, Володимира полягала в тому, ... що родового князівського бога-покровителя він проголосив “богом богів” Русі, верховним божеством держави. Тільки так можна переконливо пояснити встановлення Володимиром і Добринею нових ... кумирів Перуна в двох центрах формування давньоруської державності і двох важливих містах Древньої Русі — Києві та Новгороді...; публічні поклоніння Перуну Володимира, його дружини, киян і новгородців...; та підкреслена увага до повалення київського та новгородського ідолів, і саме Перуна, в ході прийняття християнства...” [312, с.467].

Виходячи із сказаного, склад київського пантеону не дозволяє говорити про спробу Володимира поєднати в ньому богів різних етносів, народів і племен, які населяли Давньоруську державу.

Який же в такому разі був сенс створення пантеону язичницьких божеств у Києві? Відповідь, можливо, полягає у визначенні пантеону 980 р. не як загальнодержавного і тим більше не як загальнослов'янського (враховуючи початкову по-літнічність Стародавньої Русі), а як південноруського. Справді, з п'яти названих у літописі за 980 р. божеств (виключаючи Перуна, який займав у пантеоні особливе місце) два (Хоре і Семаргл) були іранськими за походженням. При цьому поставлений у Києві серед інших кумирів ідол бога Сонця мав подвійне ім'я — давньоруське Даждьбог (праслов'янське) і

давньоруське Хорс (сармато—аланське Xors). У київському пантеоні, таким чином, мало місце переплетіння елементів слов'янських, та іранських вірувань, що, внаслідок охарактеризованих етноісторичних причин, могло бути характерним тільки для язичництва населення південноруських земель.

Аналіз подій, пов'язаних з язичницьким реформуванням у 980 р., дозволяє зробити наступні висновки: головним у “першій релігійній реформі”, її стрижнем було проголошення князівського бога—покровителя Перуна верховним загальнодержавним божеством, “богом богів” Русі, в цьому і полягає основний зміст реформи; київський пантеон не мав загальнодержавного характеру, створення його було передусім наслідком конкретної і перехідної внутрішньополітичної ситуації на півдні країни на початку великого князювання Володимира Святославовича.

Зроблені висновки дозволяють зупинитися на двох аспектах, що пов'язують “першу релігійну реформу” з подальшим прийняттям християнства на Русі.

**Політичний аспект.** Оголошуючи династичного бога-покровителя Перуна верховним загальнодержавним божеством, Володимир переслідував мету ідеологічного підкріплення своїх позицій єдиного державця країни. Тут князь керувався класичним принципом: “один великий бог на небі — один великий государ на землі” або, стосовно тих конкретних умов, — “один верховний бог богів всієї Русі Перун на небі — один заступник їхній на землі великий князь всієї Русі Володимир”. Інакше кажучи, проводячи язичницьку реформу 980 р., Володимир намагався досягти конкретно земної і конкретно особистої мети — зміцнення власної влади в державі, центральної влади взагалі.

**Релігійний аспект.** В науковій літературі стверджувалася наступна схема розвитку від східнослов'янського язичництва до християнства: “невпорядкований” племінний політеїзм > “упорядкований” загальнодержавний політеїзм (київський пантеон на чолі з Перуном) > християнство. Але викладене вище змушують її скорегувати, а саме:

“невпорядкований” політеїзм > верховне загальнодержавне язичницьке божество (Перун) > християнство. І якщо з позицій запропонованої схеми подивитися на факт прийняття християнства, то виявиться, що він безпосередньо пов'язаний з “першою релігійною реформою”, однією зі своїх граней виростає з неї. Тому що прийняття християнства було (певною мірою, зрозуміло), заміною язичницького верховного, офіційного, загальнодержавного божества Перуна Богом християнським, настільки ж верховним, офіційним і загальнодержавним Своїм вираженим монотеїстичним спрямуванням загальнодержавна язичницька реформа Володимира в певний момент ідеологічно підготувала ґрунт для наступного прийняття християнства як державної релігії Древньої Русі, тому що від ідеї верховного язичницького загальнодержавного “бога богів” був всього лише крок, хоча й, безперечно, крок кардинальний, до ідеї верховного загальнодержавного християнського Бога (в свою чергу, “монотеїзація” давньоруського язичництва, досить вірогідно, була багато в чому наслідком впливу християнства).

Таким чином, “перша релігійна реформа”» великого князя Володимира не була “другорядним” та “безплідним” епізодом, “відгалуженням у глухий кут” на “магістральному шляху” від язичництва до християнства. її глибинний зміст полягав у інтенсивних пошуках у 980-ті роки (які почалися ще раніше) правлячою верхівкою молодого Давньоруської держави релігійних структур, що найбільше відповідали її інтересам.

### ***Князь Володимир та початок християнізації Русі.***

Захопивши князівський престол Володимир почав розширяти межі своєї держави, тим самим заживши багато ворогів як серед сусідів, так і серед підданих. Щоб утримати владу, потрібні сила і популярність. Перша була, другої не вистачало. Радники Володимира це розуміли. Враховували вони і складність зовнішньополітичної ситуації, особливо після болгарських невдач: : походу Святослава на Дунай та походу Добрині на Каму. Проблема союзників стала надзвичайно актуальною. Але і вона розв'язувалася шляхом

прийняття того чи іншого вірування, яке відіграло роль політичної програми. Відповідно, потрібно було вибрати програму, прийняту і для підданих, і для правителів, і для одного з сильних сусідів [17, с.44-69; 218, с.493].

Злі балтійські боги Не подобались киянам, серед яких у 964 р. почало поширюватись православ'я, хоч воно ще не стало державною релігією. Тому в Київ знову почали проникати місіонери з Півдня (греки), зі Сходу (болгари) та із Заходу (німці), а князь прислуховувався до проповідей, тому що помилка у виборі віри могла вартувати престолу й голови .

Прийняти іслам Володимир, згідно літопису, відмовився через заборони пити вино. Хоча справа була не в особистій пристрасті князя до алкогольних напоїв, а в ритуалі спілкування з дружиною — спільній трапезі, на якій обов'язково пили хмельні напої — пиво і мед — заради веселощів, а не сп'яніння. Відмова від традиції спільних трапез обіцяла князю втрату зв'язку з дружиною, яка б побачила в цьому зневагу.

З католиками Володимир взагалі відмовився розмовляти, пославшись на те, що попередні контакти не дали результатів. Очевидно, він мав на увазі місію єпископа Адальберта до Ольги та її відмову прийняти латинську віру. Київські дипломати прекрасно розуміли, що сумістити латинську та грецьку орієнтації неможливо. Тому вони відмовились від утомливого й непотрібного диспуту, що й відображено в літописі, де розміщений панегирик грецької віри. Але йому передуює короткий діалог з хазарськими іудеями, на якому я хочу зосередити увагу.

“... Прийшли хазарські євреї і сказали: “Чули ми, що приходили болгари і християни, навчаючи тебе кожний своєї віри. Християни ж вірують у того, кого ми розіп'яли, а ми віруємо в єдиного бога Авраама, Ісаака і Іакова” І запитав Володимир: “Що у вас за закон?” Вони ж відповіли: “Обрізатися, не їсти свинини й зайчатини, берегти суботу”. Він же запитав: “А де земля ваша?” І відповіли: “В Ієрусалимі”. Знову запитав він: “Чи дійсно вона там?” І відповіли: “Розгнівався бог на отців наших і розсіяв нас по різних країнах за

гріхи наші, а землю нашу віддав християнам”. Сказав на це Володимир: “Якже інших навчаєте, а самі відторгнуті богом і розсіяні: якщо би Бог любив вас і закон ваш, то не були б ви розсіяні по чужих землях. Чи і нам того ж хочете?” [35, с.337].

Текст фіксує спробу хазарських іудеїв прибрати до рук київського кагана подібно до того, як це вийшло з ітильським. Тоді Русь швидко опинилася б на становищі хазар. Не могли довіритися русичі католикам і мусульманам. Це було пов’язано із тим, що протягом IX та X ст. по всьому культурному світу поширилися світосприйняття, які називаються антисистемами. Однією з таких антисистем було маніхейство (про нього вже згадувалося у III розділі). Воно набуло величезної популярності. Після мученицької смерті Мані та частини його прибічників, це вчення поширилося від Монголії та Китаю до Єгипту, Північної Африки й Риму. Воно стало основою для численних середньовічних ересей: павликан, богомилів, катарів тощо, які розхитували основи державності. Відомо, що вплив християнства у середньовічній Європі багато століть мав досить поверховий характер. Широкі народні верстви зберігали свої язичницькі уявлення, в яких істотну роль відігравала віра у диявола. Це відкривало великий простір для ересей маніхейського типу, що пояснювали світ як довічну боротьбу добра зі злом. Ці ересі протистояли самій ідеї середини як у розвитку культури, так і в соціальних відносинах.

Маніхейство стало ідеальною системою уявлень, що протистояли державності, будь-якому ускладненню соціальних відносин, культури, всього «розумного». Воно сіяло ілюзії, що все це – результат дії злих сил і що вихід зі становища полягає у боротьбі людей із нелюдами, демонами. Звичайно, ті верстви населення, де переважали додержавницькі настрої за будь-яку ціну намагалися зберігти достанові й додержавні форми життя, знайшли в маніхействі своє світосприйняття.

Виняток тут становили тільки Візантія, яка наприкінці IX ст. справилася зі своєю антисистемою — павликіанством — і ще не зіткнулася з новою

антисистемою — богумільством. Окремі нечисленні маніхейські общини ховалися в Македонії, на кордоні з Сербією, та в Західній Болгарії.

Отже, київський князь Володимир будучи достатньо проникливою людиною і політиком, віддав перевагу союзу з безпечними греками.

Прийняття князем православ'я мало величезне значення для всіх киян. Володимир здійснив вчинок, що перетворився в “діяння”, і за це йому віддячили церква та народ. Значення зробленого кроку було настільки великим, що в світлі його потьмяніли особисті якості князя, гріхи, за які він повинен був відповісти на Страшному суді як людина, але не як правитель. Хрестившись у 987 р., Володимир примирился із собою своїх воїнів— дружинників та за їхньою допомогою врятував від загибелі Василя II, хрестив киян у Дніпрі у 988 р. і новгородців у Волхові в 989 р., причому повалений Перун нібито кричав: “О, горе! Ох, мені! Достався немилостевим цим рукам” [218, с.448].

Перемога над Перуном стала переломним моментом, який вирішив долю православ'я на Русі. Але час незаперечної переваги християнства над язичницькими культурами настав тільки в XII ст. Політична перемога Києва та киян над слов'янськими й балтськими племенами була здійснена завдяки продовженню лінії святої Ольги та союзу з могутньою Візантією.

Здавалося, відбулася зміна віх, але вже у 989 р. Володимир, уже як християнин, повернувся до політичної лінії свого батька, і як результат — нова війна з Візантією.

Поверненні до політичного курсу минулого, тим не менш, не призвело до відмови від прийнятого сповідання: процес, який почали Костянтин і Володимир, виявився незворотним й пішов подібно лавині. Місто за містом приймали православ'я як державну релігію, що давала розраду і надію на вічне життя. Це захоплювало людей, які отримали разом з релігією досягнення візантійської культури через писемність і образотворче мистецтво. Вирішальним моментом складного процесу зміни віри було становище Києва, який за багатством і значенням вважався третім в Європі після

Константинополя та Кордови. Виразний і лаконічний опис Києва зроблено істориком Тітмаром зі слів поляків, що побували в Києві у 1117 р.: “У великому місті, яке було столицею держави, було понад 400 церков, вісім торгових площ і незвичайне скупчення народу, який, як і вся ця область, складається із збіглих рабів, що стек-лися сюди звідусіль, і данів . Київ чинив постійний опір печенігам, які завдавали багато шкоди, і підпорядковував собі інших”[218, с.492].

У результаті напружених стосунків з Візантією Русь зав'язала відносини з Болгарською патріархією в Охриді. Болгарський вплив на давньоруську церкву був досить значним і глибоким. Це виразилося передусім у розвитку давньоруської книжності, південнослов'янські витоки якої незаперечні. О.О.Шахматов навіть ототожнював давньоруську літературну мову з давньоболгарською. Цьому ж досліднику належить гіпотеза про болгарське походження літописного Сказання про хрещення Володимира (зокрема, “Мови філософа”). Інший російський дослідник М.Д.Приселков, відштовхуючись від припущень Шахматова, вказував на Західну (Охридське архієпископство) як головне джерело давньоруського християнства. М.Грушевський обережніше говорить про визначальний характер болгарської лінії у давньоруському християнстві. Але й він погоджується з можливістю активних русько-болгарських церковних зв'язків як альтернативи константинопольському диктату. Цей висновок видається досить справедливим. Болгарія у X ст. з погляду культури випереджувала інші слов'янські країни, що обумовлювалося передусім її сусідством з Візантією [218, с.412]. На час правління Симеона (898—927 рр.) і Петра (927—970 рр.) припадає становлення церковнослов'янської (кирило—мефодіївської) літературної ідейно—філософської традиції. Вже ствердження власне кирилицької писемності та значне поширення південно—слов'янської книжності на Русі в XI ст. підтверджує переважаючий вплив болгарської лінії у християнізації східних слов'ян.

### *Церковно-адміністративна структура*

Говорячи про витоки церковної організації в Стародавній Русі, більшість дослідників схиляється до думки, що поява перших елементів церковно-адміністративної структури відбувається у 30-х рр. XI ст. Підставою для цих висновків слугують: 1) літописна стаття з "Повісті минулих літ" про початок будівництва у 1037 р. кафедрального митрополичого собору в Києві та 2) повідомлення з того ж твору про київського митрополита (Феопемпта), який вперше згадується у 1039 р. [35, с.151,153; 36, с.139, 141]. Використовуючи ці відомості, відомий російський історик О.О.Шахматов вважав датою заснування митрополії саме 1039 р. [102, с.44]. Однак інші руські й іноземні джерела дозволяють датувати виникнення церковної організації значно раніше. Вони стверджують, що митрополичий собор святої Софії (саме її почали будувати у 1037 р.) не був першою кафедральною церквою. Є відомості про існування дерев'яної Софійської церкви Києва, що згоріла під час пожежі у 1017 р. [35, с.151; 36, с.139]. Свідчень про початок будівництва цієї церкви немає. Але можна вважати, що її будівництво було пов'язане із заснуванням митрополичої кафедри в Києві. Таким чином, це відбулося значно раніше 1037 р.

Додатковим підтвердженням цієї гіпотези є згадка про руську митрополичу кафедру у візантійському переліку кафедр (Notitia episcopatum), що відноситься до кінця XI ст. Тут кафедра "Росія" займає постійне місце з номером 60 [49, с.238].

На користь концепції про існування митрополії невдовзі після прийняття християнства може свідчити також і характер взаємин Русі й Візантійської імперії до 1037-1039 рр. і пізніше. Введення митрополичого управління, підпорядкованого константинопольському патріарху саме в 1030-х роках, не позначилося ні на становищі Русі у світі при князі Ярославові Володимировичі, ні в її відносинах з Візантією. Адже така реформа повинна була б, з одного боку, значно тісніше зв'язати Русь з Візантією, а з іншого – позбавити київських князів тієї повноти влади, якою вони володіли до того,



як у Києві оселився представник Константинополя. Однак таких ознак у міжнародному і внутрішньому становищі Русі в 1030-х р. не спостерігається. Навпаки, для доби Ярослава характерним є значне зростання політичного авторитету країни і самого князя. Прикладом цього слугує певна свобода як політичних, так і церковних відносин з "імперією ромеїв", що виявилось у призначенні князівського кандидата Іларіона на Київську митрополичу кафедру в 1051 р. Звичайно, що князь, який щойно заснував у себе в країні церковну єпархію, підпорядковану Константинополю, так діяти не міг би. Візантійські переліки митрополичих кафедр містять непрямі вказівки на те, що Київська митрополія була заснована не раніше 970 р. і не пізніше 997-998 рр. "Повість минулих літ" та "Пам'ять і похвала князю Володимирі", що містять відомості про освячення князівської Десятинної церкви в Києві, ще більше звужують цей хронологічний проміжок часу, зводячи його до кількох років. Заснування Десятинної церкви передувало заснуванню митрополії, але, як свідчать дані переліку митрополій, ненабагато [35, с.108; 36, с.108-109]. . Отже, можна говорити про проведення в Києві реформи церковного управління не раніше 996 р. і не пізніше 997-998 рр.

Сама Десятинна церква Богородиці відігравала надзвичайно велику роль у формуванні церковної організації на Русі. Це була "князівська церква", через яку здійснювалася ініціатива князя в християнізації населення і проведенні тієї політичної й економічної програми, що була з нею пов'язана. Її створення підготувало майбутнє заснування Київської митрополії.

Церковне управління на місцях, у важливих політичних та адміністративних центрах, здійснювалося єпископами, які підпорядковувалися митрополиту. Уже в кінці X – першій чверті XI ст., утворюються єпископати в Білгороді, Новгороді, Полоцьку, Чернігові, Турові та деяких інших містах. У середині – другій половині XI ст. кафедри засновуються на територіях, що знаходяться на південь від Києва ("кочовому полі"), а також в колонізованих районах на півночі та сході. У 30-40 рр. XI ст. утворюється єпископська кафедра в Юр'єві. Остання значною мірою сприяла

християнізації та підкоренню Києву найближчих кочових племен. 70-80-ми роками датується заснування кафедри у Ростові, що також мала сприяти більш тісним зв'язкам цього району із Києвом. З церковною організацією Київської Русі була також пов'язана і стародавня архієпископська кафедра у Тьмутаракані – важливому економічному та політичному центрі на узбережжі Чорного і Азовського морів [258, с.19-20].

Поліцентричні тенденції, що почали переважати на Русі в XII ст., призводять до того, що кожна князівська столиця починає претендувати на утворення власної єпископської кафедри. Протягом другої половини XII – першої чверті XIII ст. єпископати засновуються у Смоленську, Галичі, Рязані, Володимирі-Суздальському та Луцьку [258, с.19]. До середини XIII ст. на Русі налічувалось 16 єпархій, які значною мірою відповідали великим руським князівствам, що за розмірами дорівнювали західноєвропейським державам [166, с.222-224].

Однак давньоруська церковна структура не була "сліпою копією" візантійської. Вона відповідала не імперським основам адміністративного розподілу патріархії, а руській державній структурі, що склалася в XI–XII ст. Потрібно враховувати, що якщо поділ однієї митрополичої єпархії на кілька залежав від рішення Константинополя, то виділення нових єпископатів знаходилось в компетенції місцевих князів і митрополита, які й були ініціаторами разом з київськими князями.

Отже, "...формування церковної структури на Русі наприкінці X–XII ст. було процесом внутрішнього розвитку державного ладу Русі. Сама митрополія в Києві, що об'єднувала (за винятком нетривалого проміжку часу в другій половині XI ст.) усю державну територію Стародавньої Русі, була центром національної (у розумінні народності) церкви. Засновані великокнязівською владою і місцевими князями єпископати становили централізовану структуру, що в основному відповідала політичній структурі. У період феодалної роздробленості й існування самостійних князівств церковна система з 11-16 єпископатів, підпорядкованих як місцевим князям,

так і Києву, певною мірою компенсувала недолік політичної централізації. Збереженню політичної ролі Києва, за володіння яким боролися майже всі князівські лінії, серед інших факторів сприяла і наявність у ньому митрополичої кафедри, тому що володіння стародавньою столицею дозволяло сильному князю використовувати у своїх інтересах не тільки єпископа своєї єпархії, але і главу всієї руської церкви" [258, с.23]. .

### ***Основні форми забезпечення кліру***

Активна роль державної влади при формуванні церковних структур на Русі позначилася також і на матеріальному забезпеченні їхньої діяльності. Нова організація існувала за рахунок відрахувань від данини, що збиралася князем, а також інших надходжень на князівський двір. Особливою формою такого відрахування частини данини на користь церкви була **десятина**.

Церковна десятина на Русі відома ще з перших повідомлень про будівництво Десятинної церкви Богородиці. Вона не мала централізованої форми і надавалася князем з тих надходжень, які він отримував з території держави. За "Повістю минулих літ", Володимир після будівництва Десятинної церкви "рек сице: даю церкви сей святей Богородици от имения моего и от град моих десятую часть... и вдасть десятину Настасу Корсунянину..." [6504 (996) р.] [35, с.124; 409, с.19; 453, с.94]. Про це ж повідомляють й інші джерела [32, с.207].

Десятиною забезпечувалися не всі без винятку церкви, а тільки соборні. Про це свідчить "Читання про Бориса і Гліба", що містить повідомлення про забезпечення київським князем Ярославом десятиною нової церкви Бориса і Гліба у Вишгороді й заснування в ній служби "по вся дни" [35, с.348]. "Правило про церковних людей і про десятину" – трактат XIII ст. про права церковної організації на належні їй великі матеріальні засоби також пов'язує десятину тільки з "соборними церквами" [249, с.151].

Отже, десятина була відрахуванням на користь церковної організації від надходжень князю. Вона складалася, передусім, з десятої частини від

князівської данини, а також відраховувалася від надходжень князівського суду та від князівських торговельних мит.

Неабияку роль відіграють і земельні пожалування князів на користь церкви. Так, смоленський князь Ростислав Мстиславич передав у 1136 р. своїй новій кафедрі два села: "село Дросенское со изгой и з землею" і "село Ясенское и з бортником, и з землею, и с изгой", два двори князівських залежних постачальників і ненаселені землі, озера із сіножатями [258, с.27]. Разом з тим слід зауважити, що хоча кафедри і ставали в середині XII ст. земельними власниками, головним джерелом доходів для них залишалася десятина.

Літописні джерела вказують на те, що соборні церкви і кафедри володіли не тільки селами, але й містами. Так, Успенський собор у Володимирі-Суздальському в другій половині XII ст. мав міста, які були відібрані князями Мстиславом і Ярополком Ростиславичами [35, с.375; 36, с.599].

Отже, міста і села стали важливим джерелом забезпечення існування і діяльності церковної організації, але економічно й юридично це тільки об'єкти витягу доходу, а не господарської діяльності.

### ***Церковна юрисдикція***

Церква на Русі не обмежувалася суто конфесійною діяльністю. Протягом XI-XII ст. вона взяла на себе багато інших функцій. Насамперед це стосувалося зумовлених структурою середньовічного суспільства судових прав. Церква мала судову владу: 1) над усім християнським населенням Русі, але лише з певних справ; 2) над деякими групами цього населення, але вже щодо всіх справ; 3) над населенням тих земель, що були власністю церкви. Хоча в подальшій історії юрисдикції церкви зазначені три сфери видозмінювалися у своєму обсязі, тим не менше вони залишалися основою судової влади церкви.

З самого початку обсяг справ першої сфери був досить вузьким як за кількістю, так і за змістом. Сюди відносились справи про розлучення,

двоєженство, нецерковні форми укладення шлюбу, зґвалтування, шлюб у близькому спорідненні. Пізніше до них додалися такі справи, як: майнові суперечки чоловіків; справи про нецерковні релігійні культи; побої усередині сім'ї, батьків дітьми [258, с.31-32].

Все це свідчило про подальше розмежування судової влади князівської і єпископської адміністрацій.

Інша сфера церковного суду пов'язана із судовим відомчим імунітетом церкви щодо певних категорій населення. До "церковних людей" входять ігумен, чернець, черниця, піп, диякон, попадя, проскурниця, тобто члени церковного причту, їхні дружини та інші члени їхніх сімей, потім ченці і люди, що працюють на потреби церкви. Пізніше цей список поповнився наступними категоріями: поповичі, "дияконова", паламар, удовиця, прикладник, дяк "и вси причетници церковнии" [258, с.32].

Якщо у перших двох сферах церковного суду церква виступала як державний орган, що відає певним колом справ на всій території держави, то судова влада церкви над населенням власних земель перетворює останню на вотчинника. Тут її прерогативи обмежуються кордонами земельних угідь. У грамоті, що була дана Пантелеймоновому монастирю, є такі слова: "...не потянути им (населенню монастирських володінь – В.О.) ни к князю, ни к епископу, ни в городоцкие потуги, ни к смердам, ни в какие потуги, ни иною вивирицею, а потянути им ко святому Пантелеймону в монастырь к игумену и к братии" [23, с.204].

### ***Політична позиція і діяльність Церкви***

Як вже зазначалося, в умовах середньовіччя християнська церква ніколи не обмежувалася тільки конфесійною діяльністю. Серед її багатьох інших важливих функцій не останню роль відігравала функція політична, яка має дві сторони: внутрішню (роль і позиція церкви всередині країни, у взаєминах митрополії, єпископатів, монастирів із князівською владою) та зовнішньополітичну (її позиція, що виявлялася у взаєминах Київської

митрополії з Константинополем і в діяльності київських митрополитів – греків і русичів).

Говорячи про політичну діяльність представників церкви в межах Київської Русі, необхідно звернути увагу на те, що вищі діячі церковного кліру неодноразово виступали як послы, парламентарі, представники князя чи міста. Така їхня роль визначалася двома факторами: 1) духовним статусом, згідно з яким вважалося, що духівництво захищається божеством і тому менш підвладне військовій небезпеці; 2) відстороненням від цих конфліктів і, можливо, більшою об'єктивністю у розв'язанні їх у порівнянні з представниками аристократичних верств. Однак не слід перебільшувати значення вищої церковної ієрархії. Її функція як послів чи парламентарів обмежувалася суто технічною діяльністю.

Про це є неодноразові згадки у джерелах. Так, за повідомленням західного хроніста Титмара Мерзебурзького, "архієпископ цього міста" (Києва) з пошаною зустрічав короля Болеслава в 1018 р. у Софійському соборі, а потім Болеслав посилав "згаданого архієпископа" до Ярослава для переговорів про обмін захопленими членами князівської сім'ї [49, с.32-33]. У 1136 р., коли під час конфлікту Ярополка і Всеволода Ольговича через Чернігів "слаша межи собою слы (послы) и не могоша уладити", був посланий митрополит Михаїл, який носив від одного присутнього князя до іншого хрест для цілування – принесення клятви в прийнятті умов мирної угоди про відмову Ярополка від Чернігова [36, с.299].

Отже, у політичному житті руських князівств представники вищого духовенства виступали у ролі послів неодноразово.

Особливе становище давньоруського духівництва дозволяло йому використовувати й інші засоби для залагодження конфліктів між "сильними світу цього". Так, коли в 1101 р. Берестя захопив князь Ярослав Ярополчич, а великий князь київський Святополк Ізяславич його заарештував і привіз до Києва, митрополит Миколай разом з ігуменами київських монастирів благав Святополка його відпустити, узявши з Ярослава клятву не вести більше

політичної діяльності. Однак Ярослав порушив клятву, знову був схоплений обманом і помер в ув'язненні. Немає свідчень, щоб київське духовництво і цього разу брало участь у вирішенні його долі [35, с.274-275; 36, с.250,251].

Однак митрополит та єпископ у політичному житті країни виступали не тільки як миротворці. Неодноразово спалахували конфлікти між князями та представниками вищого духовенства. Так, у Північно-Східній Русі єпископи Леон і Феодор насмілилися вийти з-під контролю і князя, і міста [35, с.349].

Одним з найбільш відомих прикладів протистояння між світською та духовною владою є події 1169 р., за часів правління князя Андрія Боголюбського. Його бажання заснувати у Володимирі другу митрополію призвели до внутрішнього конфлікту між невдалим кандидатом у митрополити Феодором, з одного боку, та князем і містом – з іншого. Відхилений князем Феодор наказав замкнути всі церкви в місті і забрав ключі від них. Але він не обмежився конфронтацією з членами церковної організації і переніс її і на світське населення міста, позбавивши заможних володимирців рухомого і нерухомого майна, а інших перетворив у холопів [35, с.355-356].

Міжнародний статус давньоруської церкви був пов'язаний із тим місцем, яке займала Київська митрополія серед інших 60, пізніше 70, митрополій Константинопольського патріархату.

Однак Київська митрополічна єпархія значно відрізнялася від інших. По-перше, це була найбільша єпархія серед константинопольських митрополій, її кордони збігалися з кордонами іншої держави. По-друге, вона охоплювала територію, населену іншим, давньоруським етносом, що говорив іншою мовою і користувався іншою писемністю, мав свою державну владу, свої політичні та правові традиції. Таким чином, Київська митрополія становила собою національну і державну церковну організацію.

За традицією, що склалася в константинопольській церкві, патріарх та імператор мали право утворювати нові митрополії, а також поставляти і знімати митрополитів, чинити суд над ними.

Місцевій церкві та митрополиту належала прерогатива у питаннях зміни території єпископських єпархій, призначення і зняття єпископів і суду над ними, скликання єпархіальних соборів.

Якщо ж говорити про компетенції давньоруської церковної організації, то можна зазначити, що принципи самоврядування і діяльності митрополії, визнані в константинопольській церкві, певною мірою відповідали національним і державним потребам Русі. Однак в руках Константинополя залишався могутній важіль впливу – призначення Київського митрополита. Звичайно, що таке право використовувалося з метою утримання в Києві надійного і довіреного представника, Константинопольського патріарха. Деякі з київських митрополитів мали придворні патріарші титули. Це було свідченням того, що вони належали до вузького кола радників, членів патріаршої ради.

В умовах церковно-політичного поліцентризму, що існував у Візантійській імперії, для Константинопольського патріархату, що претендував на керівну роль в імперії, було важливо перетворити призначення митрополитів у політичний акт підбору своїх ставлеників. Хоча ще Халкідонський собор 451 р. висловився за право утвердження і посвячення константино-польським архієпископом нових митрополитів, проте з плином часу право перетворене у формальне утвердження і призначення тих кандидатів, що були йому представлені патріаршою радою, вузьким дорадчим органом [412, с.53-66]. Отже, на період заснування давньоруської церковної організації патріархат цілком захопив право призначення митрополитів, розглядаючи відхилення від цієї практики як порушення стародавніх традицій.



## **6.2. Русь-Україна: між західним і східним християнством (XIII – поч. XIV ст.)**

Як вже зазначалося раніше, розвиток середньовічного християнського світу з другої половини XII ст. визначався протистоянням двох головних християнських конфесій. Слов'янський світ також зазнав негативного впливу цього антагонізму, адже останній провів чіткий кордон між народами, які мали багато спільного у культурних традиціях та історичному минулому. Цілком логічно, що ця тема була і є предметом вивчення історичної науки.

Розглядаючи дану проблему, дослідники більшу увагу приділяли такому могутньому інституту середньовіччя, як папству, його ролі в історії слов'янського світу. Неможливо заперечувати, що політика римських понтифіків сприяла поглибленню релігійного розколу серед населення Східної Європи. Однак констатація цього факту не дає відповіді на таке запитання: чому політика римської курії виявилася настільки ефективною, що змогла підкорити своєму впливові багато східноєвропейських держав?

Можливо, відповідь криється у тому, що протягом вищезазначеного періоду проявилися тенденції не тільки до роз'єднання Сходу і Заходу, але і бажання до відродження колишньої єдності у рамках єдиної християнської цивілізації. Цьому мало сприяти укладення церковної унії з Римом з боку цілої низки слов'янських православних країн, в тому числі і Галицько-Волинського князівства.

Захоплення хрестоносцями Константинополя, столиці Візантійської імперії, мало незначний вплив на розвиток відносин східнослов'янських князівств із латинським Заходом. І хоча у Новгородському першому літописі розповідається, як "погибе царство богохранимаго Константинограда", автор всю вину покладає на фрягів (венеціанців), які діяли "цесарева веленья забывша и папина", "но тако бо бе казал им цесарь немечьский и папа римський, еще зло учиниша Цесарюгороду" [28, с.46-49]. І справді, розорення Візантії було дуже вигідним для Венеції, оскільки венеціанська

торгівельна верхівка таким чином позбавлялася від досить сильного конкурента на Чорному і Середземному морях. Послаблення Візантії на початку XIII ст. Рим використав для поширення свого впливу на території, що були частиною Константинопольського патріархату. Перебіг подій в "імперії ромеїв" сприяв цьому. У 1206 р. помирає Константинопольський патріарх Іоанн. Опинившись без духовного пастиря, грецьке населення візантійської столиці звернулося до папи за дозволом обрати нового патріарха [321, с.32-34]. В цей час Григорію, кардиналу Сан Віталі, відправленому папським легатом в Угорщину, було передано звернення Інокентія III до духовенства та населення Русі [92, с.94]. Посилаючись на те, що "майже вся" Грецька імперія і Грецька церква підпорядковувалась папському престолу та покійно приймала його вказівки, папа, вважаючи, що частина не може відокремитись від цілого, пропонував прийняти його легата, якому дані всі повноваження, щоб привести до "єдиної матері" всі її частини [6, с.38-40; 50, с.34-35]. Але папський посол не доїхав до Галичини і листа не було передано за адресою, тож не відомо, чи звернення взагалі було отримане. Немає відомостей і про можливу реакцію на нього.

Наступна спроба поширити владу католицької церкви на Галицьку землю пов'язується із 1215 р. У своєму листі до папи угорський король Ендре II пише: "...бояри і народ Галіції, підкорені нашій владі, просили смиренно від нас, щоб ми поставили їм нашого сина Коломана королем". У зв'язку з цим король звертався із проханням, "...щоб зволили признати та негайно переслати через цього нашого посла золоту корону, відповідно до королівської гідності, для нашого сина, щоб, одержавши її від Вашої щедрості, він утішився, подібно як зрадив він королівським помазанням від Апостольського Престолу" [92, с.94-95]. В іншому листі, повідомляючи про виступи місцевого населення, що розпочалися проти Коломана, Ендре II обіцяв, що у разі придушення заворушень він бере на себе обов'язок "...як милостивий Бог pomoже, вислати руських єпископів на Собор" [92, с.96-97].

Мова йшла про Латеранський собор, який повинен був відкритися 1 листопада 1215 р.

Таким чином, можна стверджувати, що ініціатором уніональних спроб виступав Ендре II, який розраховував через унію забезпечити своїй східній політиці підтримку Риму.

Однак ці події залишились епізодом без наслідків. Хоча боротьба за Галицько-Волинську спадщину продовжувалась ще протягом певного часу, угорський король вже не робив спроб підкорити Православну церкву Риму, та і сама курія не змушувала його до подібних вчинків. Це ще одне свідчення того, наскільки мало цікавилася апостольська столиця перебігом політичних подій на Русі в першій чверті XIII ст.

Увага Ватикану до східноєвропейських справ зростає у зв'язку з експансією хрестоносців у Прибалтиці, які з самого початку перебували під особливим заступництвом папської курії. Підкорюючи місцеві язичницькі племена, завойовники потрапляли на території, що перебували у сфері впливу руських князів. Перший такий конфлікт виник між хрестоносцями і Полоцьким князівством, яке збирало данину з племен у басейні Західної Двіни. Та до широкомасштабних військових дій справа не дійшла. На зустрічі полоцького князя Володимира з римським єпископом Альбертом (1212 р.) князь "... говорив з ним з повагою, називаючи отцем духовним" і був укладений "вічний мир проти литовців та інших язичників" [8, с.141].

Однак, коли хрестоносці посягнули на території Новгороду, розпочалась вперта боротьба. У хроніці Генріха Латвійського навіть зазначається, що новгородці "...хотіли б розчавити тевтонів і знищити Лівонську церкву"[8, с.225]. Звичайно, така оцінка була досить далека від об'єктивної, адже це погляд не відстороненого дослідника, а прибічника "тевтонів". На сторінках твору обвинувачувалась і Руська церква, яка нібито не докладала зусиль для навернення язичників у свою віру. Висновок автора полягав у наступному: хрестоносці мають більше прав володарювати над язичниками, оскільки

змушують останніх хреститися. Отже, конфлікт не має для Генріха Латвійського характеру конфесійного протистояння. Його заступає проблема політичної зверхності.

Подібну оцінку подій можна побачити і на сторінках Новгородського першого літопису. Хрестоносці тут фігурують тільки як "німці". Жодного разу не застосовується назва "хрестоносець" або "латинянин". Та й сама розповідь про конфлікт нічим не відрізняється від розповіді про сутички новгородців з іншими руськими князівствами [28, с.57].

Апостольська столиця теж мала досить нечітке уявлення про характер відносин між державами хрестоносців і руськими князівствами. Підтвердженням цього є булла, написана в січні 1227 р. У ній папа Гонорій III висловлював свою радість з приводу того, що руські князі нібито "покірливо просили" папського легата відвідати їхні володіння, виражаючи готовність відректися від усіх своїх хибних поглядів. У зв'язку з цим папа закликав їх визнати владу Римської церкви і зберігати мир з християнами в Лівонії та Естонії [249, с.113].

Особливо тісними та різнобічними у перші десятиріччя XIII ст. були зв'язки руських і польських земель. Їх поєднували між собою як князівські шлюбні союзи, так і військова співпраця [345, с.53]. Про жваві культурні контакти Стародавньої Русі з латинським світом свідчить значна кількість знайдених тут пам'яток католицького сакрального мистецтва [123, с.61].

На межі 20-х – 30-х років XIII ст. у системі відносин Русі із західним світом починають відбуватися зміни, пов'язані частково з тим, що політика апостольської столиці стосовно православних країн ставала все більш жорсткою і категоричною, в ній посилювалися унітарні тенденції. Прикладом цього є політика Риму в Прибалтиці.

З кінця 20-х років різко посилювалась увага курії до взаємовідносин Новгорода з його католицькими сусідами. Причому, все більш вагомим стає підтримка цих сусідів з боку папства у боротьбі проти Русі. Так, у повідомленні, адресованого папою Григорієм IX лівонським рицарям, був

заклик розпочати війну проти "невірних руських" [312, с.499]. У 1232 р. папа дає вказівку єпископу Земгалії без згоди його легата Болдуїна Альнського не укладати миру ні з руськими, ні з язичниками [312, с.499]. Необхідно звернути увагу, що вперше у цих документах руських названо "невірними", "ворогами Бога і католицької віри" [298, с.149].

Подібні послання були адресовані й польському духовенству. В одному з них є слова про "сарацинів, руських та інших ворогів католицької віри" [312, с.501]. Таким чином, у традиційному (недоброзичливому, але пасивному) ставленні польського духовенства до православних з'являються нові акценти. Західний світ переходить до активної місіонерської діяльності і на Русі (першими місіонерами стали представники ордену домініканців). Однак ця місіонерська діяльність не сприяла зближенню та пошуку взаєморозуміння представників двох конфесій. В умовах зростання антагонізму між православними та католиками вона лише поглиблювала це протистояння [504, с.30].

З усього вищесказаного можна зробити висновок, що з 30-х років XIII ст. намітилися важливі зміни у системі відносин між руськими князівствами та їхніми західними сусідами. Зростання впливу римської курії на ці стосунки призвело до обмеження контактів між православними і католиками. Місіонерська діяльність католицьких орденів ще більш загострила відносини між представниками двох християнських конфесій. Дестабілізуючим фактором стала також і експансія католицьких держав півночі Європи в традиційну зону руського впливу (східне узбережжя Балтійського моря).

У наступну епоху могутнім фактором, що призвів до змін у відносинах католицького і православного світу, стало татарське нашествя.

Татарська загроза привернула увагу Риму до подій, що відбувалися у Східній Європі. Папська курія здійснювала спроби одночасно в двох напрямках: 1) навести татар до католицизму і таким чином зробити їх своїми союзниками; 2) створити могутній бар'єр на шляху просування завойовників у Європу [343, с.57]. В цих умовах руські князівства, які

безпосередньо межували із Золотою Ордою, представляли для Риму неабиякий інтерес.

Результатом такого інтересу стало пожвавлення відносин між руськими князівствами та папством у другій половині 40-х – початку 50-х рр. XIII ст. Одним з перших руських князів, що вступили у контакти з папською курією, став Михайло Чернігівський, який відправив на Ліонський собор (1245 р.) свого кандидата на київську митрополічу кафедру – ігумена Петра Акеровича [484, с.3-4]. В тому ж 1245 р. князь Данило Галицький заявив про готовність визнати "Римську Церкву матір'ю всіх церков" [50, с.48]. Результатом подальших переговорів стало прийняття папської зверхності над Галицько-Волинським князівством. Щоправда, дії Данила з самого початку переслідували політичні цілі. Князю, завдяки доброзичливій позиції папського престолу, вдалося зміцнити своє становище стосовно західних сусідів і, таким чином, запобігти можливим військовим конфліктам [177, с.202-205].

Що ж стосовно позиції галицького духовенства, то вона була досить пасивною. У майбутній унії церковна ієрархія вбачала лише формальне підпорядкування папському престолу із збереженням всіх власних звичаїв і традицій.

Незабаром після досягнення згоди у відносинах між Галицькою Руссю і Римом почало зростати напруження. Причини цього пов'язані з отриманням корони князем Данилом. Коронація вбачалася папською курією (а саме вона проявляла ініціативу у цьому питанні) як засіб досягти підпорядкування Галицької церкви апостольській столиці. Нарешті, у 1253 р. Риму вдалося досягти своєї мети й укласти церковну унію.

Однак цьому єднанню не судилося жити довго, оскільки однією з умов, за яких Данило погодився на коронацію, стала допомога Заходу у його боротьбі проти татар. А саме цього і не було зроблено.

Тим не менше, угода галицького князя із папою певним чином послабила напругу в міжконфесійних відносинах, яка намітилась ще в 30-ті

роки XIII ст. У своєму виступі на Ліонському соборі (1254 р.) папа Інокентій IV навіть називав серед "християнських" країн, спустошених татарами, Русь разом з Угорщиною і Польщею [53, с.93].

Проте не всі руські князівства наслідували приклад Галицької Русі. Так, один з найбільш могутніх князів Північно-Східної Русі Олександр Невський відмовився підтримувати стосунки із Римом. Подібної тактики дотримувалася і Новгородська республіка. Причину цього можна вбачати у тій політиці, яку проводили західні держави стосовно руських князівств Північно-Східної Русі. Головною метою її знову стало навернення в католицизм "язичників", що жили на західних окраїнах Новгородської держави. Політика ця, як і раніше, отримала підтримку з боку папської курії. За санкцією папи для язичників, які проживали на цих землях, був поставлений католицький єпископ, а в 1256 р. спадкоємець Інокентія IV Олександр II оголосив хрестовий похід проти карел [298, с.206-209].

Таким чином, з середини XIII ст. у відносинах між Руссю та Заходом запанували два протилежні напрямки: до зближення і до ще глибшого відчуження.

Що ж стосовно Данила Галицького, то після того, як у 1259 р. татарські війська спустошили землі Галицько-Волинського князівства, він був змушений підкоритися завойовникам і взяти участь у поході ординських військ на Польщу. З цього часу руські дружини – постійні учасники подібних військових акцій. Отже, ординська ініціатива змогла розірвати дружні стосунки між давньоруськими князівствами та їхніми західними сусідами.

Іншою значною подією стало відновлення литовським князем Міндовгом язичництва у своїй державі. Розірвавши зв'язки з Римом, він перетворив західноруські землі, що входили до складу Литви, на силу, ворожу латинському світу.

Все це, безумовно, не тільки зміцнило негативну позицію курії стосовно "схизматичної" Русі, а й надало нові аргументи для обґрунтування цієї позиції.

Це бул озафіксовано у низці документів папської курії другої половини XIII ст. Одним з найбільш цікавих з них є булла папи Олександра IV Тевтонському ордену від 25 січня 1260 р. [55, с.440-441]. Цим документом папа стверджував право ордену на землі, подаровані йому руськими князями, а також на ті руські землі, які "до цього часу займають погані татари", якщо орден зуміє вирвати ці землі з їхніх рук. Місцеве населення ("схизматики"), яке проживало на цих землях, має бути навернене у католицизм.

Що ж стосовно ставлення до Русі в країнах Центральної Європи в середині – другій половині XIII ст., то тут "...створена курією ситуація релігійної нетерпимості спонукала правителів надавати своїм конкретним політичним планам, спрямованим проти сусідів, характеру боротьби проти зовнішніх ворожих сил, які загрожували католицькій Європі, а, в свою чергу, їхні послання переконували курію у правильності зайнятої нею позиції. Образ ворожого нелатинського світу, що виник у ході цих контактів, проникав потім у суспільну свідомість, створював несприятливу атмосферу для відносин давньоруських князівств з їхніми західними сусідами. Адже листування це не залишалось службовою таємницею, а тією чи іншою мірою ставало надбанням суспільства.... Не освічене в хитросплетіннях європейської політики рицарство поступово проймається переконаннями, що православні сусіди на сході й півночі належать до ворожого християнській Європі світу, який слід завоювати і навернути в істинну віру" [312, с.514-515].

Та подивимось на ситуацію з протилежного боку – на ставлення населення руських князівств до західного світу. Щодо цього цікаві відомості подає Галицько-Волинський літопис XIII ст. Незважаючи на те, що досить часто зустрічаються різкі вислови проти угорців і поляків, для літописця ці загарбники – "іноплеменники", а не "іновірці", які прагнуть нав'язати свою віру. У кількох місцях літопису навіть підкреслюється спорідненість руських



не тільки з угорцями і з поляками, а й з німцями, як з "християнами", на противагу "поганам" – литовцям і ятвягам [236, с.26-32].

Певний інтерес викликають й оцінки літописця, пов'язані з відносинами Галицької Русі, німецьких держав Прибалтики та Литви. Схвально ставлячись до спроби князя Данила укласти з німцями союз проти Міндовга, автор літопису одночасно засуджує хрестоносців, які, повіривши нещирому хрещенню Міндовга, припинили ворожі дії проти нього, і солідаризується з протилежною позицією рижан. Рижани знали, зазначає літописець, що якби війна продовжувалась, "Литовська земля в роукоу бе их и крещение неволею прияли быша, си же вся некрестьяне Литвоу створи Андреи" (глава Лівонського ордену) [36, с.817].

Окрім того, на позначення представників католицького духовенства вживаються терміни, характерні для православного кліру. Так, у літописі є розповідь про "ігуменів" і "попів", які пригощали жителів Сандомира перед здачею міста татарам, а також про "єпископів" та "ігуменів", що проводжали в останню дорогу краківського князя Лешка Чорного [36, с.854, 897].

Все вищесказане дає підстави стверджувати, що незважаючи на конфлікти, Галицька Русь цієї доби відома як територія мирного співіснування двох конфесій.

Таким чином, церковний розкол 1054 р. не призвів до непримиримого протистояння між слов'янами-православними та слов'янами-католиками, однак певна релігійна нетерпимість почала набувати все більш чітких контурів.

Що ж стосовно уніональних спроб, то їхня основна мета полягала у вирішенні політичних завдань, які стояли перед світськими та духовними правителями. Найбільш яскравим у цьому плані є приклад Данила Галицького.

Головною причиною подальшого відчуження між представниками двох головних християнських конфесій була експансія католицького світу, яка спрямовувалась папством і здійснювалась у вигляді або прямого збройного

наступу, або місіонерської діяльності. Перехід до такої політики був пов'язаний із зростанням світської влади папства, його бажанням підпорядкувати своєму впливу місцеві церкви, а також уніфікувати обряди. Все це вело до посилення нетерпимості до некатоліків, а відповіддю стало вороже ставлення до латинян з боку православного світу.

### **6.3. Реформаційні впливи в Україні. Релігійні проблеми українського суспільства за часів Речі Посполитої**

"Коли дивитися на релігійну ситуацію в Україні в половині XV-го століття, то треба відзначити два головних явища: 1) вплив латинського польського суспільства та 2) проникнення протестантизму й інших подібних ідей у цей простір" [93, с.192]. Ці слова відомого дослідника історії церкви А.Г.Великого, мабуть, найкраще змальовують ситуацію, в якій опинилося українське суспільство на порозі нового часу.

Успіхи європейського протестантизму з його славнозвісною тезою "Чия країна, того й віра" означало порушення середньовічної рівноваги між церквою та державою, символізувало втручання останньої у такі сфери життя підданих, які раніше були їй не підвладні. І не тільки втручання, а й активне використання для власних потреб. До таких сфер можна віднести й релігійну. Свободою совісті мільйонів маніпулюють для реалізації вищих державних інтересів.

XVI ст. має тому непоодинокі підтвердження. Найяскравішим з них є відома Люблінська унія 1569 р., унія, яка, об'єднавши в єдину державу Польське королівство та Велике князівство Литовське, призвела до розколу тогочасного суспільства і глибокої кризи Речі Посполитої у майбутньому.

Витоки цих подій сягають коріннями у середину XIV ст., за два століття до Любліна. Саме тоді розпочинається доба литовської політичної зверхності над Південною Руссю. У 1340 р. син литовського князя Гедиміна Любарт почав князувати на Волині, а в останній чверті XIV ст. Польща утверджується у Галичині. Подальше життя (в тому числі і релігійне) місцевого населення цих земель склалося по-різному.

Південно-західні руські землі під литовською владою не знали суспільної боротьби на релігійному ґрунті, передусім через толерантність, яку виявили володарі Литви щодо різних конфесій. Вона сформувалася усією історією цієї держави, яка виступала своєрідним буфером між православним Сходом і

католицьким Заходом. Уже її засновник князь Міндовг, не маючи достатніх сил для боротьби з Тевтонським орденом, котрий вів наступ на Литву під гаслом боротьби з язичництвом, був змушений хреститися за католицьким обрядом та заснувати єпископат (1251 р.). Та це хрещення, хоча і принесло йому королівську корону, за висловом літописця, "льстиве було": у 1260 р. Міндовг розірвав угоду з Орденем і папою та зрікся християнства, керуючись власними політичними розрахунками. З суто прагматичних міркувань виходив згодом і князь Гедимін, який намагаючись зав'язати торгівельні контакти з містами Ганзи, у своїх посланнях давав згоду хреститися і будувати церкви, а потім, зі зміною обставин, рішуче відхилив пропозицію папських легатів перейти у католицизм [158, с.137].

Уже в XIV ст. виразно проявилися "руські" впливи у Литві: православ'я прийняли сини Гедиміна Любарт, Коріат, Наримунт, Явнут, Ольгерд і майже всі діти останнього. Досить поширеними були і родинні зв'язки литовських князів із православними династіями Північно-Східної Русі [158, с.137].

Кінець 70-х – початок 80-х рр. XIV ст. характерний для Литовського князівства жорстокою міжусобною боротьбою. Новий князь Ягайло, щоб позбутися конкурентів у боротьбі за владу, змушений був шукати союзників як у державі, так і за її межами. Зовнішньополітичні обставини склалися сприятливо для нього: малопольські політики висунули ідею одруження Ягайла з королевою Польщі Ядвігою. Цей союз мав посилити позиції обох держав у боротьбі з спільним ворогом – Орденем.

Ягайло прийняв дану пропозицію. Наслідком цього стало укладення державної унії. 14 серпня 1385 р. у литовському місті Крево Ягайло підтвердив її умови: прийняти римо-католицьку віру з усіма своїми нехрещеними братами, боярами та простим населенням; вжити всі заходи для повернення земель, що були втрачені Польщею та Литвою; відпустити на волю всіх полонених-поляків; назавжди приєднати до Польського королівства свої Литовські та Руські землі [69, с.18].

Після повернення до Литви у 1387 р. Ягайло, оточений численними представниками католицького духовенства, енергійно почав наvertати місцеве язичницьке населення до нової релігії, причому діяв не тільки словом переконання, але і насильством. Всі зовнішні ознаки язичництва були знищені: в багатьох містах споруджено костьоли, а у Вільно відкрито єпископську кафедру [69, с.18]. Обмежено права і місцевого православного населення. За Городельським привілеєм (прийнятим у 1413 р. польсько-литовським з'їздом у містечку Городлі) тільки польська шляхта та литовські бояри, що перейшли до католицизму, могли займати посади каштелянів і воєвод та брати участь у роботі державної ради [145, с.73-74].

Правда згодом, з ускладненням внутрішньополітичної ситуації у Великому князівстві Литовському, за привілеями 1432 і 1434 рр. ці права були поширені на руських князів та бояр, щоб стабілізувати становище у країні та "уникнути на майбутнє розколу між народами" [158, с.137].

Унія 1386 р. поклала початок релігійного протистояння, поставивши поряд із православним католицьке сповідання. Православ'я у Литві домінувало чисельно, але католицизм стало тут пануючим віросповіданням, адже сам князь литовський прийняв його і зобов'язувався розповсюдити. Таким чином, у Литовській державі з'явився привід для релігійної ворожнечі та сутичок через віру.

Однак Ягайлу так і не вдалося довести до кінця укладену в Крево угоду і згідно з нею "навік приєднати всі свої землі, литовські та руські, до Корони Польської", бо в особі сина Кейстута (дяді Ягайла, що був задушений за наказом племінника у 1382 р.) – Вітовта владно заявила про себе тенденція до збереження політичної самостійності Великого князівства Литовського. Ягайло був змушений зробити його своїм намісником у Литві (1392 р.), а через 6 років литовсько-руські князі та бояри проголосили Вітовта королем [69, с.138-140].

Дещо інша ситуація склалася на руських землях Корони, де позиції католицизму були значно міцнішими, ніж у Литовській державі.

Відразу після анексії руських земель Польщею Казимир III у 1370 р. звернувся до Константинопольського патріарха з проханням про відновлення Галицької митрополії, ліквідованої двадцять років тому. «Вся земля, - писав король, — тепер гине без Закону, бо пропадає Закон. Від віків Галич віомий по всіх краях яко митрополія і митрополичий стіл з віку віків. Першим митрополитом за благословенням Вашим був Нифонт, другим митрополитом Петро, третім митрополитом - Гавриїл, четвертим митрополитом Теодор; всі вони були на Галицькім столі. Князі руські були нашими свояками, але ці руські князі погинули, і земля стала порожньою, і потім здобув Руську землю я, король Лехії Казимир. І тепер, Святий Отче, патріарх Вселенського собору, просимо собі від тебе архіереєм того, кого з ласки Божої... з нашими князями й боярами собі вибрали... А як на це не буде ласки Божої і Вашого благословення, то потім не жалуйте на нас: доведеться хрестити русинів на латинську віру, як не буде на Русі митрополита, бо земля не може бути без Закону»[69, с.141].

У поставленні Галицького митрополита вперше проявилася р»озбіжність поглядів на це питання двох головних сил Польської держави: королівського двору і світської правлячої еліти та вищого католицького духовенства і Риму. Папська курія взагалі дивилася на руське церковне питання як украй просте. Вважалося, що досить на єпископські кафедри, які займали «схизматики», призначити католиків, і це автоматично латинізує край. Казимир III, будучи обережним політиком, фактично діяв усупереч волі папського престолу, намагаючись відновити Галицьку митрополію за допомогою Константинопольського патріархату.

У травні 1371 р. на неї було висвячено запропонованого Казимиром III галицького владику Антонія. Окрім Галицької, його владі підпорядковувалися Перемишльська, Холмська, Володимирська, Луцька і Турівська єпархії. Проте такий організаційний варіант проіснував недовго: у 1415 р. Галицька митрополія фактично припинила існування після спроби проголосити свою незалежність від Москви. Пізніше утвердилося правило, за

яким титул Галицького митрополита увійшов до повної титулатури Київського архієпископа - митрополит Київський, Галицький і всієї Русі. Тим часом, паства колишньої Галицької митрополії опинилася в доволі занедбаному стані, спершу підлягаючи намісникові Київського митрополита (який навіть не проживав у Галичині), а з початку XVI ст. і взагалі юрисдикції львівського католицького архієпископа як глави християнської спільноти регіону. Це обов'язково мало призвести до конфліктів. Одним з них стала гостра суперечка (30-ті роки XVI ст.) між архієпископом і руською спільнотою з приводу кандидатури єпархіального намісника. На цей пост претендувало одразу три особи: архієпископський ставленик Яцько Сикора, якийсь невідомий на ім'я "піп гошовський", кандидат митрополита, і обранець громади земель Руських і Подільських, усіх Закону грецького Макарій Тучапський. Справа довго точилася в сеймових судах і лише після втручання короля й королеви, всупереч опору клерикальних кіл, суперечка вирішилася на користь М. Тучапського, висвяченого на галицьке єпископство. Ці події стали яскравим прикладом різних підходів до проблеми: тверезої політики королівського двору та сейму, та впертої опозиції католицьких ієрархів, готових на максимальне загострення ситуації, аби досягти бажаного [156, с.112].

Відлуння прихованого опору польських володарів Римові можна побачити і при запровадженні католицьких церковних структур на Русі. Після смерті Казимира III (1370) папська курія знову поставила питання про усунення з кафедр православних єпископів та заміну їх католиками. Правда, тогочасні правителі Русі Людовик Анжуйський і його намісник Владислав Опольський ратували за іншу, більш реалістичну модель. Остання передбачала створення католицьких кафедр паралельно із православними. Так, коли в 1375 р. було видано буллу папи Григорія "Debitum pastoralis officii" (Обов'язок пастирського служіння), що проголошувала Галич, Перемишль, Володимир і Холм кафедральними мютами, де належало усунути від богослужіння схизматиків [156, с.115].

У такий же спосіб реально діючими стали Перемишльська та Холмська католицькі кафедри. Отже, завдяки діям світської влади католицькі церковні структури були запроваджені не замість православних, а паралельно з ними, що свідчило про тверезий політичний розрахунок та розуміння місцевих реалій.

Підтвердженням того, що світська правляча еліта сприймали Руську церкву без конфесійних упереджень, свідчить ряд королівських привілеїв, виданих їй впродовж XV ст. Прикладом цього можуть слугувати імунітетні листи 1407 і 1469 років Перемишльській владичій кафедрі, привілеї Владислава III 1443 р. на зрівняння в правах руського і польського духовництва тощо. Однак у щоденній практиці взаємини двох конфесій були далекими від букви декларацій. Так, напруженими залишалися стосунки православних і католиків у великих містах з чисельною перевагою католицького населення. Влада часто заплющувала очі на випадки побутової дискримінації ставлячи, таким чином, Грецьку церкву в нерівноправне становище з Римською. Негативним моментом стало зменшення серед православної пастви представників еліти. Наслідком цього стала виразна диспропорція у матеріальному забезпеченні латинських і руських парафій. Значної матеріальної підтримки Римська церква мала від коронованих осіб [158, с.85-86].

Однак, не дивлячись на ситуацію, що склалася, ідея релігійного порозуміння завжди жила у відносинах між двома конфесіями.

Першою спробою досягти порозуміння стала ініціатива Київського митрополита – Ісидора, котрий на Флорентійському соборі у 1439 р. підписав акт об'єднання Східної і Західної церков. Його постать не зникає і після прийняття соборної угоди. Сам Ісидор був провідником ідей уніатства на українських землях. Тому слід зупинитися на ньому більш детально.

Грецькі хроніки називали Ісидора найосвіченішою людиною свого часу, не відставали від них і руські літописи, наділяючи його такими епітетами, як “многим язиком сказителем” та “великим філософом”. Про його життєвий



шлях до 30-х років XV ст. нам нічого не відомо. За походженням грек, або болгарин він був ігуменом св. Димитрівського монастиря у Константинополі. У 1433 р. він посилався візантійським імператором Іоанном Палеологом на Базельський собор для переговорів про об'єднання церков. Після смерті московського митрополита Фотія у 1436 р. на зміну йому був призначений Ісидор. Вже через декілька місяців після свого призначення Ісидор заговорив про поїздку на собор. Спочатку московський великий князь Василь засудив його бажання увійти в тісний контакт з представниками католицького світу. Однак Константинопольський патріарх Йосип повідомив Василя, що Ісидор поїде на собор “утвердження ради православної віри”, та й сам Ісидор заявив, що собор буде лише богословським диспутом між представниками православ'я та католицизму [166, с.429-431].

Разом з Ісидором до Італії відправилося біля 100 чоловік. Помічник Ісидора, суздальський єпископ Авраамій навіть створив своєїрідну “літописну бригаду”. Одному з її учасників, ієромонаху Симеону було дано доручення записувати все, що стосується самого собору, іншому – невідомому – необхідно було описувати мандри на собор та назад [60, с.132].

Після підписання соборної угоди митрополит Ісидор вирушив до Москви. Шлях його пролягав через Пізу, Венецію, Угорщину, Польщу. Нарешті, 11 березня 1441 р. Ісидор урочисто в'їхав до столиці. Перед ним несли латинський хрест та три булави, що знаменували його кардинальський сан (кардинальську шапку Ісидор отримав від папи ще у кінці 1439 р.). В Успенському соборі при оголошенні багатоліття Ісидор замість патріарха виголосив ім'я папи Євгена IV, а після зачитав папське послання про унію та текст угоди [251, с.236].

Вчинок Ісидора викликав одразу ж негативну реакцію великого князя Василя II. Митрополит був ув'язнений в Чудовому монастирі. Правда, вже 15 жовтня 1441 р. він втік звідти. Великий князь заборонив переслідувати його. А коли Ісидор був арештований у Твері, запропонував тверському князю

Борису Олександровичу звільнити митрополита та дати йому можливість переїхати до Литви, що і було зроблено [235, с.56].

Опинившись за межами Московської держави Ісидр відіграв активну роль у церковній політиці польського короля Владислава III. Зокрема, він був ініціатором проголошення Владиславу 1443 році рівності в правах духовенства латинського і візантійського обрядів; у 1440-х рр. Ісидор висвятив єпископів на Холмську, Перемишльську та Володимир-Волинську кафедри [169, стб.1025].

У січні 1452 р. папа Микола V призначив Ісидора вікарієм латинського Константинопольського патріарха. 12 грудня 1452 р. Ісидор здійснив урочисте богослужіння у соборі Святої Софії Константинополя. Під час облоги турками візантійської столиці брав участь в її обороні, був поранений і потрапив до ролону. Згодом його викупили і дали змогу повернутися до Риму. Там Ісидор і помер у 1463 р. [169, стб.1025].

Отже, рішення Флорентійського собору залишилися нереалізованими. Як писав наприкінці XVI ст. єпископ Іпатій Потій, “з’єднання грецької церкви з римською... мало не півтораєста літ... по соборі Флорентійському отлогом лежало” [235, с.56].

Наступний період у існуванні українського суспільства в межах Литовської та Польської держав був пов’язане із могутнім впливом такого соціального та ідеологічного руху як Реформація. Реформація, що почала охоплювати Західну Європу на початку XVI ст., а згодом проникає до Польщі та Литви з Пруссії. Західна Пруссія була частиною польської корони, а східна була в ленній залежності від Польщі. Провідниками реформації були юнаки з Польщі та Литви, які навчалися в багатьох німецьких університетах, особливо в Лейпцизькому. В Кенігзберзі був заснований університет спеціально для поширення протестантизму у Польщі. Гросмейстер Тевтонського ордену, Альберт, заснував там кілька кафедр з викладанням польською і литовською мовами із стипендіями для поляків і литовців. В Кенігзберзі ж друкувалася протестантська література для

Польщі та Литви. Разом з тим, католицька ерархія і клір були на досить низькому рівні богословської підготовки. Більшість їх була людьми, які шляхом підлабузництва “годувалися” у різних світських патронів. Усіх їх реформація захопила зненацька, змусивши польських урядовців стати більш поступливими стосовно дисидентів (місцевого населення – некатоликів). Щоправда, спочатку уряд та духовенство робили спроби зупинити поширення реформаційного руху у країні.

Вже у 1520 році католицьке духовенство на Пятрковському синоді під головуванням примаса Яна Ласького суворо заборонило католикам читання книжок, що містили ідеї лютеранства. Ця заборона декілька разів підтверджувалася пізнішими соборами. У тому ж 1520 році польський король Сигізмунд I (1506-1548 рр.) видав розпорядження (едикт), яким, під загрозою конфіскації майна та вигнання, заборонялося ввозити до Польщі та продавати праці Мартина Лютера. У 1522 році Сигізмунд I видав другий декрет проти лютеран, а 7 березня 1523 року (бачачи безсилість перших двох) король видає третій, найбільш суворий, в якому забороняється завозити, читати та розповсюджувати твори М. Лютера, а також сповідувати догмати протестантизму під страхом смертної кари та конфіскації майна [69, с.83-84].

Однак це ніскільки не заважало швидкому зростанню кількості прибічників "релігійних нововведень". Через деякий час неможливо було знайти жодного закутка, де б реформація не мала своїх прибічників. Вищі верстви населення тут йшли попереду. Багато відомих родин прийняли протестантизм переважно у формі кальвінізму. Навіть власний син короля Сигізмунда I – майбутній польський король Сигізмунд II Август захоплювався протестантизмом. Коли в 1518 р. прибула до Польщі донька міканського герцога Бона Сфорца, яка стала дружиною Сигізмунда I Старого, в її оточенні було багато італійських протестантів, як під охороною самої Бонн відкрито проповідували своє вчення. Таким чином, син Сигізмунда I і Бони - Сигізмунд II виростав в оточенні протестантів, відповідно критично сприймаючи католицизм. До речі, останній

збирав протестантську бібліотеку та переписувався з М.Лютером, Ф.Меланхтоном та Ж.Кальвіном. М.Лютер відкрито присвятив королю свій відомий переклад на німецьку всієї Біблії.

Отже, настала фактично повна свобода протестантського віросповідання. Серед німецького населення Польщі поширилося лютеранство, а серед поляків, литовських і українських родин інша, не німецька форма протестантизму, а саме кальвінізм. Лютеранство, як уже вище зазначалося, несло ідею панування правителя. А польське суспільство жило ідеями аристократичної олігархії. Йому ближче був кальвінізм, що схилявся до теократичного самоуправління громад і до республіканізму.

Однак не слід перебільшувати реформаторські настрої польського монарха. За обов'язком своєї корони він залишався католиком. 13 грудня 1550 року король дає привілей католицькому духовенству, в якому зобов'язується охороняти та захищати його права й привілеї, переслідувати єретиків, не допускати останніх у сенат і взагалі до церковних посад [45, с.55-56].

Але інші аристократи масами переходили на бік Реформації. Так, наприклад, Віленський воєвода та Литовський канцлер, князь Микола Радзивіл Чорний, двоюрідний брат дружини короля, прийняв у 1533 році кальвінізм разом з усією сім'єю. Своїх кріпаків він також насильно заганяв до кальвінізму. У Вільні, на Бернардинській площі, він збудував кальвіністський храм. Подібні храми він звів і в інших своїх володіннях: в Клецьку, Орші, Шилянах, Кейданах, Бресті-Литовському тощо. З-за кордону були викликані вчені богослови, одним з яких був, наприклад, Симон Будний. Зброєю протестантської місії була загальна освіта та облаштування шкіл. У тій же самій Вільні литовський канцлер відкрив середній навчальний заклад – протестантський колегіум із наміром перетворити його в університет. У Несвіжі та Брест-Литовську були збудовані великі типографії, де і надруковано першу польську Біблію, відкрито присвячену самому Сигізмунду Августу [166, с.719-720].

Після смерті Миколи Радзивіла Чорного його справу продовжував двоюрідний брат Микола Радзивіл Рудий, рідний брат дружини короля. Про силу впливу реформаційного руху на аристократію можна судити з того, що в протестантизм перейшов і київський латинський біскуп Микола Пац. З 700 латинських парохій, що нараховувалися у Литві в 1566 році, вціліло ледь 1000 католиків. У Жмудській єпархії нараховувалося лише 6 латинських ксьондзів [166, с.719-720].

Поширюється протестантизм і серед православного населення, особливо серед магнатських родин. Лише в одному Новогрудському воєводстві під кінець XVI ст. із 600 шляхетських родин у православ'ї залишилося лише 16, а решта перейшли до кальвінізму [25, с.65]. Така схильність до переходу у протестантизм пояснюється, певною мірою, інстинктом опору окатоличенню: "Опротестантимосся, щоб не облатинитися і не ополячитися" [166, с.720-721].

Але цей протестантський стан у подальшій історії цих українських родин призвів їх на шлях католицизму, а не до повернення у православ'я. Вони були поглинуті могутньою римо-католицькою реакцією, що посилилась у другій половині XVI ст. Політика Сигізмунда Августа, яка передбачала вільне співіснування різних конфесій та їх змагання за нову паству, сприяла глибоким реформам самого католицизму. Поновлення римської церкви в Європі мала своїм наслідком втечі до Польщі, що славилася як країна свободи, нових хвиль протестантів, насамперед так званих антитринітаріїв. Основоположником цієї течії був іспанський лікар М. Сервет, який не визнавав догмату про трилістасність Божу (звідси і назва антитринітарство). Великим прихильником М. Сервета був італієць Лелій Соцін (1525-1562 рр.). В 1551 р. і 1558 р. Л. Соцін бував у Польщі, проповідуючи свої погляди. Його племінник Фауст Соцін (1539-1604 рр.) прибув до Польщі у 1579 р., постійно пропагуючи ідеї дядька польським антитринітаріям (звідси і назва течії - соціанство). Соцін знайшов собі прихильників і серед оточення королеви Бони, що давало змогу його течії

безборонно поширюватися. Соцініани проповідували існування тільки одного Бога, Христ вони вважали звичайною людиною. Ідею кальвінізму про попереднє призначення соціани не визнавали; ними відкидалося вшановування святих та образів, а також всі таїнства; хрещення здійснювали тільки над дорослими, визнавали суботу, проповідували пацифізм, не вірили в силу молитви за померлих тощо [274, с.162].

Протестантизм проникав в Польщу не тільки із Заходу, а й зі Сходу. Прикладом цього стала московського протестанта - Феодосія Косого та його прибічників, що отримали назву фердосіани.

Сам Феодосій був холопом одного з московських дворян. У кінці 40-х років XVI ст. він тікає з Москви на Білоозеро і там стає ченцем. Перебравшись пізніше до Новоозера він розпочинає пропагувати свої погляди. Феодосій заперечував необхідність існування офіційної церкви з її ієрархією, догматами та обрядами. “В церквах же, - зауважує він, - попы учат по книгам и по уставам их человеческая преданий, и повеливают себя послушати, и земских властей бояться и дани даяти им, не подобает же а христианох властем быти и воевати”. Церковний письменник XVI ст. Зиновій Отенський звинувачував однодумців Феодосія Косого в тому, що вони не бажають “от господ владомы быти” [258, с.325].

Одночасно Феодосій Косой піддав критиці основні догмати православної церкви. Він вчив, що Христос був тільки людиною, що не слід вірити в посмертне воскресіння. Косой заперечував святих і чудеса, необхідність посту, вшановування ікон та хреста і закликав знищити ченців та усі монастирі [258, с.325].

Будучи релігійним реформатором. Феодосій Косой намагався використати ідею бога ддля обґрунтування соціальних виступів широких верств населення . За словами Косого, Бог, звертаючись до селян-кріпаків та холопів, говорить: “Аз господь, бог твой, изведый тя из земли египетской...”[258, с.326].

Проповідь Феодосія Косого викликала занепокоєння як офіційної церкви так і державної влади. У 1553 р. у Москві розпочав свою діяльність церковний собор, що був скликаний для засудження ересі. Викликаний Косий відкинув усі звинувачення ієрархів, заявивши, що “всі людие единосуть у бога, и татарове, и немцы, и прочии языции”[258, с.327].

Пізніше Косому із учнями вдалося втекти до Литви і Польщі. Там вони і знайшли захист в українських магнатів, що ополячилися. За свіченням князя Андрія Курбського, антитринітарським єретичним вченням заразилася “буквально вся Волинь”. Вищезгаданий полеміст проти ересі Косого, Зиновій Отенський додає: “диявол спокусив світ Башметом, захід Мартином Німчином, а Литву - Косим” [332, с.25].

Реформаційний рух призвів до поширення у Польщі ідеї народного костюлу (“Kosciola narodowego”), незалежного від Риму, з польською богослужбовою мовою. Питання це захопило не тільки церковних діячів, але й письменників та політиків. Так, відомий польський політик і публіцист Фріг Моджевський (1503-1570 рр.) відстоював необхідність запровадження польської мови у богослужінні, про що турбувався і сам король Сигізмунд Август. До Риму була відіслана навіть спеціальна делегація для обговорення цього питання (правда відповіді апостольської столиці дочекатися не вдалося). Ідею народного костюлу відстоював і відомий гуманіст Станіслав Оріховський. краківський каштелян та великий гетьман коронний Ян Тарновський також виступав за богослужіння польською мовою. На сеймі в Петрокові (1555р.) шляхта втілила цю ідею в життя, прийнявши відповідну постанову (виправданням для останньої слугував дозвіл папи, що дозволяв болгарам богослужіння їхньою мовою) [332, с.29-30].

Що ж стосується України, то тут ідеї реформації з’явилися ще задовго до Люблінської уни. Верхи української еліти, невдоволені становищем православної церкви, підпадали під реформаційні впливи і переходили в кальвінізм. Коли ж кальвіністом став князь Микола Радзивіл, то він

навернув до протестантизму багато знатних родин, таких, як Вишневецькі, Ласоцькі, Воловичі, Гайські, Ходкевичі та інші. Протестантські ідеї (у вигляді соцініанства) поширилися на Галичині, Волині, Поділлі та Побужжі [329, с.140].

Епохою толерантності та віротерпимості, що була пов'язана із тимчасовим відступом католицизму і наступом Реформації у Польщі та Литві, скористалася православна шляхта для відвоювання собі низки прав, які зрівняли б їх із католиками.

У 1563 р. на Віленському сеймі православні депутати звернулися до короля з вимогою відмінити горезвісну постанову Городельського сейму (1413 р.), що забороняла православним займати вищі державні та земські посади [69, с.89].

Вимогам цим сприяли і складні зовнішньополітичні обставини, в яких опинилися Польща та Литва. Набіги татар, успіхи Москви у війні, що розпочалася у 1561 р., лякали короля, і він з початком 60-х років стає більш поступливим до вимог шляхти, для якої війна з Москвою принесла збільшення воєнних поборів та часті походи. У постанові сейму зазначалося, що віднині усіма привілеями "...повинні користуватися не тільки пани і шляхта римської віри, що мають польські герби, але рівно і руського народу, лише б вони були віри християнської. А також віднині на всілякі посади аж до сенаторської мають обиратися не одні послідовники римського костюлу, але і всі взагалі дворяни християнської віри, литовці і руські, кожний згідно із своїми заслугами і здібностями". Під цим документом поставили свої підписи і протестанти, починаючи з обох Радзивілів [166, с.723-724].

Через декілька років, у 1568 р., на Гродненському сеймі Сигізмунд Август підтвердив і оголосив, що цей акт віротерпимості не потребує нових підтверджень і зберігає свою силу назавжди [166, с.724].

Але ці успіхи були швидкоплинними. Католицька церква досить швидко оговтується від ударів, завданих Реформацією, і в свою чергу переходить у наступ. На Тридентському соборі (1545-1563 рр.) засуджується



протестантське вчення про виправдання вірою та Писання як єдине джерело істини. Підтверджуються основні догмати католицизму, зокрема догмат про папське верховенство. Один з активних діячів собору, кардинал Станіслав Гозій у 1561-1563 роках, який брав участь у засіданнях собору як папський легат, заявив: "Захист католицизму повинен бути розділений на два фронти: протестантський та православний. Швидке підпорядкування протестантизму Русі (західної) може... привести до об'єднання двох супротивників у дуже грізну для церкви силу" [393, с.448-452].

Боротьба із схизмою потребувала не тільки активізації діяльності католицької церкви, а й ще більш тісного союзу Польщі та Литви. Незважаючи на чималу кількість укладених державних угод від часу Кревської унії 1385 р., обидві сторони, маючи вдосталь "шкір і печаток, все ж таки не мали унії". На середину XVI ст. вона залишалася лише персональною. Тим більше, що після смерті Сигізмунда-Августа, останнього короля литовсько-польської династії Ягелонів (він був бездітним), Литва могла відділитися від Польщі і знову утворити незалежну державу.

У такій ситуації необхідно діяти якомога швидше, тим паче, що литовці були готові до укладення нової унії. Змінити ставлення до об'єднувачих проектів їх змусила так звана лівонська війна з Москвою (1558-1583 рр.), яка виснажила матеріальні ресурси країни та помітно позначилася на позиціях шляхти, котра стала вбачати вихід зі скрутного становища в унії з Польщею. До того ж їй імпонували широкі права, якими користувалася шляхта Корони.

Неприхильно ставилася до унії верхівка Литви, що боялася втратити свою політичну могутність. Її настрої виразно засвідчили слова князя Миколи Радзивіла до короля: "Тепер Литві загрожує двояка біда: з одного боку – меч ворожий (війна з Москвою), з іншого (від Польщі) – "аркан вічної неволі" [166, с.728].

Тим не менш, після довготривалої підготовки на 10 січня 1569 р. призначено сейм у місті Любліні для формального укладення унії двох держав. Він тягнувся до липня та супроводжувався боротьбою і тиском на

литовську делегацію. Зрештою її опір було зламано. За унією Литва втрачала свою самостійність, приєднуючись до католицької Польщі. Ця нова держава – Річ Посполита – мала одного короля, що обирався і коронувався у Польщі, один "вальний" сейм та сенат, одну загальну монету. Поляки могли тепер вільно заходити у литовські та руські землі, володіти маєтками, обіймати державні посади та головувати на сеймах [145, с.92]. Більше того, за цією унією від Великого князівства Литовського забрано, або, як казали поляки, повернено Короні, Волинь, Поділля, Київську землю та Підляшшя, які нібито *de jure* завжди належали Польщі і тому несправедливо захоплені Литвою [69, с.95].

Вимоги, висунуті литовцями на Люблінському сеймі, були мінімальними: збереження станових привілеїв; свободи віросповідання і руської мови в офіційному діловодстві. Але захищати їх після укладення унії стало набагато важче [158, с.141].

Вже у 1576 р. шляхта Брацлавського воєводства писала до нового польського короля Стефана Баторія (1573-1586 рр.), що недавно вони отримали з королівської канцелярії папери, складені по-польськи, і просили віднині направляти до них документи руською мовою. Поклавши початок остаточному злиттю Польщі з Литвою, Сигізмунд II почав замислюватися і над церковною унією. Вже в останній день Люблінського сейму король заявив: "Тепер, коли на з'їзді утверджена політична унія, я хочу подумати про відновлення єдності по вірі, єдності релігійної, тобто панування єдиної римської церкви" [166, с.728]. Щоправда, він попередив, що цієї єдності у вірі він хоче досягнути без насилля над совістю. Але останнім словам короля судилося залишитися тільки словами.

Ще за декілька років до вищезгаданих подій, у 1564 р., папський нунцій у Польщі звернувся до короля із пропозицією запросити до країни єзуїтів. Цей орден був заснований та затверджений папою у 1540 році. Його основною метою стало поширення католицизму та боротьба з Реформацією. У 1564 році єзуїти з'являються у Польщі, запрошені вищезгаданим єпископом,

кардиналом Станіславом Гозієм [166, с.727]. Вже через п'ять років Віленський біскуп Валеріан Протасевич зустрів представників Ордену Ісуса в Литві. Він віддав єзуїтам три будинки у Вільно, а також декілька сіл з їхніми доходами [166, с.728-729].

Особливої сили єзуїти набирають під час володарювання нових польських королів Стефана Баторії (1573-1586 рр.) та Сигізмунда III (1586-1632 рр.). Відомий американський історик Дж. Біллінгтон писав, що "...Сигізмунд фактично перетворив своє королівство у пізніший оплот іспанських фанатиків-хрестоносців – ордену єзуїтів Ігнатія Лойоли" [72, с.137]. За 30 років, що пройшли з часу Люблінської унії 1569 р., Орден Ісуса значно розширив територію своєї діяльності. У 1571 році засновується єзуїтський колегіум у Ярославлі, у 1579 – у Полоцьку та Любліні. Завдяки опіці уряду єзуїти будують свої костьоли і відкривають школи у Вільно, Орші, Несвіжі, Вітебську, Ковно, Гродно, Смоленську, Слонімі, Двінську, Мінську, Слуцьку, Пінську та ін. Було засновано 8 єзуїтських монастирів [514, с.54-55].

Найпершим завданням єзуїтів стало навернення до католицизму вищих верств населення, що раніше перейшли в протестантизм. Першочергового значення набула тут школа. Вже у 1570 році у Вільно відкрито єзуїтський колегіум. Спочатку він не міг похвалитися значною кількістю учнів, але незабаром єзуїти застосували нові прийоми навчання. Школа стала безкоштовною. Крім того, у стінах таких колегіумів організовувалися прилюдні диспути про віру. Протестанти теж спочатку брали в них участь, але досить швидко єзуїти дали відчуті їм свою перевагу. Відмова протестантів від продовження подібних диспутів негативно відбилася на кількості їхніх прибічників. Крім слів, єзуїти прославилися добрими справами. Так, у 1575 році під час епідемії чуми отці єзуїти самовіддано надавали населенню не тільки духовну, але й медичну допомогу. На противагу православним братствам, які діяли на території Речі Посполитої, єзуїти створюють свої латинські братства. У 1573 році засновано братство Тіла Христового, що вражало і захоплювало населення своїми пишними процесіями. Так, у 1586

році під час однієї з таких процесій збудження народу досягло настільки високого рівня, що багато батьків віддали своїх дітей в єзуїтські школи, а 300 осіб дорослого населення, переважно протестантів, перейшли до католицизму [166, с.729].

У 1586 році було утворено нове братство при костьолі св. Яна, *Sodalitas Mariana*, братство св. Діви Марії, що поширило свою діяльність на всю Польщу. Під час епідемії 1588-1589 рр. утворилося братство Милосердя Господнього. При цьому з православ'я до латинства перейшло 65 осіб. Завдяки своїй активності єзуїти швидко здобули перемогу над протестантами. Переходить до католицизму литовський маршалок Ян Хоткевич. Після смерті у 1565 р. князя Миколи Радзивіла Чорного, опори протестантизму, його чотири сини незабаром потрапляють у тенета єзуїтів і стають римо-католиками [166, с.730-731].

Діти православної шляхти теж були під пильною увагою Товариства Ісуса. Завдяки вихованню у римо-католицьких школах вони також через деякий час златинювалися. Найкрасномовнішим прикладом тут може слугувати доля родини князя Костянтина Острозького. Цей найбільш впливовий православний магнат, у володіннях якого перебувала майже тисяча православних церков, робить спробу протистояти наступу католицизму. Його Острозька школа (деякі називали її Академією), що була заснована у 1580 р., та відкрита при ній друкарня стали джерелом розповсюдження духовної освіти, а Острозька Біблія 1580-1581 рр. відома й сьогодні як перша друкована Біблія православного Сходу. Щоправда, за нестачею вчителів православного віросповідання довелося залучати протестантів. Так, зокрема, одним із вчителів-греків тут був Кирило Лукаріс, у майбутньому патріарх Константинопольський та Александрійський, що пройшов ґрунтовне навчання у Англії [502, с.89-103].

Особа князя була надзвичайно привабливою для єзуїтів. Вони намагалися за будь-яку ціну перетягнути його у латинство. У 1577 році опубліковано працю видатного єзуїтського проповідника і полеміста Петра Скарги "Про

єдність Церкви Божої", де викладалися основні, на думку автора, причини занепаду православної церкви та вказувався шлях виходу останньої з цього сумного становища. Звичайно, що він полягав у єднанні із католицизмом під головуванням римського папи. Щоправда, князь виявився "невдячним". Йому не лестила книжкова посвята. Натомість він зібрав стільки примірників цієї праці, скільки зміг, і спалив їх, на що, не називаючи імені князя, скаржився у передмові до другого видання Петро Скарга. К.Острозький навіть відгукнувся на книгу П.Скарги підготовленим в Острозькій школі відписом [468, с.9]. Зазнавши поразки з наверненням старого князя до латинства, отці-єзуїти зосередили увагу на його дітях. Старший син Костянтина Острозького, Януш, перебуваючи на службі у Німеччині при імператорі Максиміліані II, був навернений єзуїтами у латинство (1587 р.). Ще раніше, у 1583 р., до католицизму перейшов ще один син князя – Костянтин. Ці вчинки настільки обурили старого К.Острозького, що він навіть думав позбавити синів права спадку, відмовився зустрічатися і листуватися з ними [93, с.240].

Неабиякої шкоди становищу православних завдавало існування так званого патронату. Це був інститут церковного права, в силу якого певній особі чи установі надавалася сукупність прав та обов'язків щодо церковної посади, особливо її зайняття. Патронат надавав право королям затверджувати осіб, обраних ієрархією або народом. Щоправда, заради матеріальних вигод часто церковні посади роздавалися світським особам. Стефан Баторій так широко розумів право патронату, що сам обирав і призначав вищих духовних осіб. На духовні посади він дивився як на винагороду за військові або адміністративні заслуги, а тому нерідко призначав на них мирян, причому людей, часто недостойних духовного сану. Був випадок, коли він призначив на православну кафедру католика. Більше того, траплялось, що одна і та ж архієрейська кафедра давалася двом-трьом особам, між якими розпочиналися сvari та сутички, а іноді навіть збройна боротьба [145, с.97-99].

Правом патронату володіли не тільки королі, але й інші світські особи. В силу цього права вони відали заснованими ними або їхніми предками

церквами і монастирями, доходами і судом в маєтках цих церков і монастирів, а також могли передавати свої права іншим особам. Все це вносило великий безлад і хаос у церковні справи [145, с.99].

Становище погіршувалося і позицією офіційної влади, що поступово переходила від позиції "споглядання крізь пальці" до відчайдушного наступу на права та привілеї дисидентів. Акти, що гарантували свободу совісті, не слугували запорукою дійсної віротерпимості у Речі Посполитій. Адже рішення сеймів і королівські декрети наштовхувалися на опір магнатів, шляхти, а також католицького духовенства. У своїх маєтках вони були повновладними господарями не тільки над тілами, але й душами своїх підданих. І тут ані король, ані уряд не мали права втручатися. Це було б порушенням найсвятішого – "золотої вольності", якою так пишалися шляхетні стани Польщі та Литви.

Католицька церква, спираючись на підтримку єзуїтів, досить швидко припинила релігійні коливання вищих верств населення. Масовий перехід з римо-католицизму і православ'я до протестантизму досить швидко набуває зворотного характеру. У кінці XVI ст., як пише відомий богослов та історик Г.Флоровський, "...Польща знову була цілком католицькою країною" [290, с.30]. Зміна однієї конфесії іншою (іноді декілька разів), безумовно, сприяла формуванню у православної світської еліти певного індивідуалізму до питань віри. Точніше, останню сприймають як зайвий козир для покращення свого матеріального становища або здобуття певних політичних привілеїв. На такому ґрунті ідеї церковної унії не могли не знайти значної кількості прихильників.

Аналогічна ситуація склалася і серед православної ієрархії. Вищезгадане право патронату, яким дуже часто зловживали і польські королі, і шляхта, вносило сюди повний безлад, перетворюючи церковні посади у доходні місця, а єпископів і митрополита – у маріонеток. Вихід з цієї ситуації вбачався все в тому ж – в церковній унії, яка логічно завершила б унію державну. Адже тільки вона виведе православ'я з того становища, в якому воно знаходиться,

зрівняє його з католицизмом. Крім морального, значну роль відігравав і матеріальний фактор. Високе становище і неабиякий вплив католицької ієрархії на внутрішню та зовнішню політику держави були тією мрією, що підштовхувала до відповідних кроків православних митрополита і єпископів.

Додатковим політичним чинником, що пришвидшив події стало проголошення у 1589 р. автокефалії Московського патріархату, глава якого отримував титул патріарха Московського і всієї Русі, що в підтексті містило претензії на українсько-білоруські землі. Це автоматично залучало короля й політичну верхівку Речі Посполитої до лав прихильників унії.

Події прискорила поїздка у 1589 р. до Речі Посполитої Константинопольського патріарха Єремії II Траноса (1536 – 1595 рр.), який повертався з Москви (він брав безпосередню участь у зміні статусу Московської митрополії на патріархат). Під час свого перебування в межах українських земель патріарх авторитетом церковної традиції підтримав братства мирян та надав їм широкі повноваження. Особливо це стосувалося Львівського братства, яке отримало право ставропігії (безпосереднє підпорядкування Константинополю), що позбавило його контролю місцевого єпископа. Крім цього Єремія II призначив Луцького єпископа Кирила Терлецького (1527-1607 рр.) своїм екзархом (намісником) та уповноважив Православну Церкву Польсько-Литовської держави виявити більше самостійності у вирішенні завдань, що стояли перед нею. Разом з тим ієрархія Київської митрополії досить критично оцінювала реальні можливості Константинополя впливати на хід подальших реформ у Православній Церкві Речі Посполитої в силу політичної напруги між західноєвропейськими державами та Османською імперією, а також по причині занепаду церковного життя в самій Грецькій Церкві [522, с.112].

Розпочинаючи з 1590 р., незабаром після повернення Єремії II на батьківщину, єпископи Київської митрополії розпочинають активну соборну діяльність. Виходячи з невідкладності вирішення проблем

церковної реформи в Київській митрополії, необхідності рішуче протистояти впливу Реформації і усвідомлюючи неефективність ролі у цих процесах Константинополя, православні єпископи все більше схиляються до унії із Римом. Можливість союзу із Західною церквою обґрунтовувалася рішеннями Ферраро – Флорентійського собору 1439 р., де грецька делегація висловила думку про відсутність яких-небудь протиріч між Католицькою і Грецькою церквами [522, с.114].

Упродовж 1591-1594 рр. ведеться активна підготовка унійного акту. В Україні позиції проуніатськи налаштованих ієрархів посилювалися тим, що в 1593р. Володимиро - Берестейським єпископом став Іпатій (Адам) Потій. Народився Адам-Іпатій у 1541 р. у православній сім'ї. Освіту отримав у кальвіністському колегіумі братів Радзивілів. Потім навчався у Краківській Академії. Довго служив у князів Радзивілів і в цей час відкрито прийняв протестантизм. Зробив блискучу кар'єру. Спочатку він був земським суддею Брестського воєводства, потім брестським каштеляном і, відповідно, членом сенату, тобто увійшов до складу вищих сановників Речі Посполитої. Потій був тісно пов'язаний із правлячими колами Речі Посполитої і став довіреною особою князя Костянтина Острозького. Саме Острозький переконав Потія стати єпископом у 1590 р., що не тільки не підвищувало, а навпаки, понижало статус Потія у соціальній ієрархії. Єпископ Кирило Терлецький, сам висвятив Адама і дав йому ім'я Іпатія. У 1593 р. король Сигізмунд III сам повідомив князю Острозькому, що “дав владичество Володимирське брестському каштеляну Адаму Потію за його заслуги перед королем і Річю Посполитою”. Високий освітній ценз, вільне володіння латиною, зв'язки із знатними родами і свідомий план унії робили з Іпатія Потія постать фатальну для знесиленої православної церкви [166, с.595].

У кінці 1594 р. Кирило Терлецький та Іпатій Потій за участю Луцького католицького єпископа Бернарда Мацейовського склали так звані Торчинські артикули. В них були викладені умови, за якими могла бути укладена унія (під цим документом поставили свої підписи тодішній митрополит



Михайло Рагоза і семеро єпископів). У лютому 1595 р. К. Терлецький вручив Торчинський акт папському нунцію в Польщі Маласіні, а останній передав його до Риму.

Головний зміст артикулів полягав у наступному: 1) форми таїнств, обрядів та свят Руської церкви залишалися без змін; 2) кандидати на вищі духовні посади могли обиратися лише серед “людей руської і грецької нації”; єпископів висвячував митрополит, а митрополита — єпископи, однак затверджувати митрополита на престолі мав право лише папа; 3) православні єпископи отримували місця в сенаті нарівні із католиками; 4) усі монастирі, церкви і церковні братства мали перебувати під контролем владик без втручання світської влади; 5) православних заборонялося вихрещувати в латинство; допускалися змішані шлюби без переходу одного з подружжя до віри іншого; 6) руська церква могла відкривати навчальні заклади, а також засновувати друкарні під церковним контролем; 7) на територію Русі не поширювалася юрисдикція Константинопольського патріарху, всі посвячення останнього оголошувалися недійсними [329, с.112; 450, с.47-1024 480, с.15-34.]

Після ряду таємних зустрічей з королівськими урядовцями, католицькими єпископами та папським нунцієм, православні владики у червні 1595 р. дали згоду на укладення унії. Наприкінці того ж, 1595 р. К. Терлецький та І. Потій вирушили до апостольської столиці.

Слід зазначити, що католицький світ мав діаметрально протилежні погляди щодо умов укладення унії. Як вже зазначалося вище, польські єзуїти на чолі із богословом П.Скаргою відкидали рівність церков Києва та Риму і вважали, що необхідною умовою спасіння для всіх християн є перебування останніх під юрисдикцією намісника св. Петра. Римський експерт-екклезіолог Х.Сарагоса де Ередіа вважав, що, оскільки Католицька Церква є необхідним та єдиним засобом спасіння, то вірність їй повинна бути безумовною і незаперечною і висувати за цих умов які-небудь вимоги є абсурдом [379, с.50; 415. С.408-411].

В апостольській столиці делегати Київської митрополії зіткнулися із концепцією укладення унії, яка значно відрізнялася від їх бачення умов об'єднання двох церков. Питання церковної юрисдикції було висунуто на перший план, а головні пункти артикулів не були прийняті до уваги. Папський престол бажав за допомогою унії приєднати східнослов'янські єпископства і, за прикладом інших католицьких єпископств, залучити їх до процесу оновлення, що був ініційований Тридентським собором і мав завершитися під керівництвом папи. Римська курія взагалі не приділяла великої уваги питанню таїнств, обрядів та свят, зосередившись виключно на необхідності пастирського керівництва приєднаними єпископствами з боку Святого престолу. До того ж Рим був стурбований тим, щоб обрядові особливості якої-небудь церкви, що раніше не перебувала у спілкуванні із апостольською столицею, не виглядали єретичними або навіть сумнівними [379, с.51].

23 грудня 1595 р. на урочистій церемонії у Ватиканському палаці єпископи І. Потій та К. Терлецький визнали верховенство папи над церквою Київської митрополії і виголосили символ віри із додаванням *Filioque* і прийняли латинські догмати, які стосувалися всіх пунктів розходження між Західною та Східною церквами. В той же день папа Климент VIII обнародував апостольську конституцію *Magnus Dominus*, в якій викладалася концепція унії. Однак ця конституція не мала жодного зв'язку із артикулами, не згадувала Церкву Київської митрополії, а рішення про збереження традиційних обрядів східних християн розглядалися як папський привілей. 23 лютого 1696 р. Климент VIII опублікував буллу *Decet Romanum Pontificem*, яка була адресована Київському митрополитові М. Рагозі. В ній гарантувалася повага до східних літургічних традицій та встановлювався порядок єпископського наступництва у Київській митрополії, що виключав можливість призначення світською владою кандидатів, що за своїми якостями не відповідали обов'язку єпископського служіння [379, с.55-56; 454, с.104-105].

Звістка про укладення унії викликала обурення православної громади. Один з найбільш видатних її представників князь К. Острозький у поширеному відкритому листі оголосив єпископів, що пристали до унії «вовками в овечій шкурі, які зрадили свою паству, і закликав віруючих до протесту. Водночас по всій країні православна знать збирала свої місцеві ради, на яких гнівно засуджувала унію. Така реакція населення налякала представників вищої церковної ієрархії, а два єпископи - Г. Балабан і З. Копистенський навіть оголосили про свій перехід до лав ворогів унії [379, с.56].

У зв'язку з ситуацією, що склалася, необхідно детальніше зупинитися на позиції самого К. Острозького – однієї з ключових і дуже неоднозначних постатей у православно-руському суспільстві. За словами сучасної дослідниці С.Сеник: “Слід визнати, що в його собистості та діяльності розібратися нелегко. Він заснував школу, яка мала зрівнятися з кращими школами Польщі, і, не відчуваючи нестачі коштів, нічого не зробив, щоб забезпечити цій школі майбутнє; він, здавалося, ще за життя втратив до неї інтерес. Він повсюди розшукував кращі рукописи, щоб видати слов'янську Біблію, але ... його типографія не видала нічого, що привернуло би увагу. Захисник грецької віри, він досить мало опікувався тим, щоб його власні діти в майбутньому залишилися вірними їй. Він захищав православ'я від нового календаря, але сам був оточений неправославними богословами. Його часто зображували, то з похвалою, то з осудом, як особистість, яка у найбільшому ступені є відповідальна за неприйняття унії, але в останній час його стали вихвалити як предтечу єкуменічного руху” [470, с.17].

Костянтин Острозький, будучи одним з найбагатших можновладців Речі Посполитої міг активно впливати на внутрішню та зовнішню політику держави. Після смерті короля Стефана Баторія князь був одним з претендентів на королівську корону. І лише тільки те, що цей могутній вельможа був русином і «схизматиком» стало на заваді його амбіцій. Завдячуючи своєму родовому становищу, як нащадок Володимира Великого і Данила

Галицького Костянтин Острозький займав виняткове становище у свідомості тогочасного суспільства, а його право голоса у церковних справах не піддавалося жодним сумнівам. Таким чином, його позиція з приводу укладення унії дуже важливою для розуміння цієї неоднозначної події в подальшому історичному розвитку України.

Вперше до ідеї унії князь звернувся ще у 1583 р. під час зустрічі із папським легатом А.Поссевіно. На думку К.Острозького вона мала б об'єднати Русь польську і литовську, Московське царство, Молдавію, Волощину і Грецію (це відповідало і планам папи Григорія XIII). Тоді ж виник проект утворення православного патріархату на теренах Речі Посполитої. В ході цих дискусій навіть відбувся колоквіум на тему унії. В ньому взяли участь два православних єпископи, архімандрит та багато інших осіб. Це є першою згадкою про участь владик у розмовах на тему церковного об'єднання. Однак, подальшого розвитку ці ініціативи не отримали. Відсутність особливої зацікавленості до можливості уніонального об'єднання за наступників Григорія XIII (помер 5.04.1585 р.), а також категоричне заперечення унії з боку Константинопольського патріарха Єремії II, призупинили процес подальшого обговорення можливостей об'єднання двох церков [452, с.148-149].

До проблем унії князь знову звертається у першій половині 90-х рр.XVI ст. Це було пов'язане із уніональними ініціативами православних єпископів. Свої умови унії К.Острозький виклав у листі до І.Потія від 21 червня 1593 р.

У цьому посланні князь заявляє про бажання виконати “христианский долг” і знайти шляхи подолання “упадка, знищення и опустошения матки нашею церкве светое соборное апостолское Восточное”. Головне завдання у зв'язку із цим він вбачав у тому, щоб знайти “такий способ и початок и прыступ, через который бы церковь Христова, всех церквей начальнойшая, до першого своего пункту, целью и клюбы прийти ы застановити могла”. Князь висловив готовність продовжити спроби зближення з Римом, хоча попередні контакти ні до чого не призвели. Одночасно, на думку Острожського,

необхідно було б відправити посольство від Київської митрополії до Москви. Метою його мали стати переговори із московським царем та представниками вищої церковної ієрархії щодо шляхів оздоровлення та консолідації християнської церкви [128, с.236-237] .

До цього послання князь додав написані ним самим “артикули”, в яких містилися умови можливої унії. Головними з них були наступні: православна церква зберігала всі свої обряди; католики не мали права перетворювати православні храми у костьоли; після укладення унії передбачалося заборонити перехід уніатів до католицизму, в тому числі і шляхом шлюбів; митрополит і православні єпископи повинні були зайняти в сенаті та сеймиках таке ж місце, як і католицицьке духовенство. Для здійснення унії слід відправити посольство до патріархів, у Валахію і Росію. Передбачалося також подбати про створення шкіл, які мали б сприяти підготовці освічених кадрів для православного духовенства [128, с.237] .

У сучасній історичній науці проект Острожського оцінюють як нереальний. Але важливим є не стільки питання про здійсненність або нездійсненність проекту князя, скільки той факт, що такі проекти не здавались утопічними сучасникам К.Острожського та йому самому. Саме двоїстість позиції князя – схильність до унії і одночасне заперечення тих конкретних уніональних планів, які втілювалися в життя єпископами і польською стороною зумовили перехід К.Острожського до антиунійного табору не тільки значно ускладнив процес укладання унії, але і міг призвести до громадянської війни, оскільки практично від К.Острожського залежав спосіб боротьби з прибічниками унії.

Щоб розв'язати конфлікт, у 1596 р. в м. Бересті (Бресті) був скликаний церковний собор ( точніше, паралельно проходило два собори: прибічників унії та її супротивників) . Проуніатський собор проходив у кафедральному соборі І.Потія, опозиція зібралася в іншому кінці міста – в будинку дворянина-антиуніата. В перші дні представники протилежних таборів ходили з одного кінця міста до іншого, намагаючись схилити опонентів на

свій бік. На думку історика Б.Гудзяка: “Примирення сторін було неможливим, оскільки жодна з них не прибула до Бресту з наміром шукати компромісу. В гарячих дебатах не народжувалось жодних нових аргументів, в них просто повторювалися формулювання, вже висловлені ... у попередні роки. Таким чином, головним стало питання про те, яка з цих двох асамблей, а відповідно, і чия декларація володіють церковним и світським авторитетом, легітимністю та правомочністю” [379, с.54].

Головною рушійною силою на соборі противників унії був князь К.Острозький. Останній прибув до Бреста із великим військовим загоном, який, однак, лише спостерігав за подіями. Церковна ієрархія Київської митрополії була представлена двома єпископами – Львівський єпископом Г. Балабаном та Перемишльським єпископом З. Копистенським, Крім 25 священників, на цьому опозиційному соборі були присутніми виборні представники православної та протестантської знаті (в тому числі кальвіністи та антитринітарії). Головував на цьому соборі представник Константинопольського патріархата. Справа в тому, що К.Терлецький був не єдиним патріаршим екзархом у Бресті. У 1592 р. патріарх Єремія II грецького священослужителя Никифора своїм екзархом, який і став церковним лідером антиуніатського табору на соборі. Однак його повноваження були поставлені під сумнів, оскільки Никифор не був єпископом. Був присутнім у Бресті ще один грек – майбутній Константинопольський патріарх Кирило Лукаріс; він представляв патріарха Александрійського Мелетія Пігаса, який як до, так і після подій 1596 р. стояв на боці антиуніатів [379, с.55-56].

Водночас на соборі прибічників унії східна ієрархія була представлена митрополитом Київським М.Рагозою, 5 єпископами та архімандритами трьох білоруських монастирів. Польська корона була представлена 3 сенаторами з числа вищих сановників Великого князівства Литовського - великий маршалок та палатин Трокая М.Радзивілл, канцлер Л.Сапега і верховний

підскарбій і староста Бреста Д.Халецький. Підпорядковані їм військові підрозділи забезпечували безпеку рутенських єпископів, які по мірі загострення дебатів навколо унії все більше відчували небезпеку з боку Острозького. Апостольський престол представляли 3 латинських ієрархи – львівський архієпископ Д.Соліковський, Луцький архієпископ Б.Мацейовський та Холмський архієпископ Ст. Гомолинський. Активну участь в переговорах та дебатах відіграли два єзуїти, Петро Скарга та Іустин Раб, а також один грецький богослов, перший доктор серед випускників римської колегії св. Афанасія Петро Аркудій [379, с.56].

Із самого початку, як вище зазначалося, стало очевидним, що сторони не можуть знайти спільної мови. Всі спроби примирити між собою уніатів та антиуніатів завершилися нічим.

Підсумком собору став розкол українського суспільства навпіл: з одного боку - православні магнати, більшість духовенства та народні маси, в той час як з другого - колишні ієрархи, підтримувані королем та купкою прибічників. Унаслідок цього виникла ситуація, коли існувала церковна ієрархія без пастви і паства без своїх ієрархів. Спроба об'єднати християнські церкви, закінчилася ще більшим роздрібленням, адже тепер замість двох було вже три церкви: католицька, православна та греко-католицька.

Таким чином, унія стала хронічною хворобою, що витікала із внутрішніх і зовнішніх обставин, які склалися в останній чверті XVI ст. Брест 1596 року став одночасно фіналом однієї і початком іншої епохи. Відходили у минуле часи порівняно мирного протистояння між владою і дисидентами. Розпочиналася нова доба, доба відкритого нехтування інтересами некатоликів, доба насильства над совістю, доба, що була першою тріщиною у такій, здавалося б, міцній і непорушній будівлі, що носила горду назву *Rex Publika*.

#### **6.4. Російська православна церква та ідея "третього Риму"**

Початок XIV ст. в історії Північно-Східної Русі став періодом поступового зміцнення Московського князівства.

З усіх північних православних міст, що пережили перше монгольське нашествя, Москва, здавалося, була найменш придатною для ролі майбутньої столиці держави. Незначна кількість населення, відсутність величних культових споруд, слабка економіка та військова потуга – все це не сприяло прийдешній величі.

Вчені тривалий час задумувались над питанням про звеличення "третього Риму", адже не збереглося майже ніяких свідчень про ті 140 років, що пройшли між падінням Києва у 1240 р. і перемогою на Куликовому полі 1380 р., яка була здобута під керівництвом московського князя Дмитрія Донського (1359-1389 рр.). Тому, напевно, настільки часто повторюються традиційні причини цієї могутності: вигідне географічне розташування Московського князівства; політична далекоглядність та військові таланти його правителів; особливий статус Москви як такої, що відповідає за збір татарської данини; відсутність єдності у її конкурентів та супротивників. Але ці пояснення не в змозі дати вичерпну відповідь: що ж було в основі того могутнього ривка, який перетворив невеличке дерев'яне поселення у столицю найбільшої держави тогочасної Європи?

Щоб зрозуміти причини цього звеличення, необхідно взяти до уваги релігійну активність, яка лежала в основі політичних досягнень Москви. Особливо ця активність зростає в кінці XIII – на початку XIV ст. У 1300 р. київський митрополит Максим (1281-1305 рр.), "... не витримуючи татарського насильства, залишив митрополію і втік з Києва, і весь Київ розбігся; а митрополит пішов до Брянська, а звідти пішов у Суздальську землю, і з усім своїм майном і з крилосом" [1, с. 49]. Таким чином, центр релігійного життя переміщується з Києва до Володимира Суздальського.



Однак таким Володимиру судилося бути досить недовго. Після смерті Максима розгорнулася боротьба за київську митрополію, в результаті якої новим митрополитом обрано ігумена Ратенського монастиря Петра (1308-1326 рр.). Своєю перемогою він значною мірою завдячував і московському князеві Юрію Даниловичу (1303-1325 рр.), який виступив на його підтримку. Отже, саме тоді й закладено підвалини для зближення з удільними князями невеликої на той час Москви. Новий митрополит надовго залишає Володимир і живе в Москві, відкриває там подвір'я на території Кремля, а у 1326 р. благословляє початок будівництва першої в Москві мурованої споруди – Успенського собору, якому призначалося стати кафедральним. Смерть Петра й отримання у 1328 р. "великого князівства" московським князем Іваном Калитою (1325-1340 рр.) (цього титулу було позбавлено тверських князів за ворожість останніх до золотоординських чиновників) призвело до спроби князя висвятити на Київського митрополита власного кандидата – архімандрита Феодора. Однак цей задум завершився крахом. Константинопольський патріарх призначив новим митрополитом грека Феогноста (1328-1353 рр.). Та після короткотривалого перебування на Волині й у Володимирі Феогност того ж року переїздить до Москви й остаточно утверджує тут резиденцію київських митрополитів. Він стає активним співучасником боротьби за підпорядкування руських князівств Москві [76, с. 156-1954 166, с.374-377].

Подальше зростання могутності церковної влади пов'язане з діяльністю митрополита Алексія (1353-1378 рр.). Син чернігівського боярина і хрещеник Івана Калити, він став опікуном княжої влади і навіть був регентом за часів малолітства князя Дмитрія Донського. Митрополичий вплив забезпечив Москві захист від конкурентів [166, с.377-384].

Розширення кордонів Московського князівства, що поступово перетворювалося у Московську, а згодом Російську централізовану державу, йшло паралельно із процесом сакралізації влади великого князя. Вже у XV ст. московські князі в деяких історичних документах іменують себе царями

(щоправда, перший такий випадок був пов'язаний ще з добою правління київського князя Ярослава Мудрого (1019-1054 рр.), однак це був не стільки титул, що мав під собою реальні владні повноваження, скільки вишукане звернення, продукт "витонченого стилю") [136, с.78-79; 376, с.17].

До початку XVI ст. затверджується думка про те, що царським титулом володіли князі Київської Русі, починаючи з Володимира I Святого. Таким чином, було створене "законне" підґрунтя для владних претензій володарів Московського князівства. Адже останні вбачали власну державу як єдину, що успадкувала політичні, культурні і, нарешті, релігійні традиції попередньої доби.

Однак, перш ніж перейти до московської концепції, варто коротко охарактеризувати ту імперську доктрину, що була засвоєна й трансформована в Москві. Ідея всесвітньої монархії має древнє, можливо, іранське походження. В книзі одного з давньоєврейських пророків - Даниїла всесвітня історія до настання царства Месії показана як послідовність чотирьох царств, що символізували частини тіла ідола, який приснився цареві Навуходоносору, або баченням чотирьох звірів Даниїлом традиція тлумачить їх як Вавилонську, Перську, Македонську й Римську імперії. В одних випадках християнство, що розвивалося в межах Римської імперії, уважало це четверте царство Даниїла царством антихриста, в інших — силою, що не дозволяє з'явитися антихристу. Настільки полярні інтерпретації есхатологічної ролі Римської імперії є однією з основних рис християнської апокаліптики [475, с.425].

Після утвердження Константином Великим союзу християнства й імперського Риму концепції римсько-християнської імперії наклала глибокий відбиток на європейську історію. На Заході імперія була знищена варварами й відновлена лише в 800 р., коли коронація Карла Великого позначила глибокий розлам раніше існуючої світової єдності.

Східна імперія, що уникла варварського завоювання, "на Босфорі продовжувала підтримувати традиції Римської імперії, справедливо вбачаючи себе її законною правонаступницею". Східні носії імперської

влади вважали за необхідне подарувати своїй столиці ім'я Вічного Рима. З кінця IV ст. Константинополь стає “новим Римом”, імператор же став василевсом ромеїв-римлян і всіх християн [475, с.426].

Візантійська ідеологія, що засвоїла деякі римські форми, була відзначена відомим “месіанізмом”, розквіт якого припав на епоху Македонської династії, що збіглося з початком поширення християнства у слов'ян. Не дивно тому, що месіанська ідея незабаром проникає до слов'янського світу, тим більше, що Візантія, мабуть, розглядала цю доктрину як надзвичайно важливу для експорту. Вона поширювалась завдяки вченню й канонічним актам грецької церкви або шляхом засвоєння слов'янами візантійських праць (деяких новел Юстиніана) [63, с.95-96].

Все це надавало колосальний престиж місту, яке слов'яни називали Царьградом, але сприйняття всесвітнього характеру візантійської доктрини зустрічало певний спротив у народів, що жадали незалежності.

Особливо впертою була опозиція серед балканських слов'ян. Болгарія та Сербія наділили своїх правителів титулом цар, що бере свій початок від імені і є еквівалентним титулу василевс, домоглися для своїх церков статусу самостійних патріархій і навіть мріяли про завоювання Константинополя. Зокрема, у XIV ст. за правління царя Івана Олександра та патріарха Євфимія у Тирново процвітала літературна школа, риторичні твори якої наповнені помпезними панегіриками. Так, наприклад, болгарський перекладач Хроніки Костянтина Манассія, ведучи розмову про падіння Рима в V в., протиставив його не Константинополю, а “нашому новому Царьграду”, що “росте й стає ще більш могутнім”, і цим містом виявляється Тирново [72, с.189-190].

Росіяни знайомились з візантійською доктриною як безпосередньо, так і через південних слов'ян, що адаптували її у власних національних інтересах. Російський митрополит підкорявся константинопольському патріархові; за небагатьма виключеннями, митрополити були греками, поставленими у візантійській столиці. У той же час, з кінця XIV в. і

особливо в XV в. стає очевидним “другий південнослов’янський вплив”, що несли сербські й болгарські іммігранти на Русь.

В 1390 р. болгарин Кипріян став митрополитом у Москві й затвердив тамстиль тирновської літературної школи. У цей же час в 1393 р. константинопольський патріарх Антоній звернувся до великого князя московському Василія I. Стривожений чутками, що великий князь виявляє йому недостатньо поваги, стверджуючи навіть, що “Церкву маємо, а царя не маємо”, патріарх викладає візантійську концепцію ролі імператора в християнському світі. Він заперечує великому князеві й наводить власну думку. “Неможливо християнам мати Церкву, а царя не мати. Царство й Церкву мають між собою тісне єднання й спілкування, і неможливо відокремлювати одне від іншого”. Далі він описує високе становище, яке займає в Церкві імператор, і наполягає на всесвітньому значенні його титулу й незаконності перенесення його на правителів інших народів [475, с.427-428].

Питання полягало в наступному: чи залишиться Москва вірною візантійським вченням або, маючи за приклад балканських слов’ян, скористається зі сприятливої можливості й виробить доктрину національної держави.

У своєму посланні патріарх Антоній роз’яснив, що шанування, яке надається імперії, не повинно применшуватися тими нещастями, які вона зазнає, і християнам дозволено відвернутися лише від імператора, що впав у єресь. Саме ці висновки московіти, гарні учні греків, і повинні були зробити з рішень Ферраро-Флорентійського собору (1438—1439 рр.), на якому посланники Східної Церкви сподіваючись на допомогу Заходу проти турок прийняли унію з Римом. Москву на цьому соборі представляли митрополит Ісидор, грек за походженням й прихильник унії, суздальський єпископ Авраамій та ряд інших священослужителів. Коли після повернення до Москви митрополит Ісидор проголосив унію, він був позбавлений престолу Василієм II, який пам’ятав, що греки завжди

описували латинян як єретиків [475, с.428]. Симеон Суздалець, один зі священників, що супроводжували Авраамія Суздальського, склав Повість про Флорентійський собор. У ній затверджується, що, по-перше, греки по своїй жадібності зрадили православ'я й, по-друге, що, змістивши митрополита Ісидора, великий князь Василій виявив себе поборником православ'я. Ця ідея виражена у формі панегірика (Похвали), у якому Василій II піднесений до рівня Константина Великого й Володимира Святого як поборник і захисник “православної віри грецької” і всієї Русі. “Зрада” греків виявилася достатньою причиною для встановлення автокефалії Російської Церкви. Після того, як в 1441 р. Ісидора було скинуто, в 1448 р. єпископи обрали й поставили митрополитом Іону, росіянина за походженням [475, с.428]. Це рішення виявилось багато в чому доленосним, тому що Іона не був визнаний у Києві, і останній зв'язок, що поєднував руські землі, остаточно був втрачений. Відтепер митрополитів було два: один у Києві, а інший у Москві, де на противагу стрімко занепадаючому престижу греків затверджується “російське благочестя”.

Катастрофа 1453 р. поклала кінець тисячолітньої імперії раніше, ніж були визначені й врегульовані відносини між Москвою й Константинополем. Падіння Візантії навяло жаху на весь світ: його вважали відплатою. На Заході папа Миколай V вбачав у ньому покарання за відмову від унії, укладеної у Флоренції. У Москві, навпроти, митрополит Іона в 1458 р. зв'язав його саме з унією, тому що, поки Константинополь дотримувався істинної віри, він протистояв всім вторгненням, а зрадивши її й об'єднавшись із латинянами, потартив до ярма невірних. У 1471 р. у своєму посланні до новгородців московський митрополит Пилип (1464-1473 рр.) писав: “Розумійте, діти, – царствене місто Константинополь і церкви Божі непохитно стояли, доки побожність сяяла в нім, як сонце. А як облишив він істину та поєдналися цар і патріарх Йосиф з латиною, та підписали унію

папі задля золота, так і скінчив негідно своє життя патріарх, і Царгород впав у руки поганих турків” [155, с.412].

Падіння Константинополя, на який дивилися як на вічне місто християнства, зникнення імперії, яку вважали важливою складовою Церкви, вкинуло душі східних християн у глибокий розпач. Як може Церква продовжувати існувати без імперії? І яким тепер буде місце Москви в історії? Ці питання виникли в той самий момент, коли велике князівство московське, що поступово перетворювалося в могутню державу, усвідомило себе останнім захисником православ'я. У XV ст. московське літописання втратило локальний характер, ставши загальноросійським і розвиваючи ідею російської єдності; таким чином воно мало тенденцію приписати Москві центральне місце в історії. Щоб зберегти традиційну структуру християнства, що включала християнську імперію, і визначити місце Русі в історії, можна було запропонувати три рішення. По-перше, можна було допустити, що падіння Візантії не було остаточним і що Константинополь буде звільнено росіянами. По-друге, можна було визнати верховенство західної Священної Римської імперії або, нарешті, по-третє, представити саму Москву як справжню імперію, спадкоємицю Візантії.

Саме перше з цих рішень, що зберігало вихідну концепцію світобудови, відповідало спочатку світогляду московитів. Саме до цього рішення звертаються різні версії російських звісток про захоплення Константинополя турками. Описавши падіння міста, автор додає: "...аще вся прежереченная Мѣфодием Патаромским и Лвом Премудрым и знаменія о граде сем съврѣшишася, то и послѣдняя не преидут, но такоже соврѣшится имут. Пишет бо: "Русий же род съ прежде создателными всего Измаилта победятъ и Седмохолмаго приимуть с прежде законными его и в нем въцесарятся..." [475, с.429] Для розуміння цієї тези варто пам'ятати, що у Візантії й особливо на Русі вважалося, що світ буде існувати сім тисяч років. Візантійський календар рахував роки від створення світу, і 7000 р. припадав на 1492 р. християнської ери; тоді й очікувався кінець світу. Псевдо-

Мефодій обчислював історію по тисячоліттях, протягом сьомого тисячоліття ізмаїльтяни заволодіють Грецьким царством, але з'явиться цар, що звільнить його, після чого з'явиться антихрист і настане кінець світу, що, збігається з кінцем сьомого тисячоліття. З цього погляду здобуття Константинополя турками — це подія заздалегідь пророкована й нічого не залишається, окрім як чекати царя-визволителя, а потім, в 1492 р., і кінця світу. Древні пророцтва, що приписувалися імператору Левові Мудрому, і напис на гробниці Константина легко укладаються у цю схему. Ці пророцтва говорять, що Константинополь буде звільнений світлошкірим племенем, яке часто ототожнювалося з росіянами. Таким чином, московіти брали на себе місію звільнення візантійської столиці. Московські книжники могли під впливом південних слов'ян наділяти свого правителя царським титулом, однак не поспішали надавати його царству імперський статус, зберігаючи його за вічним градом Константинополем. Ця концепція могла бути розвинена й посилена ідеєю «візантійської спадщини», що виникла в результаті шлюбу Івана III (1472 р.) зі спадкоємицею Палеологів. Таке побудова, що ґрунтується на пророцтвах, мало співвідносилася із практичними цілями московського уряду, що був зайнятий збиранням російських земель і реставрацією спадщини Володимира Святого. Однак ця концепція збігалася з побажаннями Заходу про те, щоб Москва прийняла участь у рішенні східних проблем [475, с.429-430].

У цей час Італія та Німеччина мріяли про новий хрестовий похід, у якому, як сподівалися, візьме участь і Росія. Дипломатичні відносини, що пов'язували Москву із Заходом, не були особливо легкими. Єдиним способом для західного світу легітимізувати нову державу й включити її в систему європейських держав стало увінчання московського правителя королівською короною. В 1489 р. імперський посол Микола Поппель запропонував королівську корону Іванові III, але той не прийняв її, наполягаючи, що «поставления как есмя наперед сего не хотели ни от кого, так и ныне не хотим». В іншій відповіді імператорові Фрідріхові III він заявив, що його предки були у відносинах «приятельства» і «любви» «с передними римськими цари, которые

Рим отдали папе, а сами царствовали в Византии”. Іван III вже почав іменувати себе царем, і імператор Максиміліан, здається, визнав цей титул у формі кайзер (така була формула перекладу). Москва, таким чином, відмовлялася прийняти корону від Заходу й, отже, визнати Західну імперію як імперію християнську [475, с.431].

Тим часом настає фатальний 1492 р. Апокаліптична катастрофа не відбувається. Росіяни, таким чином, можуть зітхнути вільніше, хоча очікувати кінця світу не припиняють. Вони повинні продовжувати жити, а щоб жити як християни, треба скласти нові пасхалії (старі закінчувалися на 1492 р.) і спростувати твердження єретиків, що християнські пророцтва брехали. Нарешті, вони повинні були виробити нову історичну доктрину християнської імперії.

Тепер вони схиляються до третьої з вищезгаданих можливостей: надати Москві функції християнської імперії. Перші начерки цього рішення поітні вже у грамоті московського митрополита Зосими (1492): “Викладення пасхалії” на початок наступаючого восьмого тисячоліття. Говорячи про події “последних сих летах”, напередодні другого пришествя (хоча точний день його, відповідно до Святого Письма, є невідомим), Зосим наводить коротку версію подій християнської історії: Константин Великий заснував Новий Рим, Володимир Святої зхрестив Русь, тепер же Іван III є “новым царем Констянтином новому граду Констянтину — Москве” [475, с. 432]. Це перший текст, у якому Москва відкрито й офіційно оголошується імперським - царюючим градом. Залишалося зробити ще один крок: “новый град Константин” мав стати “Третім Римом”.

Приблизно в той же час відродження інтересу до богослов'я спостерігалось й у Новгороді, можливо, завдяки поширенню єресі зжидовілих. Кінець світу, у який так твердо вірили християни, не наступив, і єретики висунули новий аргумент: християнські пророцтва, говорили вони, брехали. Новгородський архієпископ Геннадій (Гонзов) очолив рух проти єретиків. Він вирішив забезпечити Російську Церкву повною Біблією. Деякі



книги, що були відсутніми у слов'янському перекладі, повинні були бути перекладені з Вульгати (переклад Біблії на латину, що був здійснений у кінці III – на початку IV ст) — це інтерпретувалося як значна перемога католицького впливу. Завдяки кодифікації Біблії до обігу потрапило кілька нових текстів, і серед них пророцтво Єздри, доти практично невідоме на Русі. Переклад з Вульгати III книги пророка Єздри (у Вульгаті вона названа IV Єзра) не міг не викликати загальної уваги в той момент, коли апокаліптична проблематика була дуже актуальною. В одному зі своїх видінь Єзра спостерігав орла із дванадцятьма крилами й трьома головами. Ці три голови послідовно царювали на землі. Ангел пояснив Єздрі, що орел був четвертим звіром бачення Даниїла (тобто Римською імперією) і що голови символізували три царства. Твір було перекладено домініканцем Веніаміном, якому допомагав Митяй Малий; останнього іноді ототожнюють із Дмитром Герасимовим. У третій голові орла Єздри Веніамін, можливо, побачив Священну Римську імперію германської нації. Але чи було це тлумачення прийняте православним Дмитром Герасимовим? Сучасний дослідник Д.Стремоухов вважає, що "...формула "Третій Рим" могла бути вперше вжита в у творі, що приписується перекладачеві Єздри" [475, с.433-434].

Імпульс, що був наданий богословській думці архієпископом Геннадієм, приніс плоди. Св. Йосип Волоцький (Санін) у своєму відомому Просвітителі викриває ересь зжидовілих і в той же час відкидає ті основи, на яких ґрунтувалася теократична теорія влади московських царів. Але для іншого видатного філософа та богослова Максима Грека (1475-1555 рр.) а великий князь Московський – "Божий есть образ одушевлен, сиречь жив" [9, с.350]. Він вважає, що цар є соправителем Бога на землі: "Ничтоже убо потребнейше и нужнейше правды благоверно царствующему на земле; самого бо правде царствующа Иисуса Христа, суцаго надо всеми Бога, иматъ невидимо соустрояюща себе и соправяща сие земское царство". Проте, на переконання М.Грека, цар, який не відповідає високим моральним характеристикам, не може підтримувати високу честь "царського імені" [9, с.159].

Теорія Максима Грека щодо ролі великого князя та його держави успадкувала візантійську "політичну" теологію. Основними елементами цієї доктрини були наступні: цар земний бере участь у здійсненні влади Царя Небесного на землі як його "живий образ"; особисті якості земного царя повинні бути якомога більше наближеними до якостей його праобразу – Ісуса Христа; статус та функції земного царя надають йому керівну роль у земних справах [9, с.296-297; 149, с.480-481].

З цієї теорії робилися і відповідні висновки про ставлення московських царів до діячів церкви. Володарю належала вища юрисдикція у церковній сфері. Московський великий князь, як і візантійський імператор, мав стати верховним охоронцем православ'я: "Оне убо на всех соборех не точию епископы и священники еретики бывшая, но и потриярси и митрополиты по проклятии в темницы метаху..." [7, с.231; 264, с.35-38].

Однак лише псковський чернець Філофей визначить роль Москви у всесвітній історії й надасть розвитку формулі "Москва- новый град Константин", яка вже зустрічається у Викладенні пасхалії митрополита Зосими.

Філофей, що народився на початку другої половини XV в. і провівши все життя в псковському Єлсазаровому монастирі (ігуменом якого він, можливо, був у правління Василя III), є автором декількох послань, у яких він розвиває свій погляд на роль Провидіння в житті людей і народів. Причин для їхнього написання йому вистачало, оскільки в той час життя його співгромадян була досить тривожним. В 1510 р. Василь III, зайнявши торговельне місто Псков, позбавив його старожитніх прав. Частина населення була переселена до Москви, ті ж що залишалися у Пскові змушені були зазнавати різних всілякі утисків від московських намісників. У Повісті про здобуття Пскова, яка включена до складу Псковського першого літопису, славне місто сумує, що багатокрилий орел з левиними пазурами викрав його два ліванських кедрі. А. Н. Насонов відзначає, що цей образ сходить до пророка Іезекиїля, у якого Навуходоносор, що захопив Єрусалим, зображується як орел з великими

крилами й довгим пір'ям. Можливо, напрошувалася думка прикласти цей образ до Москви, тим більше що двоглавий орел був включений до гербу Московської держави. Очевидно, у літописі орел Іезекииля був збагачений рисами, узятими з інших пророцтв - III книги Єздри, що наділив орла дванадцятьма крилами, і Даниїла, що надав свему звірові пазури [475, с.433-434].

Інший (більш антимосковський) псковський літопис навіть бачить у Москві шостого царя Апокаліпсису. Коментуючи цей текст, В. Малінін підкреслює, що в 1510 р. псковичи в розпачі від падіння свого міста очікували кінця світу. Цю думку підтверджують сучасні фахівці з давньоруської літератури, що також вважають, що в результаті перенесених Новгородом і Псковом страждань тут відновилося очікування кінця світу [212, с.169].

Відомим є послання Філофея, написане у ці тяжкі часи, в якому він, звертаючись до своїх співгромадян, втішає їх у нещасті й закликає терпіти випробування як християни [212, с.166-170]. Деякі речення послання дозволяють припустити, що вони звернені до тих, хто не задоволений царем. Філофей стверджує, що невдячність стосовно Бога, як і ворожість по відношенню до царя недопустимі, тому що серце правителя в руках Божих і він слуга Божий [212, с.169]. В іншому посланні, яке адресоване особисто Василеві III Філофей, у надії пом'якшити страждання співгромадян [212, с.171-173], молить царя полегшити страждання, загальні для всієї Русі. Тут також міститься попередній начерк його доктрини, положення якої, розсіпані по всьому посланню, підсумуються, нарешті, у такий спосіб: "Да аще добро устроиши свое царство — будеши сын свѣта и гражданинъ вышняго Иерусалима, якоже выше писах ти и нынѣ глаголю: блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христіанская царства снидошас въ твое единое, яко два Рима падоша, а третей стоит, а четвертому не быти. Уже твое христіанское царство иньм не останеться, по великому Богослову, а христіанской церкви исполнися блаженнаго Давыда глаголь: "Се покой

мой в вѣк вѣка, здѣ вселюбися, яко изволих его". Святой Ипполит рече: "Егда узрим обстоим Рим перскими вои, и перси на нас с скифаны сходящас на брани, тогда неблазнено познаем, яко той есть антихристь" [212, с.64-55].

Перш ніж перейти до уточнення джерел Філофея, необхідно зупинитися на іншому його посланні, написаному, близько 1524 р. У цей час він листувався з великокнязівським дяком у Пскові Місюрем Мунехіним, впливовою особою, перед яким він клопотав за городян. Мунехін, людина освічена, листувався з декількома кореспондентами, зокрема Дмитром Герасимовим і Миколою Латинянином. Останнього ототожнюють із Миколою Булевим, лікарем Василя III. "Профессор медицины, астрологии и основательнейший во всех науках", Микола Булев був дивною постаттю у Москві XVI ст. Поборник католицизму й астрології, він був об'єктом лютої критики з боку іншого "гуманіста", Максима Грека. Микола надіслав один зі своїх творів Мунехіну, і він, мабуть, викликає цікавість ученого дяка, оскільки останній передав його зміст Філофею. Це підштовхнуло Філофея на написання Послання на звідарів та латинян, яким він відповів Мунехіну. Судячи із цього спростування, Микола Булев відстоював дві тези. По-перше, це дороге для людини епохи Відродження твердження астрології, що долі людей і народів визначають зірки. Це спричиняло пророкування космічних змін в 1524 р., у чому він був згодний із астрономом Штоффлером, який напророчив потоп в 1524 р. Друге твердження, менш значиме для писань Булева, поширювалося католицькими полемістами: оскільки Східна імперія впала, це відбулося тому, що вона відпала від істиної віри, Західна ж продовжує існувати, виходить, вона їй вірна. Філофей підсумовує цю тезу наступним чином: "...яко латыни глаголють: наше царство Ромеиское недвижимо пребывает, аще быхом неправо вьровали, не бы Господь снабдыл нас" [475, с.435-436].

У першій частині Послання Філофей розвиває космологічну тему й спростовує за допомогою Святого Письма астрологічну тезу. Потім він

переходить до другої тези. Католицький аргумент, що Рим залишається вільним і незалежним, повинен був глибоко вплинути на росіян, які вважали, що Константинополь упав, тому що він зрадив істину віру, об'єднавшись із латинянами. Тому Філофей вбачає свій обов'язок спростувати цей аргумент, але його спростування, є досить слабким: “Аще убо великого Рима стьны и столпове и трекровныя полаты не пленены, но душа их от диавола пленены быша опрьснокъ ради. ...Ромеиское царьство неразруσιμο, яко Господь в Римскую власть написася” [212, с.43]. У такий спосіб — і це пояснення навряд чи можна вважати оригінальним, — непорушність Рима впливає з того факту, що Христос потрапив до перепису населення у Віфлеємі. Це пояснення вимагає подальшого уточнення, тому що хоча воно й говорить нам, чому Рим зберіг незалежність, але не вказує, де перебуває істинна християнська імперія. Таким чином, у цьому посланні Філофей знову повинен звертатися до теорії “Москв-Третій Рим”, що він вже почав робити в посланні Василеві III. Хоча Послання до Мунехіна, очевидно, було написано не раніше чим через десять років після вироблення доктрини Філофея, його реакція проти католицької точки зору повинна належати більш ранньому часу. Ймовірно, подібна реакція була одним з факторів, що сприяли формуванню його теорії, тому що Новгород і Псков перебували в досить тісному контакті із Заходом. Таким чином, концепція Філофея вироблялася, з одного боку, у протидію псковичам, що бачила в Москві царство антихриста, а з іншого боку, у протидію католикам, які вірили, що істинна християнська імперія збереглася на Заході.

В. Н. Малінін, підкреслюючи, що теорія Філофея ґрунтується на пророцтвах Даниїла, додає, що важко сказати, які з відомих у слов'янському перекладі коментарів використав Філофей [212, с.125]. Проте В. Н. Малініну належить значний внесок у з'ясування цього питання.

Намагаючись пролити додаткове світло на джерела Філофея варто підкреслити, що псковський ченець запозичив формулу про з'єднання царств із першого слов'янського перекладу Псевдо-Мефодія. Дійсно,

говорячи про ідею єдиної монархії, що становить стрижень всесвітньої історії, перекладач уживає слово “снидошесе”, і цей же термін ми знову знаходимо у Філофея, коли він говорить про те, що всі царства з'єдналися в Московському царстві [475, с.436]. Але Псевдо-Мефодій, зрозуміло, не мав на увазі ніякої іншої монархії, крім Візантійської, покликаної існувати до кінця часів. Тут починається творча робота Філофея, хоча шлях для нього був вже намічений Дмитром Герасимовим.

Загальноновизнаним є той факт, що Філофей назвав Москву Третім Римом під болгарським впливом, зокрема під впливом болгарського перекладу Хроніки Константина Манассії, що називає Тирново “новим Царгородом”. Російський історик П. Н. Мілюков сформулював цю гіпотезу в такий спосіб: на подяку за допомогу, надану південним слов'янам Москвою, ті наділили її званням “нового Царгороду” і “Третього Риму”; таким чином, основне джерело Філофея виявляється в болгарському перекладі Хроніки Манассії, яку він повинен був використати при складанні Хронографа Російського редакції 1512 р. П. Н. Мілюков вважає її автором Філофея [475, с.437]. Ми визнаємо значний вплив південних слов'ян на формування московської ідеології, але втім, що стосується Філофея, якщо відставити гіпотезу Шахматова щодо Хронографа 1512 р. Однак, ця теза помилковою у силу різних причин [475, с.437]. Звичайно поява цієї формули у Філофея відбулася під впливом болгарської хроніки, де Тирново достатньо невиразно називається “новим Царгородом”. Адже вже в 1492 р. митрополит Зосима офіційно присвоїв титул “нового Константина града” Москві [475, с.437]. Крім того, Філофей, як він сам говорить, розвиває свою теорію відповідно до книг пророків. Саме в них, а не в болгарській хроніці варто шукати джерела Філофея.

Справедливість цієї теорії підтверджує і Повість про початок Москви, що розповідає про те, як в 1206 р. великий князь Данило Іванович знайшов у болоті величезну трьохголову тварина. Вчений грек пояснив йому, що в цьому самому місці буде побудоване велике місто, і саме тут Данило

Іванович заснував Москву [10, с.245] . Можливо, тут ми спостерігаємо фольклорну інтерпретацію пророцтва Єздри.

Повертаючись до Філофея хотілося б задати питання: навіщо йому було приховувати свої джерела? Його резони цілком зрозумілі: благочестивий чернець і апологет християнської монархії, він не міг оголосити Москву третьою головою четвертого звіра Даниїла. Теоретики імперії завжди ґрунтувалися на баченнях Даниїла, але не завжди розкривали джерела своїх алегорій — у силу двозначності уявлень про останнє царство, що іноді вважалося християнським царством, а іноді - царством антихриста. Тому Філофей визнав за необхідне знайти інший, менш ризикований апокаліптичний образ для підтвердження своєї теорії. Цей образ став його власним відкриттям, і ми можемо спостерігати роботу над цим образом. У Посланні на звездарів та латинян Філофей резюмує, 12-у главу Апокаліпсису про дружину « облеченой в солнце». Остання, відповідно до тлумачень св. Андрія Кесарійського, розповсюдженим на Русі, представляє Церкву. Говорячи про її втечу в пустелю, переслідуванні драконом, що пустив “вслед жены воду как реку, дабы увлечь ее рекою”, Філофей роз'яснює: “...воду глаголетъ невѣрие. Видиши ли, избранниче Божий, яко вся християнская царства потопишася от невѣрных, токмо единого государя нашего царство едино благодатию Христовою стоит” [212, с.46] . Можливо, цей текст є алегоричним тлумаченням повені, пророкованої Миколою Латинянином на 1524 р. Цей образ розвивається далі в посланні Іванові IV [212, с.52]. Тут Філофей стверджує, що «жена оболчена в солнце» - Церква – біжить із древнього Риму, оскільки він впав у ересь, біжить з нового Риму – Константинополя, оскільки у флоренції греки прийняли унію з латинянами. “И паки въ третии Римъ бежа, иже есть в новую Великую Русию, се есть пустыня, понеже святые веры пусти беша и иже божественнии апостоли в них не проповедаша, но последи всех просветися на них благодать Божия пасителнаа его же познати истиннаго Бога. И едина ныне святая съборная апостольская Церковь восточная паче

солнца въ всеи поднебесной, яко же Нои в ковчезе спасенный от потопа, правя и окормляя Христову Церковь и утверждаа православную вѣру”. Цей апокаліптичний образ дозволяє Філофею легітимізувати його концепцію переміщення християнського царства до Москви і виправдовує, в його очах титул, який він дає царю, - “един православный...царь въ всеи поднебесной” [212, с.87].

Філофей називає Третім Римом не Москву, а всю Русь. Для нього такої назви заслуговує царство, а не місто. Тим не менш у листі до Мунехіна він пише про Успенський собор у Москві, а у посланні до Василя III: “...святыя вселенския соборныя апостольския Церкви Пречистыя Богородицы честнаго и славнаго ея Успения, иже вместо римския и константинопольския просиявшу», «сия же ныне третьяго, новаго Рима дѣржавнаго твоего царствія... паче солнца светитца...”; тут іде ототожнення Москви із Третім Римом. Візантійська та Римська імперії часто називалися за своїми столицями (Перший Рим, Другий Рим), природньо було і Русь називати за столицею: так Москва стала Третім Римом [212, с.95].

Теорія Третього Риму ідеологічно обґрунтувала і виправдала дії уряду по створенню сильної централізованої держави; вона була покликана сформувати ідеологічний образ Москви. У сфері внутрішньої політики централізація влади в руках царя-самодержця вплинула на соціальний розвиток у цілому. У сфері зовнішньої політики створення Московського царства спричиняло підтримку східних християн, колонізацію й християнізацію земель на Сході й, нарешті, воно додало більшу вагу московським дипломатам у їхніх відносинах із країнами Заходу. Теократичний характер царської влади дозволяв правителю контролювати церковні справи. Це не перешкодило Церкві розвивати апостольську традицію та канонізувати численних святих. Нові політичні концепції глибоко відбилися в архітектурі, літературі й навіть у мові.

Вінчання на царство Івана IV (Грозного) (1547-1584 рр.) стало підтвердженням принципового положення: влада в царстві земному



належить тільки Богові. Як вже зазначалося, беручи участь в "божественній владі" символічно, тобто як вселенський "живий образ" свого небесного прототипу — Царя Небесного, цар земний проголошувався Намісником Бога. У повчанні митрополита Макарія (1542-1563 рр.) великому князеві говорилося: "Вас бо Господь Бог в себе место избра на земли, и на свой престол вознес посади, милость и живот положи у вас, вам же подобает, приемше от Вышняго повеления, правление человеческого рода православных царей, не токмо о своих пещися и свое точию житие правити, но и все обладаемое от треволнения спасати и соблюдать стадо его от волков невреждимо" [5, с.82].

Однак для визнання себе вселенським православним царем (зі всіма канонічними повноваженнями, які витікали звідси) необхідно було отримати згоду східних патріархів, насамперед константинопольського. У 1561 р. Константинопольський патріарх Іоасаф II надіслав "соборну грамоту", яка і підтвердила право Івана Грозного "быти и зватися царем законно и благочестиво", й оголосив московського государя "царем и государем православных христиан всей вселенной от Востока до Запада и до океана" [43, с.248]. Патріарх в своїй грамоті підтверджував версію про походження російських царів від візантійських василевсів: "... нынешний царь Московский ... государь Иоанн изводится и родословится от породы и крове сущно царские, сиречь от нея приснопамятныя царицы государыни и дестины, сиречь владычицы, Анны, сестры самодержца царя Василия Багрянородного; так же Монамах благочестивейший царь Константин со ... тогдашняго Патриарха и сущаго тогда священного архиерейского собора пославша митрополита ефесскаго и антиохийского Патриарха и венчаша во царя благочестивейшаго и великого князя Владимира и дароваше тому царский венец на главу его и с камением честным ... диадимой и иная царская знамения и одежды. Тем же и священнейший митрополит московский и всеа великия Росии господин Макарий, отуду пущен ..., увенча того во цари законнаго и благочестивейшаго" [10, с.121].

Отже, прийняття Іваном Грозним титулу "боговінчаного царя" юридично закріпило за московським царем, як і за візантійським імператором, прерогативи верховного захисника інтересів Церкви. Вже на церковному соборі 1551 р. (Стоглавий собор) цар виступив у керівній ролі, властивій візантійським василевсам. Царська промова до Отців Собору носить характер повчання: "Бога ради и пречистыя Богородицы, и всех святых ради, потруджайтеся, во еже исправите истинная и непорочная наша христианская вера, иже от божественнаго писания во исправление церковному благочинию и царскому благозаконию и всякому земскому строению, и нашим единокровным и бессмертным душам на просвещение и на оживление и на утверждение истинныя православныя христианский веры" [160, с.90-91].

Це свідчило про те, що Іван IV відчував і усвідомлював себе не тільки світським верховним правителем, але і розпорядником у церковних справах. На думку царя, митрополит та єпископи потребували як його царського заохочення, так і повчання у справах церковного впорядкування.

У 1572 р. Іван IV зібрав собор з приводу укладення його четвертого шлюбу. Собор дав на це свою згоду, незважаючи на обов'язкові для всіх церковні закони про неприпустимість для православних одружуватися вчетверте [63, с.223]. Таким чином, думка царя, який головував на соборах, виявилася вищою за церковні канони і соборні ухвали.

У кінці XVI ст. у Росії з'явився патріарх: вперше ним став митрополит Московський Іов (1589-1605 рр.). Цікавим є те, що ініціатива запровадження патріаршества йшла від світської влади. Сама процедура повністю відповідала візантійській традиції. В Успенському соборі Кремля російські і грецькі єпископи здійснили обряд "таємної наради" про обрання трьох кандидатів на патріаршество. Ці кандидати були наперед вказані царем Федором Івановичем (1584-1598 рр.) та його боярином Борисом Федоровичем Годуновим. Потім всі учасники собору відправилися до царського палацу, де цар в своєму виборі зупинився на Іові, що і стало актом

остаточного обрання. Саме місце вибору в патріархи (царський палац) свідчило про першість царської влади в церковно-канонічних справах. Потім, знов в Успенському соборі, відбулося висвячення новообраного патріарха. Цар виступив в ролі "ставлячого" патріарха, вручив Іову, за ритуалом, символ патріаршої влади — посох митрополита Петра, тобто здійснив акт духовної інвеститури [63, с.223-224].

Заснування патріаршества було закріплене у спеціальній грамоті, що мала вид соборного документа. У грамоті зафіксовано й причину цього акту: "... твое, благочестивый царь, великое российское царство — Третий Рим превзошло благочестием все прежние царства; они соединились в одно твое царство, и ты один теперь именуешься христианским царем во всей Вселенной; поэтому и превеликое дело, по Божию Промыслу, молитвами чудотворцев русских и по твоему царскому прошению у Бога и по твоему совету, исполнится" [167, с.48]. Як бачимо, це явна спроба затвердити за московським царем канонічні права вселенських православних царів як Намісників Христа.

Таким чином, на початок XVII ст. у Московській державі остаточно затвердився східнохристиянський варіант намісницької влади. Зростання впливу російських царів у справах церкви одночасно супроводжувалося зменшенням авторитету кліру у державних справах. Досить точно це підмітив О.С.Павлов: "Московські царі хочуть бути самодержцями у повному розумінні цього слова і не бажають розділяти свою владу ні з ким. Вони вже не бажають, щоб їм говорили "на зустріч", тобто незгідно з їхніми думками. Перед ними повинні замовкнути колишні дружинники — зі своїми порадами, і духовні ієрархи — зі своїми печалуваннями" [233, с.335].

## 6.5. Українська церква у XVII ст. Реформи Петра Могили

Початок XVII ст. характеризувався подальшим наростанням конфронтації у суспільних колах Речі Посполитої. Берестейська церковна унія 1596 р. залишила у спадок розколоту Київську митрополію, що складалася фактично з двох церков: наділеної офіційним статусом греко-католицької, та – напівлегальної, не визнаної урядом країни православної.

Щоправда, протягом першої чверті XVII ст. становище останньої змінилося на краще. У результаті наполегливих зусиль православної шляхти у 1601-1607 рр. польські сейми 1607 та 1609 рр. офіційно визнали існування православної церкви. Конституції цих сеймів надовго стали для православних правничою засадою у боротьбі за права своєї церкви [156, с.236].

Однак визнання де-юре існування двох церков візантійського обряду у Речі Посполитій не змінило їхнього статусу. Уніатська церква підтримувалася урядом, ієрархія її визнавалася і поповнювалася королем. В той же час православна церква опинилася під загрозою повної втрати своєї ієрархії, що загрожувало самому її існуванню.

Якісно нова доба в історії українського православ'я розпочалася з активним залученням до оборони церкви та інтересів віруючих нової суспільної верстви – козацтва. Вступ у 1615 р. до Київського Богоявленського братства гетьмана Петра Сагайдачного був тією подією, яка значно активізувала церковне життя [385, с.638-642].

Завдяки сприянню козацького Війська Запорозького на чолі з гетьманом Сагайдачним та київському братству у 1620 р. відбулося відновлення православної ієрархії. Єрусалимського патріарха Феофана, який повертався з Москви, де збирав пожертви для Східної церкви та брав участь у висвяченні Московського патріарха Філарета, на кордоні Московії зустрів загін козаків та супроводив його до Києва. Саме тут Феофан висвятив у митрополита Київського Йова Борецького, ігумена Києво-Михайлівського монастиря,

колишнього ректора Львівської братської школи, а пізніше – Київської, а також ще п'ятох єпископів [94, с.251-253; 387, с.54-75; 449, с.113-141].

Однак висвячення хоча і носило канонічний характер, тим не менше воно зустріло жорстокий опір з боку королівської влади, католицького духовенства та шляхти. Король Сигізмунд III оголосив патріарха Феофана (в цей час він був вже вивезений козаками за кордони Речі Посполитої) турецьким шпигуном, а висвячених ним православних ієрархів – незаконними і такими, що підлягають арешту та суду. Зі свого боку уніатський митрополит Й.Рутський піддав анафемі новопоставлених єпископів. Сам папа закликав короля піддати "руських лжеєпископів" заслуженому покаранню [15, с.135-153; 245, с.121-122].

Боротьба за легалізацію української православної ієрархії розтягнулася більше, ніж на десять років. Тільки після смерті Сигізмунда III у 1632 р. задовольнилися рішучі домагання козацтва та православної шляхти. Велике значення у цих подіях мало обрання новим митрополитом Київським архімандрита Києво-Печерської лаври Петра Могили.

П. Могила (румунською — “пагорб”, “гора”) походив з родини молдавських господарів. Спочатку Молдавія перебувала в церковній залежності від Галицької єпархії. Поляки, заволодівши Галицьким князівством, взяли під свій протекторат і Молдавію (населення її в той час розмовляло на румунському діалекті). Вони наполягали також на збереженні цієї залежності. Незважаючи на створення в 1401 р. окремої митрополічної молдавської єпархії з престолом у Сучаві, Молдавія не обірвала зв'язків із Західною Руссю — почасти тому, що в 1402 р. вона поновила свою васальну залежність від Польщі, а почасти через те, що основною мовою молдавської світської адміністрації та мовою церкви була слов'янська; цією мовою (хоч все менше і менше) продовжували користуватися в офіційних документах та в стосунках із польсько-литовською Річчю Посполитою аж до XVIII ст. включно. Була в Молдавії у вжитку і польська мова. Угоди 1519 та 1527 рр. між королем Сигізмундом I та

господарем Стефаном написані по-польськи; цією ж мовою вели своє листування з молдавськими господарями львівські міщани. Однак, вони вдавалися й до руської мови: руською, наприклад, писав до Львівського братства батько Петра Могили, Симеон. Релігійна полемічна література XVI ст. — початку XVII ст., писана польською і руською мовами, теж доходила до Молдавії — переважно через Львівське братство. У свою чергу, багато хто з господарів давав пожертви на це братство, як і на інші православні заклади за межами їхнього краю, наприклад, на афонські монастирі чи монастир святої Катерини на горі Синай. У 1593 р. родині Могили було даровано привілеї коронної шляхти Речі Посполитої. У 1595 р. Єремія Могила і його барт Симеон стали господарями — васалами Польщі. Син Симеона, Петро, провів дитинство у Молдавії, де навчився трохи читати й писати слов'янською. Коли маєтності Симеона Могили почали занепадати, він перевіз свою родину до Польщі. Хоча про ранню освіту Петра Могили, здобуту в Польщі, відомо дуже мало, схоже на те, що здобув він її у Львівській братській школі, де навчився основ граматики. Є навіть відомості, що молодий П. Могила вивчав не лише латинську, але й грецьку мову. Засвідчено, що дорослий П. Могила підписався грецькою як “Могила архієпископ” на грецькому Псалтирі, що йому належав. Після завершення початкового навчання П. Могила міг учитися в одній із єзуїтських академій— у Вільні чи в Замості [113, с.15-24; 156, с.182]. Однак припущення, що П. Могила одержав університетську освіту в паризькій Сорбонні чи деінде у Франції, погано підкріплені документально і ґрунтується на непорозумінні. У будь-якому разі, з 1617 р. він уже служив при дворі коронного гетьмана Станіслава Жолкевського; у 1621 р. взяв участь у битві з турками під Хотином, на стороні переможця — литовського гетьмана Яна Кароля Ходкевича. Однак військова кар'єра не приваблювала майбутнього митрополита. Згодом він переїжджає до України та купує земельну ділянку під Києвом. а можливо вже у 1625 р. вступив до чернечого чину в Києво-Печерській лаврі. Під впливом Київського митрополита Йова

Борецького Могила приймає чернецтво. У 1627 р. він обирається архімандритом Києво-Печерського монастиря [113, с.27-29; 501, с.83-84].

Його вступ на ієрархічну дорогу проходив в умовах пошуку православною руською аристократією шляхів до послаблення напруги у відносинах з урядовими колами Речі Посполитої та досягнення легалізації православної ієрархії. Саме постать лояльного до Польщі аристократа полегшила можливість компромісної угоди між православною шляхтою та польським урядом.

1 листопада 1632 р. польський король Владислав підписав так звані "Пункти заспокоєння обивателів грецької віри". За висловом знаного історика-україніста С.Плохія: "Пункти були фактичним визнанням православної церкви з боку держави, давши православним право мати власного митрополита й єпископів та створивши підґрунтя для розв'язання майнових суперечок між православними й уніатами" [245, с.130]. Нові можливості одразу використали православні депутати, які тут же обрали "законного" митрополита та двох єпископів. Першим таким митрополитом і став, як раніше вже згадувалося, Петро Могила.

За час свого перебування на митрополичому престолі (1632-1647 рр.) він здійснив докорінне реформування церковного життя.

Однією з найбільш нагальних проблем, що стояли перед новим митрополитом, було зміцнення церковної організації, зруйнованої в період безієрархічного існування. Першим напрямком діяльності П.Могили у цій сфері стала боротьба із порушенням канонів при введенні в духовний сан та обійманні церковних посад, насамперед з найпоширенішим – так званим "двоєженством" священників, яке зустрічалося навіть у вищих церковних колах.

Прикладом принципової позиції митрополита у цьому питанні стала активна протидія останнього обранню шляхтича Івана Романовича Поппеля на Перемишльську єпископську кафедру. Хоча ж того І.Поппеля обрала громада і він отримав королівський привілей, П.Могила залишився

непохитним і відмовив шляхтичу у посвяті, мотивуючи це тим, що "...проти совісті та правил святих отців вчинити того не можемо" [156, с.294; 519, с.101-114].

Іншим напрямком, спрямованим на впорядкування внутрішнього життя церкви, стала перевірка митрополитом канонічної законності рукопокладень священиків. Так, останні мушили представити документи про висвяту – "ставлені грамоти". Якщо ж, з якихось причин, таких документів не було, їх мали замінити спеціальні свідоцтва від представників громади про законність свого служіння. Тільки тоді священики отримували спеціальні свідоцтва замість втрачених [156, с.295].

У свідоцтвах наголошувалося на таких обов'язках священиків: гарна поведінка, турбота про паству, здійснення у визначені дні літургій. Вони застерігалися від благословення неканонічних шлюбів; зобов'язувалися дванадцять разів на рік сповідатися перед старшим духівником і документально це підтверджувати; обіцяли не залишати престолу без митрополичого дозволу та благословення [156, с.295].

Наступною складовою, що мала на меті реформувати церковно-адміністративне управління, стало запровадження регулярних "візитацій" підпорядкованих митрополиту єпархій. "Митрополичі намісники", які їх здійснювали, наділялися дуже широкими повноваженнями: вони мали право тимчасово замінити єпископські кафедри, представляти митрополита в судах та урядових установах, наглядати за монастирями та чернецтвом [103, с.455]. Великого значення надавалося й особистим "візитаціям" Петра Могили як на спільні сейми до Кракова або Варшави, так і в інші міста й, особливо, монастирі, які митрополит відвідував "яко пастир" [103, с.455].

Значну роль у зміцненні церковної юрисдикції відіграло введення консисторських судів, які й мали розбирати різні конфлікти серед духовенства. Членами консисторії, як правило, були освічені ченці, переважно з тих, хто мав досвід управління та духовно-викладацької роботи [103, с.455].



Утвердження митрополичої влади не могло відбутися без залагодження відносин із братствами. Звичайно, що П.Могила мусив обмежити деякі претензії останніх, але головним принципом митрополита стосовно братчиків було не конфліктувати, а відстоювати свою гідність як голови Київської митрополії, а також обережно і в той же час дуже наполегливо намагались особисто брати участь у діяльності братств. Безумовно, що в цій справі звання екзарха, який отримав Петро Могила від Константинопольського патріаршого престолу, значно допомогло у подоланні протиріччя між братською ставропігією та митрополичою владою [156, с.198-199].

Ще одним аспектом багатогранної діяльності П.Могили стали його зусилля щодо відновлення та збереження національних християнських святинь. У цій діяльності визначаються кілька напрямків: відбудова та реставрування київських храмів; оздоблення й влаштування храмових ризниць; збирання нових і поповнення вже існуючих зібрань святих мощів.

Багато київських храмів відновлювалися саме завдяки зусиллям Київського митрополита, серед них – Софійський собор, Видубицький та Флорівський монастирі, Успенський собор Києво-Печерської лаври, Десятинна церква, храми Спаса на Берестові та св. Василя [371, с.98].

Важливою для справи П.Могили була підтримка з боку російського царя Михайла Федоровича Романова. Тільки до нього Київським митрополитом відправлено 19 листів із проханням про "царську милостиню" й отримано від нього безліч соболів на "составление, создание и украшение Божих храмов" [371, с.101].

Завдяки діяльності П.Могили Київ почали називати свяतिною руського православ'я.

Особлива увага митрополитом приділялася культурно-освітній справі та впорядкуванню богословсько-культової діяльності церкви. Одним з найамбітніших проєктів митрополита у царині освіти стала розбудова Київської колегії.

Незважаючи на західне виховання та дружнє ставлення до Польщі, родина Могили, у тому числі й Петро, були ревними прихильниками православ'я. Невдовзі після 1628 р., коли П. Могила вже став архимандритом Печерського монастиря, він зайнявся організацією школи, маючи намір створити заклад, де вивчалися б східні православні традиції у чистому вигляді, краще, ніж у братських школах. Навчання тут мало вестися на рівні західної (тобто, практично польської) освіти, щоб православну молодь не треба було посилати учитися на Захід. Таким чином, його школа при Печерському монастирі мала бути не стільки греко-слов'янською, скільки латино-польською за характером. А через це православні ревнителі дивилися на його починання з підозрою [523, с.156-158]. У 1631 р., щоб уникнути нападів з їхнього боку, П. Могила заручився підтримкою й благословенням Константинопольського патріарха на заснування того, що один сучасник окреслив як школу латинських і польських наук. Коли восени того ж року понад сотня учнів почали навчатися у новій школі, розташованій поруч з монастирем, київські ревнителі православного благочестя почали розпускати чутки про те, чого там навчають, а шкільних учителів звинувачували в проуніатських нахилах. Чутки викликали невдоволення серед нижчих верств населення, а коли дійшли до козаків, то П. Могили та вчителів почали погрожувати смертю за те, що ввели у школі викладання латинської й польської мов. Один із тодішніх вчителів, майбутній київський митрополит Сильвестр Косов згадував, що натовп мав намір нагодувати дніпровських осетрів шкільними вчителями. Уміло ведучи переговори, П. Могила пішов на компроміс і погодився злити свою школу з братською, що на київському Подолі; об'єднаний заклад мав розміститися там же. Факт злиття (це сталося у 1632 р.) було зафіксовано в кількох документах; у двох із них згадуються козаки. Згідно з одним, укладеним 12 березня 1632 р. у Каневі, козацький гетьман Іван Петражицький та запорізькі козаки заявляють про своє покровительство над Могилянською школою. У листі від 17 березня того ж року гетьман

просить місцевого козацького отамана підтримати об'єднання братської школи з Могілянською [523, с.162-164]. Латинський характер нової школи, що так не подобався православним ревнителю, був неприйнятний також для єзуїтів і деяких вищих коронних урядовців (зокрема, віце-канцлера Томаша Замойського), яким не хотілося поступатися своєю монополією на вищу освіту. Особливого тиску уряд зазнавав від єзуїтів, які побоювались конкуренції для їхніх шкіл в Україні. Як наслідок, в 1634 р. вийшов декрет короля Владислава IV, що наказував П. Могилі зліквідувати латинські школи й латинські друкарні, що перебували у його віданні, а наданими йому правами користуватися “помірковано” [523, с.167].

Однак, через рік король підтвердив заснування в Києві Могілянської школи (статусу академії вона не отримала). Школа не дістала права власної юрисдикції, і в ній не було дозволено викладати навчальні дисципліни, вищі за діалектику і логіку — тобто, жодного богослов'я. Король, однак, зробив поступку щодо латинської мови і дозволив, щоб вільні науки (*humaniora*) викладалися “*in scholis Kijoviensibus... Graece et Latine*”. Скромний термін “*scholis*” свідчив, що для політичного керівництва Речі Посполитої існування академії, яка виховувала б руську еліту, було більш небезпечним, аніж відновлення в цій державі православної ієрархії. Католики не втрачали надії, що православних ієрархів вдасться схилити до унії — зокрема, якби вдалося заснувати у Києві унійний патріархат та поставити патріархом Петра Могили, але на цю приманку він не спокусився ані в 1636 р., ані згодом. За життя П. Могили його мрія про створення академії так і не збулася, й Могілянська школа до кінця століття так і залишалася *Collegium Kijoviense Mohileanum*. Прагнучи, щоб його школа називалася академією, П. Могила добивався для неї такого ж статусу, який мали єзуїтські школи, наприклад, Віденська академія. Не дивно, що колегія П. Могили багато що перейняла від єзуїтської системи навчання — з ворогом треба було боротися його ж зброєю [114, с. 248-252; 523, с.171].

Виводячи свою колегію на рівень сучасної йому європейської науки, П.Могила запозичує у католицьких колегій Західної і Центральної Європи адміністративну структуру. На чолі школи стояли ректор та префект. Ректор був водночас ігуменом братського Богоявленського монастиря, в обов'язки якого входив нагляд за земельною власністю, отож і в колегії він був головним розпорядником бюджету. Ректор також викладав філософію, а згодом і богослов'я. Префект виконував обов'язки інспектора і відав господарськими справами, зокрема, дбав про харчування учнів; його навчальною дисципліною була риторика. Звичайним учителям допомагали здібніші учні, так звані “авдитори”, які перед заняттями пояснювали своїм товаришам матеріал з того чи іншого предмету, а після занять наглядали за самопідготовкою у гуртожитку (бурсі). У цьому вони не просто копіювали єзуїтів, а продовжували середньовічну традицію. Судячи з пізніших даних (1730-і рр.), навчалися у школі представники різних верств населення: поруч із сином сотника чи священника міг учитися син коваля чи якогось іншого “посполитого чоловіка” [114, с.260-264; 523, с.175].

Спочатку навчальна програма, укладена за єзуїтськими зразками, передбачала п'ять років навчання і, відповідно, п'ять навчальних курсів — *ineima*, *grammatica*, *syntaxima*, курси поетики та риторики. На перших трьох викладалися переважно мови — грецька, латинська, слов'янська та польська, а також катихизм, літургійний спів та арифметика. На курсі поетики вивчали те, що сьогодні називається теорією літератури, літературними жанрами та міфологією, — остання була предметом важливим, оскільки, за звичаєм, усі тогочасні промови, вірші та інші тексти були рясно приправлені міфологічними алюзіями. Більшість підручників з поетики відносяться до пізнішого періоду, але є й два ранніх — з 1637 та 1646 рр. Авторами деяких підручників були відомі особи — наприклад, Симеон Полоцький та Феофан Прокопович. Всі підручники з поетики написані латинською та польською мовами, приклади у них наводяться як з класичних авторів (наприклад, Марціала), так і з польських латиномовних

поетів (Матвій Казимир Сарбєвський). Пізніші підручники щедро цитують поетів польського Ренесансу і Бароко (Ян Кохановський, Самуїл Твардовський). На курсі риторики вивчалися правила композиції вітальних, прощальних, похоронних промов, подяк, поздоровлень. У найдавнішому підручнику з риторики (викладі лекцій, прочитаних у 1635-1636 рр.) цитуються приклади з Еразма Роттердамського і Станіслава Оріховського. Найвагоміший із цих підручників, автором якого був Феофан Прокопович (1706 р.), написаний з певним антипольським культурним ухилом, але, як майже всі київські підручники з риторики, латинською мовою. У позанавчальний час учні ставили вистави на біблійні сюжети; спочатку вони і компонували, і грали їх самі. Ця діяльність сягла свого апогею у “трагедокомедії” “Владимерь”, що її написав Ф. Прокопович, а поставили київські спудеї на честь прибуття гетьмана І. Мазепи в липні 1702 року. Курс діалектики вчив провадити наукові диспути за старомодною системою питань і відповідей та поділом теми диспуту на підрозділи. Філософія, яку читали латинською, поділялася за принципом Арістотеля на логіку, фізику, метафізику та етику, — що знову-таки не було деякою новацією, адже такий поділ практикувався у більшості тогочасних шкіл. Курс філософії тривав три роки. Перший підручник, укладений Йосифом Кононовичем-Горбацьким для курсів, що читалися в 1639-1640 рр., мав скромну назву “Subsidium iogicae” — мабуть, через те, що право викладання філософії все ще лишалося сумнівним; зате третій із цих підручників, написаний Інокентієм Гізелем для його власних лекцій у 1646-1647 рр., гучно називався *Opus totius philosophiae*. В останньому розділі цієї праці йдеться про Бога й ангелів — мабуть, для компенсації відсутнього богословського курсу. Для вивчення цієї дисципліни здібніших учнів посилали учитися богослов'я в католицькі академії Вільна, Замостя й навіть за кордон [293, с.24-27; 523, с.178-182].

Турбуючись про поширення освіти в різних регіонах України, П.Могила заснував "училищні колонії" Київської колегії – в Кременці (1636

р.), Вінниці (1638 р.), Гощі (1639 р.), Більську (1640 р.), а також колегіум у Яссах (1640 р.), греко-латинську школу у Торговиштах [501, с.88].

Розвиток колегіуму П.Могила вважає за необхідне забезпечити і з матеріального боку. На утримання закладу йшли доходи із частини земельних володінь Києво-Печерської лаври. Збирав він і спеціальні пожертвування. Заснував бібліотеку [166, с.398].

Заповідає митрополит колегії і більшу частину власного майна – села Вишеньки та Гнідин, хутори Позняківку й Пологи тощо, а також 65 тисяч злотих готівкою і під закладом, родинний срібний посуд, митрополичий одяг й митру та найбільшу свою цінність – бібліотеку (2131 книгу). На сьогодні з них залишилося лише кілька десятків примірників, розпорошених по різних збірках. Решта згоріла, якщо не в 50-х чи 60-х роках XVII ст., то напевне під час пожежі 1780 р.). Своїх наступників він закликав берегти колегіум "яко єдину заставу посеїбичному життю", [501, с.89] провадити далі науку в київських школах так, як це було при його житті, згідно з привілеями, дарованими його ясновельможністю польським королем.

Після смерті П.Могили, його колегіум продовжував свою діяльність. Початок козацького повстання не дуже позначився на ході навчання, однак у подальшому будівлям колегії було нанесено значної шкоди. Під час Хмельниччини колегія не вийшла і з-під латино-польського впливу. Говорячи словами самого П. Могили, весь руський народ прихильно ставився до колегії. У 1651 та 1656 рр. гетьман Б. Хмельницький подарував монастиреві Київського братства та «школам до нього приставленим» землі, експропрійовані в ордену домініканців у Києві і його околицях [505, с.182] — у такий спосіб колегія скористалася з розподілу награваного майна. У Білоцерківській угоді 1651 р. права Київської колегії вже чітко обумовлені. Суттєвої допомоги колегія отримала завдяки умовам Переяславської угоди 1654 року, що заборонила перебування на українських землях єзуїтам. Таким чином, колегія позбулася конкурентів, які могли стати серйозною небезпекою. Завдяки Гадяцькій угоді 1658 р. колегія

мала підноситися до рівня академії, вона отримувала такі ж самі права та вольності, якими користувалася “Академія університету Краківського”. Передбачалося навіть створення в Україні ще однієї академії. Хоча цей намір залишився невиконаним, подібно до інших пунктів Гадяцької угоди, він став для викладачів колегії новим поштовхом, щоб докласти ще більших зусиль і вивести їхню школу на вищий рівень. А гетьман Петро Дорошенко, висилаючи делегацію до Острога на переговори з поляками 1670 р., наказував, щоб делегати вимагали заснування нової академії в Україні. Проте склалося так, що бажання київських учителів здійснив російський цар Петро I в 1694 та 1701 рр. [501, 85-87].

Намагаючись дати стисло оцінку діяльності Могилянської колегії хочеться сказати, що, остання не дала суспільству оригінальних мислителів, оскільки мету свого існування вона вбачала у ґрунтовному повністю засвоєнні існуючих західних культурних зразків. Однак, колегія відіграла важливу роль у піднесенні загального рівня інтелектуального життя Києва, у прищепленні руській молоді західних культурних понять, а отже, у вихованні в руської еліти культурної самовпевненості у її протистоянні з поляками.

Ратуючи за піднесення статусу православної церкви, розвиток освіти та зрівняння у правах “схизматиків” та “латинян” у межах Речі Посполитої, П. Могила, тим не менше, все своє життя залишався вірнопідданим Польської корони. Він уклав літургійну поему церковнослов'янською мовою на честь коронації “нашого великого царя Владислава IV”. Говорячи про “отчизну нашу”, він завжди мав на увазі польсько-литовську Річ Посполиту. Це не повинно дивувати, адже у 1627 р. сучасник Могили, Памва Беринда, писав про “милую отчизну... Корону Пол(ь)скую” в передмові до свого київського Лексикону, трьома десятиліттями пізніше гетьман Богдан Хмельницький, звертаючись до польського короля уживав слова «ойчизна» в тому ж таки розумінні. На думку самого П. Могили, законність його перебування на митрополичому київському престолі мала

потрійну основу — натхнення Святим Духом, що володів серцем його величності короля Владислава IV; благословення Царгороду — святої апостольської столиці, та волю усього “народу російського”. Незважаючи на православну віру П.Могили, його звертання до російського царя Михайла Федоровича, в якого прохав матеріальної допомоги на київські святині (про це згадувалося раніше) та дозволу заснувати у Москві монастир, де київські монахи могли б навчати боярських синів та простих людей грецької та слов'янської мов [431, с.92-93], митрополит залишався політичним антимосковитом. У своїх посланнях до знатних русинів він хвалив їх та їхніх предків за те, що, перебуваючи на службі у польського короля, вони брали участь у походах на Москву. Так, представника одного із шляхетних родів він величав за те, що рід цей воював проти Москви під час правління Стефана Баторія; ще одному своєму адресатові віддавав належне за участь у поході на Москву, очолюваному молодим Владиславом IV.

Переказують, що коли в розмові з П. Могилою Андрій Борецький (брат митрополита Іова Борецького) начебто натякнув на можливий союз між Москвою й Руссю, П. Могила відповів, що вже тільки за це Андрія варто було б посадити на кіл. Лояльність П. Могили була далекою від позиції, яку займали брати Борецькі. Головними опорними пунктами у полі зору П. Могили були Київ, Варшава, Ясси і Царгород. Вважати це його помилкою - означає нехтувати фактами та поринати в анахронізми, вбачаючи, що “справжнє” православ'я знаходиться тільки у Росії. Ведучи розмову про богословські погляди київського митрополита слід зауважити, що у 1642-1643 рр. грецькі православні патріархи та ієрархи визнали погляди П. Могили нормальними, розглянувши і схваливши його Православний Символ віри (детальніше про це буде далі) [114, с.351-353; 523, с.182]. Офіційно затверджений, цей документ здобув високу оцінку. У ХУП-ХУІІІ ст. усі глави православних церков (включаючи і московського патріарха Адріана) вважали його офіційним визнанням православної віри. Арсеній, що був митрополитом ростовським у 1750-х рр. і противником Петрових



реформ, вважав "Православне сповідання віри" П. Могили "важливішим для священика, аніж філософія" [523, с.182].

Повертаючись до реформ П.Могили, необхідно зупинитись на видавничій діяльності митрополита. Він встановив контроль над православними друкарнями та впливав на те, що саме вони публікували. У друкарні Києво-Печерської лаври видавалися богослужбові книги, богословські твори та шкільні підручники. П.Могила мріяв про те, щоб перекласти слов'янською мовою і видрукувати Житія святих; для цього наказав привезти з Афонської гори грецький текст Житій, перероблений у Царгороді в X ст. під егідою високого візантійського урядовця Симеона, званого Метафрастом [501, с.89].

Однією з найбільш значних богословських заслуг Київського митрополита стало написання у співпраці з православними вченими Київського гуртку вищезгаданого "Православного сповідання віри". На Київському соборі 1640 р., де твір пройшов першу стадію богословської апробації, його презентував один з можливих співавторів, ігумен Ісайя Козловський. Головні теми, що викликали найбільш запеклі дебати, були наступні: місцезнаходження душ праведників та грішників до Страшного суду, існування окремого суду одразу після смерті та чистилища, час принесення Святих Дарів. Оскільки згоди на соборі по цим положенням досягти так і не вдалося, було вирішено звернутися за роз'ясненням до Константинопольського патріарха. Дискусія розгорнулася і навколо питання – що означає вірити в Церкву, - а також про час походження людської душі [174, с.361-362; 465, с.180-182].

"Православне сповідання віри", що було спочатку написане латиною, стало предметом обговорення в 1642 р. на помісному соборі в Яссах. виправлення тексту було доручене грецькому богослову Мелетію Сирігу, який виключив із твору П. Могили згадки про існування третього місця у потойбічному світі (це нагадувало католицьке чистилище) та про можливість хрещення через обливання. М.Сиріг також переклав сповідання грецькою.

Остаточний варіант тексту був затверджений собором у травні 1643 р. [174, с.361-362].

Серед істориків зустрічається думка, що київський митрополит не погодився із соборною редакцією його твору. Оскільки у 1645 р. він друкує у Києві сповідання у формі короткого катехизису ( не беручи до уваги виправлення М.Сиріга) спочатку польською, а пізніше українською мовами. У передмові до польського видання П.Могила пояснював необхідність такого стислого видання. На його думку, лаконічність мала сприяти більшій доступності катехизису як дорослим, так і дітям. Митрополит обіцяв читачеві, що незабаром вийде сповідання, в якому будуть міститися аргументація проти опонентів православної віри [174, с.363-364].

Через рік, у 1646 р., короткий катехизис було передруковано у Львові Андрієм Скольським у друкарні єпископа Арсенія Желіборського. І тут у передмові львівський єпископ визнавав, що видання переслідує полемічні та апологетичні цілі [174, с.365].

У 1649 р. катехизис був перекладений і у Москві “за велінням” царя Олексія Михайловича та з благословення патріарха Іосифа [174, с.366].

У повному обсязі (враховуючи і зауваження соборів 1640 та 1642 рр.) “Православне сповідання віри” було надруковано грецькою в Амстердамі (1662 р.). а латиною – в 1695 р. в Лейпцизі. Грецький текст був надісланий до Москви Єрусалимським патріархом Досифеєм II і там перекладений церковнослов’янською монахом московського Чудова монастиря Євфимієм. І хоча у січні 1690 р. церковний собор заборонив твір П.Могили, через 6 років, за патріарха Адріана ( про це вже згадувалось вище), його було все ж таки надруковано [174, с.367-368]. За виразом С.Головащенко, "... саме ця книга стала символічною книгою світового православ'я, загальноновизнаним викладом віровчення" [112, с.226].

Однак найважливіше завдання, яке мав вирішити П.Могила, – врегулювання стосунків між уніатами та православними. Це питання бере свій початок ще у "домогилянській" добі.

Як вже зазначалося, з усіх спроб церковного єднання лише одна – Берестейська унія – виявилася життєздатною. Однак, за висловом П. Вандича, унія ця, "...яку Рим вважав кроком на шляху до об'єднання Західної та Східної церков, а Варшава – знаряддям інтеграції українсько-білоруських земель у Річ Посполиту, призвела до неочікуваних результатів. По-перше, непокірна православна ієрархія пішла в підпілля разом із вірними їй масами. Це залишило офіційну Уніатську церкву ієрархією без віруючих. А коли Православна церква здобула могутніх заступників, серед яких були й козацькі лідери, правителі мусили її визнати" [86, с.129].

Таким чином, розкол руської спільноти на два табори, що протистояли один одному, викликав, як наслідок, сплеск пошуків нових варіантів можливого єднання.

Нові переговори розпочалися вже у 1623 р. На сеймі було створено спеціальну королівську комісію, що мала на меті шукати можливості для співпраці між православним митрополитом Й.Борецьким та уніатським – В.Рутським. Йшлося про необхідність скликання спільного православно-уніатського собору, який привів би до подолання принципових розбіжностей між двома церквами, а також обрав би українського патріарха (проект піднесення Київської митрополії до патріаршого рівня, а також проект перенесення столиці Константинопольського патріархату в одне із міст Київського патріархату почали обговорюватися ще з 80-х років XVI ст.) [27, с.134-145; 69, с.193-198].

Однак православна сторона не змогла дати конкретних відповідей посланцям уніатського митрополита щодо місця та часу можливого собору. Отже, подальші переговори призупинилися [157, с.223].

Уніати звернулися за консультаціями до Риму щодо подальшої співпраці із православними. Відповідь апостольського престолу зводилася до наступного: універсальна унія є поза компетенцією провінційного собору. Якщо ж говорити про можливість об'єднання православних з уніатами, то це могло б здійснитися тільки на умовах Берестейської унії (абсолютно

неприйнятної для частини населення) і лише після цього допускалися вибори українського патріарха. Тим не менш, і за таких умов у кінці 20-х років XVII ст. поновлюється об'єднувчий рух представників двох церков.

У лютому 1629 р. на Варшавському сеймі православні послы М.Кропивницький і Л. Древинський та уніат Й.Баковецький представили королю план спільного собору у Львові, підготовці якого мали передувати православний та уніатський собори [46, с. 484-485; 157, с.234-235; 384, с.1112-1135].

На уніатському соборі, що відбувся у Володимирі 9 липня 1629 р., було прийнято рішення створити Київський патріархат, а також прийти до об'єднання на його основі, якщо патріарх визнає католицьке сповідання віри, а також заявить про свій послух папі. Для того, щоб привернути на свій бік більше православних, уніатський митрополит В.Рутський навіть запропонував обрати на патріарший престол П.Могила [13, с.80-88; 235, с.82].

Православний собор у Києві не пристав на пропозицію уніатів. Сильний тиск з боку опозиції, де значну роль відігравали світські елементи, зробив неможливою участь у спільному соборі навіть тих православних, які були до цього схильні [14, с.1-26; 24, с.5-39].

Таким чином, події 20-х років XVII ст. засвідчили – взаємовиключні умови скликання православно-уніатського собору, що висувалися обома сторонами, були не здатні перевести ідею "універсальної" унії на основі українського патріархату із царини теоретичних дебатів у площину практичних втілень.

Однак, незважаючи на ці невдачі, ідея уніонального об'єднання залишалася і надалі актуальною.

У 1635 р. волинський воєвода, князь О.Сангушко надіслав до Риму новий проект "загальної унії" русинів. У ньому він змальовував вельми райдушні перспективи об'єднувчого руху. На його думку, представники світської та духовної еліти православних прагнуть мати власного київського

патріарха, що перебував би під папською опікою. Обрати патріарха повинен був новий церковний собор. Реакція апостольського престолу практично не відрізнялася від позиції попередніх років: проект унії прийняли схвально, але зазначили, що об'єднання можливе тільки на умовах виконання пунктів Флорентійського собору 1439 р., що передбачав підпорядкування православної церкви римському понтифіку [138, с. 114-115; 494, с.112-150] .

До спроб порозумітися між уніатами та православними залучається державна влада. Прагнення короля Владислава об'єднати обидві течії Східної церкви в кордонах Речі Посполитої під владою самостійного "руського патріарха" пояснювалося не стільки бажанням захисту її інтересів, скільки необхідністю зберегти власний вплив і контроль над православним населенням держави.

5 вересня 1636 р. Владислав IV видає універсал із закликом до представників обох церков порозумітися між собою. Король дав зрозуміти, що найбільш сприятливою кандидатурою на український патріарший престол він бачить саме П.Могилу. Однак королівські ініціативи залишилися без відповіді. Подальші спроби вирішити це питання, які робилися на сеймах 1638 та 1641 рр., також не мали успіху [244, с.133; 469, с.29-33].

Головною перепоною, що стала на об'єднавчому шляху, була розбіжність у засадах налагодження відносин між католиками та православними. Для останніх питання про об'єднання могло вирішитися за умови соборної згоди усіх східних патріархів. Унія для них – не приєднання до католицької церкви, а повернення до давніх часів "отців церкви". Для Риму ж унія була не об'єднанням двох рівноправних церков, а приєднання схизматиків-православних до апостольського престолу з обов'язковим визнанням зверхності Римської церкви. Крім того, православна церква вилучалася з єднання з іншими східними церквами, особливо Константинопольським патріархом.

Отже, кардинальні розбіжності у поглядах православних та католиків на "універсальну унію", непоступливість обох сторін фактично зробили марними політичні і дипломатичні зусилля королівської адміністрації.

Останні спроби об'єднання церков, які відбулися у 40-х роках XVII ст., знову ініціюють уніати. Причини такої наполегливості та ентузіазму слід шукати у тому, що "...легалізація та зміцнення православної церкви посилювала в офіційних колах сумніви з доцільності існування церкви уніатської. Ставлення до унії як до "сварливої і неспокоїної подружки" лише посилювалося в 30-ті та 40-і роки, виливаючись в масові випадки дискримінації уніатів з боку урядовців і, особливо, римсько-католицького духовенства" [156, с.244-245]. Таким чином, об'єднання "Русі з Руссю" мало сприяти підвищенню статусу уніатської церкви.

Ініціатива нових уніональних пошуків надійшла від уніатського митрополита А.Селяви. У 1643 р. до Риму прибув його представник, єпископ М.Терлецький, який знову порушив перед папою питання про унійні справи [235, с.84]. У відповідь на це у листопаді цього ж року папа Урбан VIII написав декілька листів до української ієрархії, П.Могили, А.Кисіля, короля та вищих урядовців Речі Посполитої. В них містилися заклики знову розпочати унійну співпрацю [57, с. 372-374; 157, с.241].

У 1645 р. до Риму відправляється посланець короля Владислава IV, його найближчий радник у релігійних питаннях Валеріан (Максиміліан) Магні. Однією з пропозицій, які він презентував апостольському престолу, був новий план "універсальної унії". Щодо його авторства, то більша частина істориків поділяє думку, що документ цей вийшов з-під пера митрополита Петра Могили та православного магната Адама Кисіля [245, с.134].

Документ складався з двох частин: 1) критики Берестейської унії 1596 р. – зазначалося, що остання не відповідала ідеї справжньої злуки (латиною "unio", а не "unitas", що означає "єдність"); 2) нового плану об'єднання, який передбачав об'єднання двох рівних церков, а не підпорядкування одна одній. Що ж стосовно питання українського патріархату, то у проекті воно не

зачіпалося [369, с.242-243; 370, с. 95-96]. Вже згадуваний історик-україніст С.Плохій зауважує, що, можливо, це стало причиною того, "...чому Конгрегація пропаганди віри поставилася до нього (проекту – *авт.*) прихильніше, ніж до попередніх планів православно-уніатського примирення" [244, с.134].

Проект П.Могили та А.Кисіля був прихильно прийнятий у Римі і апостольський престол вирішив вести на його основі подальші переговори. Справу доручили папському нунцієві у Речі Посполитій. Але смерть П.Могили у 1647 р. припинила подальший хід переговорів, а Хмельниччина остаточно перервала їх із закликком знищити Берестейську унію 1596 р. [244, с.134]. Руська церква залишилася розділеною. Це була чи не єдина справа, не доведена митрополитом до кінця.

Таким чином, завдяки 14-річному періоду перебування на митрополичому престолі енергійного адміністратора та видатного богослова Петра Могили православна церква на українських землях зазнала успішного реформування, що підготувало її до конкуренції з католицькими та протестантськими суперниками. Саме тоді Київська митрополія набула статусу найбільш самостійної та авторитетної за весь час свого існування.

## 6.6. Російсько-українські церковні відносини у XVII – на початку XVIII ст.

Для країн Центрально-Східної Європи XVII століття стало трагічним і тривожним періодом воєн і кривавих конфліктів, що перекроїли європейську політичну карту, підштовхнувши Річ Посполиту до краю прірви та, водночас, призвівши до виникнення нової неосяжної імперії – Росії. Термін "потоп", який популяризував відомий роман Г.Сенкевича, найбільш влучно характеризує ситуацію, що склалася. Вихор подій, в якому зіткнулися Україна та Росія, загострив не тільки проблему відносин між народами, але й тісно переплетене з нею релігійне питання.

Утворення Московського патріархату, що значно підняло авторитет російської церкви і, здавалося, підтвердило вчення про особливу обраність Росії для збереження православ'я, всього лише на декілька років передувало трагічним подіям Смути (1604-1612 рр.). Ця затяжна криза в історії Московської держави була одним з найбільш важких і в той же час переломних моментів в її історії. Припинилося не тільки легітимне царювання в Московії, але і сама столиця, разом з багатьма іншими містами, потрапила до рук іноземних завойовників. Здавалося, що "третій Рим" успадкує долю першого і другого та, загинувши, залишить без захисту не тільки православну віру, а й православну церкву.

Проте країна знайшла у собі сили пережити цей трагічний період. У 1612 р. народне ополчення, сформоване із жителів Нижнього Новгороду, взяло Москву. Наступного року обрання на царство Михайла Романова (1613-1645 рр.) завершило династичну анархію. Ще п'ять років точилася боротьба із Польщею, але у 1618 р. Деулінське перемир'я призвело до відмови поляків від претензій на московський престол. Початок Тридцятирічної війни (1618-1648 рр.) остаточно відвернуло увагу католицької контрреформації від далекої Московії. Росія змогла відпочити від інтервенції та анархії, поступово відроджуючи свої сили [456, с.10-100].



Але наслідки Смути пов'язані не тільки з економічним занепадом та скороченням чисельності населення. Вони утвердили у російському суспільстві усвідомлення власної країни єдиним православним царством, що у важкій боротьбі з іноземцями відстояло чистоту своєї віри. Наслідком цього став погляд на зовнішній світ як на світ іновірців, від якого необхідно якщо не ізолюватися, то звести стосунки з ним до мінімуму. Частиною цього світу була й Україна. Один з проявів такого ставлення – рішення собору 1620 р. про неодмінне перехрещення вихідців з Литовської Русі незалежно від того, до якої християнської конфесії вони належали: католицької, греко-католицької або православної [292, с.21-24]. Подібна підозра у "спаплюженні істинної віри" стосувалася і друкованих видань, що завозилися із Заходу, адже, як наголошувалося в указі 1627 р., "...книги литовського друку багатьма латинськими ересями наповнені" [16, с. 58-59; 30, с.22-39; 382, с.344-345]. Релігійне неприйняття призводило і до етнічної ворожості.

Однак протягом 40-х рр. XVII ст. у стосунках між Заходом і Сходом намічаються нові тенденції. Усвідомлення необхідності релігійного реформування російського суспільства, підвищення рівня релігійної освіти змушує скористатися досягненнями української церкви. Ведеться переклад богослужбової літератури, з Києва до Москви запрошуються вчені ченці, які знають грецьку. У 1649 сюди приїздять Єпифаній Славінецький та Арсеній Сатановський, а в 1650 р. – Дамаскін Птицький [258, с.191]. Вони не обмежились дорученим їм перекладом, але видали ще декілька книжок загальноосвітнього змісту. Є. Славінецький переклав з латини праці з географії та анатомії Андрія Брукселенска (Брюсельського), панегирик імператору Траяну Плінія-молодшого. А.Сатановський переклав книгу "Про град царський", енциклопедію, що обіймала найрізноманітніші галузі наук – медицину, історія, природознавство, богослов'я. Результатом їх спільної праці став латино-слов'янський словник. Вчені старці знайшли час і для педагогічної діяльності. Особливо великими були заслуги Є.Славінецького, що давав ряд приватні уроки ряду приватних осіб. За ініціативою боярина

Федора Ртищева виник навіть гурток, який розвинув досить активну просвітницьку діяльність. До Російської держави було запрошено близько 30 вчених ченців, що оселилися в Андріївському монастирі під Москвою. Вони мали займатися перекладами та викладати ряд дисциплін бажаним навчатися. Крім грецької та латини навчальний курс передбачав і предмети, що опановувалися студентами Київської колегії. Ртищев, який сам був одним із кращих учнів, змушував до цього і представників московської “золотої молоді”. В домах московської знаті київські ченці з’явилися і в якості вихователів підростаючого покоління. Так, цар Олексій Михайлович доручив виховання свого старшого сина Симеону Полоцькому (приїхав до Москви у 1664 р.). Людина надзвичайно освічена, богослов, поет, С. Полоцький виявився ще і талановитим педагогом. Викладання наук для своїх підопічних він провів у віршованій формі, що було набагато зручніше для засвоєння, аніж тогочасна проза [38, с.129-130; 429, с. 82-84].

Для продовження освіти частина молоді їде за кордон, до українських земель та Польщі. За свідчення патріарха Московського Іоакима : “... некии юноши из царствующего града Москвы восхотели уйти в польское королевство ради учения латинского “ [429, с.84].

Потреба в освіті відобразилася у появі та поширенні навчальної літератури. Протягом чотирьох років (1647-1651 рр.) буквар видавався три рази, накладом 9600 екземплярів. У 1648 р. у Москві була надрукована церковно-слов’янська граматика Мелетія Смотрицького. XVII століття взагалі відмічене зростанням кількості перекладної літератури. Всього можна нарахувати більше 60 праць, що були перекладені з латини та польської і належали до різних галузей знань: історії, праву та політиці, військовому мистецтву, природничим наукам, медицині, космографії, географії, математиці та ін. Перекладачами були, як правило, київські вчені. Вони ж склали і праці компілятивного характеру. Науковий рівень всієї цієї літератури був досить невисоким навіть для свого часу. Так, в астрономії панувала теорія, згідно якої навкруги Землі, як центру, обертаються дев’ять

небес або небесних сфер з прикріпленими до них планетами. Природознавчі твори були наповнені звітками про фантастичних тварин та надприродні можливості мінералів, - звітками, що залишалися на рівні середньовічних знань“ [429, с. 84-85].

Нова література проникала до Московської Русі не тільки в перекладах, але і в оригіналах. Звичайно, що іноземними мовами у Москві володіли лише окремі особи. Перед усім це були перекладачі Посольського приказу (переважна кількість їх була іноземцями), які перекладали офіційні документи на замовлення царя. Серед боярства було декілька чоловік, які володіли латиною, і. Можливо. Ще більше було тих, хто знав польську. Чернігівський єпископ Лазар Баранович, пояснюючи царю Олексію Михайловичу, чому він привятив одному з царевичів свою книгу “Діховні струни”, видану польською, пише: “...вем, яко и вашего пресветлого величества сигклит сего языка не гнушается, но чтут книги и истории ляцкие в сладость” [429, с.87]. Як свідчить С.Полоцький, багатьом людям у Москві подобалося співати псалми польською. Сам цар Федір Олексійович знав польську і навчався латині, а старший брат його Олексій Олексійович володів обома мовами. Про розмір попиту на латинські та польські видання свідчать відомості про склад бібліотек декількох московських вельмож. Так, у боярина А.Матвеева було 7 книг польською і 7 латинською мовами; відомий державний діяч О.Ордин-Нащокін одразу замовив за кордоном аж 82 латинських книжки; у бібліотеці Московського патріарха Никона (1652-1666 рр.) знайшлося 12 книг латиною, 2 польські та декілька видань Арістотеля, демосфена та Плутарха [429, с.87].

Однак, не дивлячись на окремі сплески інтересу до західної науки та побуту, успіхи вестернізація загалом були досить скромними як в кількісному, так і в якісному відношеннях. Стосувалося це і міжцерковних відносин. Безумовно, що вищевказані явища вплинули на сприйняття української церкви як єдиновірної, хоча підозріле ставлення до неї зберігалося. Патріарх Московський Никон стверджував, що "...гречане де и

Малые Росии потеряли веру и крепость и добрых нравов нет у них" . Серед прибічників патріарх Іоаким (1674-1690 рр.) С.Полоцького відкрито називали "униатом сущим римского костела", а населення білоруських земель звинувачувалося у неправослав'ї: "...малая часть из них во унию не падают, а и те, что не падают, познаваются в них останки иезувические" [429, с.90]. За таких умов усвідомлення етнічних відмінностей (національна ідентичність) відрізнялося від сприйняття релігійних (релігійної ідентичності), що було надзвичайно важливим моментом.

Теорія "третього Риму", як це вже раніше зазначалося, передбачала владу монарха над багатьма християнськими народами, а тому етнічної одноманітності вона не допускала апріорі. Це і змусило Москву пізніше наважитися на приєднання України. Останнє навряд чи було можливим за умови попереднього ізоляціоністського курсу.

Однак поставало питання: кому належить першість у здійсненні намісницької влади на території православної ойкумени – цареві чи патріарху? Для Московського царства притаманним було використання візантійської моделі "симфонічних" відносин царя та патріарха (хоча її так і не реалізували), яка передбачала паралелізм влади: царя – у сфері цивільній і патріарха – у церковній. Однак претензії останнього на роль голови всієї східної церкви призвели б до того, що нові території Російської держави автоматично переходили б під юрисдикцію Московського патріарха.

Саме цього принципу дотримувався у своїй політиці патріарх Никон. Вплив цієї непересічної постаті на подальші події є надзвичайно великою, тому слід зупинитися на ній окремо.

Никон (до прийняття чорнецтва – Микита Мінов) народився у 1605 р. у сім'ї селянина. Наділений від природи енергією, розумом, прекрасною пам'яттю, Никон рано, за допомогою сільського священика, навчився читати і писати, оволодів знаннями служителя церкви і вже у 20 років став священиком у своєму селі. У 1635 р. він став ченцем у славнозвісному Соловецькому монастирі і завдяки своїм знанням, здібностям та енергії був

призначений у 1643 р. ігуменом Кожеозерського монастиря. В 1646 р. майбутній патріарх опинився у Москві, де і зустрівся із царем Олексієм Михайловичем. Він справив на царя дуже сильне враження, що дозволило Никону зайняти посаду архімандрита впливового столичного Новоспаського монастиря [84, с. 4-21; 258, с.195-196].

Ставши активним церковним діячем Никон отримав ще більший вплив на царя, виступаючи перед останнім як проситель за бідних, вбогих та безневинно засуджених. У 1648 р. Никона (за рекомендацією царя) було обрано новгородським митрополитом. Новий архієрей проявив себе ревнним поборником благочестя. Він будував у Новгороді церкви, роздавав народу гроші, дбав про підвищення авторитета духовенству. Рішучість Никона, що була проявлена ним у дні новгородського повстання 1650 р., безумовно, сприяла швидкому придушенню виступу і зростанню авторитета митрополита в очах уряду. Царю Олексію Михайловичу імпонувало і те, що Никон рішуче висловився за реформування церковного життя Росії за грецьким зразком [258, с. 196].

Але головним у діяльності Никона було те, що ця непересічна людина зробила першу й єдину в Росії спробу поставити владу священства вище влади царства. Щоб зрозуміти мотиви, що рухали вчинками Никона, необхідно повернутися на півстоліття назад, до подій, що були пов'язані із заснуванням у Московській державі патріаршества.

Набуття Московським митрополитом статусу патріарха сприяло зростанню авторитета Російської держави серед православного населення, однак не змінило відносин між церквою та світською (царською) владою. Адже навіть утвердження Московського патріархату відбулося тільки завдяки “царского величества изволением”. Незабаром скликаний церковний собор висловив царю Федору Івановичу наступну думку: “Если захочет благочестивая твоя держава, чтобы об этом дано было знать письмом четырем вселенским патриархам, то когда они посоветуются и согласятся с своими митрополитами, такое начинание удобно может

исполнится. Иначе другие народы, в особенности латиняне, так много пишущие против нашей веры, подумают, что в царствующем граде Москве патриарший престол устроился только одною твоею царскою властью”[233, с.354] . На ці слова тогочасний літописець зауважує: “Благочестивый царь не только внял такому совету, хотя мог бы и одною своею властью, как царь и самодержец, устроить патриарший престол” [233, с.354] . Вже з цієї заяви видно, що патріарше достоїнство в очах сучасників жодним чином не могло зменшити царську владу. Мало того, патріархи, яких за звичаєм обирав цар, знаходилися у більшій залежності від світської влади, чим митрополити Київської Русі.

У першій половині XVII ст. посилюється наступ держави на економічну могутність церкви. Фінансові труднощі та посилення недовольства населення, що були викликані невдалою російсько-польською війною 1632-1634 рр., змусили уряд царя Михайла Федоровича піти на ряд поступок світським земельним власникам та жителям міст. Наслідком цих подій стало скликання земського собору и прийняття нового кодексу законів – Соборного уложення 1649 р.

За цим кодексом патріарх, митрополити та інші представники вищої церковної ієрархії повинні були дотримуватися наступного наказу:”ни у кого родовых и выслуженных и купленных вотчин не покупать, и в заклад не имати, и за собою не держати, и по душам в вечный поминок не имати некоторыми делы, ... а вотчинником никому вотчин в монастырь не давати”. За порушення цієї заборони передбачалося “те вотчины взяти на государя безденежно и отдати в роздачу челобитчиком, кто о той вотчине учнет государю бити челом”[258, с. 179-180]. Цими та іншими статтями церква була позбавлена можливості збільшувати свої земельні володіння.

В 1648-1649 рр. церква позбавилась також важливих судових та адміністративних привілеїв. Ці привілеї зберіг лише патріарх. Урядом був створений спеціальний Монастирський приказ, що відав церковними землями та судом над духовенством ”[258, с.181-182].

Події середини XVII ст. вперше виявили неспівпадіння політичних інтересів церкви та держави. Рішення земського собору укріплювали світську владу загалом і царське самодержавство зокрема. Це загрожувало “симфонії”, оскільки церква втрачала можливість не тільки впливати на рішення державних урядовців, але і суттєво обмежувалась у суто “церковних” правах. Все це не могло не викликати негативної реакції з боку вищого кліру, який в особі Никона знайшов могутнього захисника колишніх прав та привілеїв.

Никон рішуче виступив проти участі світської влади у справах церковних називаючи Соборне уложення 1649 р. “бесовской”, “беззаконной книгой”, створеною земським собором, що був скликаний царською владою “боязни ради и междуусобия от всех черных людей, а не истинныя правды ради” [258, с.182]. “Священство не от человека, ни человеком, но от самого Бога, и древнее и нынешнее, а не от царей” ; “цари помазуются от священнической руки, а не священники от царской; ибо меньшее от большего благословляется. ... Царю вверено здешнее, а священнику небесное...” [29, с.45-46; 110, с.217] – так він розвиває папоцезаристські ідеї.

Саме себе, а не царя Никон вважав живим “образом Христа”: “Патриарх есть образ жив Христов и одушевлен, делесы и словесы в себе живописуя истину ... первый архиерей во образ Христов, а митрополиты и архиепископы и епископы во образ учеников и апостолов” [160, с.130]. Проте, згідно з християнським богослов’ям, будь-який священнослужитель, що здійснює євхаристію, представляє Ісуса Христа. Заявляючи так, Никон не визнавав рівності архієрейського сану за самою його сутністю. Основним постулатом для нього став такий: “Архиерей — подобник Бога” (на думку Никона, це стосується лише Патріарха). Сам він ставився до єпископів як до підлеглих, розглядаючи їх як “недосконалых” у порівнянні з собою .

З 1653 р. Никон почав титулювати себе нарівні з царем великим государем. Поряд з титулом “Великий государ” Никон підписував деякі

документи як "Патріарх Нового Єрусалиму" [430, с.8-9]. На земському соборі 1653 р. патріарх виступив прибічником приєднання України та війни із Польщею. Він дізнався того, щоб цар особисто очолив армію, розпочав війну з Швецією, вказував напрямки військових дій, забезпечував постачання діючої армії. Користуючись відсутністю царя Никон практично самодержавно правив країною, використовуючи свою необмежену владу, щоб запровадити у Москві справжню теократію. За словами американського дослідника Дж.Білінгтона: "Не тільки патріарх, але і весь єпископат набули нового ореолу величі. Церковні обряди перетворилися у театралізовані дійства, для чого були потрібні ще більш пишні облачення та мітри, а також детально розроблена процедура церковних соборів за участю ієрархів зарубіжної Православної Церкви. Традиційна процесія у Вербну неділю, коли в пам'ять про в'їзд Христа до Єрусалиму царь вів по Червоній площі віслюка, на якому сидів патріарх, тепер була запроваджена і в провінціях, причому представникам місцевої світської влади рекомендувалося подібним же чином висловлювати свою покірність перед митрополитами та єпископами"[72, с.172].

У теоретичному обґрунтуванні пріоритету священства над царством Никон, зрештою, відкинув і візантійську "симфонію", оскільки відмовився визнавати її основний елемент — незалежне від Церкви божественне походження царства. Він стверджував, що "... от священства царство произыде и ныне есть ..." [160, с.183]. Отже, помазання набуває нового сенсу — як ритуал освячення царства з боку Церкви; здійснюючий його Патріарх служить посередником між царем земним і Царем Небесним.

Таким чином, можна констатувати, що Никон визнавав себе вищим сакральним авторитетом в порівнянні з царем.

Надзвичайно активно патріарх займався і майновими справами церкви. За його правління значно збільшилася площа церковних земельних володінь, майже в два рази зросла кількість селян, які проживали на цих землях. За наказом Никона будуються нові монастирі: Іверський на Валдаї, Хрестовий



на Білому морі, Воскресенський на р.Істрі. До кожного з них були приписані десятки сіл із тисячами кріпаків. Монастирська влада і монастирський суд тут були підпорядковані тільки Никону. Патріарх особисто вів господарство та розподіляв повиності. Велетенські грошові суми, що йшли на будівництво нових храмів, частково збиралися за рахунок пожертвувань. Однак, основна частина надходила за рахунок поборів з інших церковних володінь, розорення церков та монастирів, грабунку селян.

Однак досить швидко папоцезаристські наміри Никона стали суперечити бажанню царя Олексія Михайловича стати повновладним вселенським монархом. Позбавлений його підтримки Никон втрачає свій сан, що означало перемогу східнохристиянського варіанту намісницької влади, який проголошував царя єдиним "живим образом" Христа на землі — "богом після Бога".

Тісно пов'язаною із діяльністю Никона була його церковна реформа. Її проведення розпочалося навесні 1653 р., майже одразу після прийняття царем і боярською думою остаточного рішення про включення України до складу Російської держави. Це співпадіння не було випадковим. Приєднання українських земель, де церква знаходилася під владою Константинопольського патріарха було неможливим без подолання релігійно-обрядових відмінностей між російською та грецькою церквами та не подолавши негативного ставлення православних ієрархів Російської держави до української церкви. .

У 1654 р. на церковному соборі Никон оголошує, що ряд богослужбових обрядів не узгоджуються з давніми російськими та грецькими книгами. Гнів патріарха викликали два обряди: поклони та перстоскладання. У розісланому розпорядженні вказувалося, що віднині вірним "не подобает во церкви метания творити на колену, но в пояс бы всея творити поклоны, еще же и трема персты бы есте крестились" [258, с.201].

Незадоволення Никона викликали також ікони, що були написані під впливом західного мистецтва. Патріарх наказав силою конфіскувати такі

ікони, вишкрябувати очі зображених на них святих і носити їх по московським вулицям, демонструючи, як кара очікує тих, хто буде наважуватися писати такі зображення. Справа доходила до того, що Никон власноруч розбивав у присутності натовпу спаплюжені ікони, називаючи при кожному такому символічному “похованні” імена їх колишніх високопоставлених власників. Такі дії викликали жах у жителів російської столиці. Вони вважали, що Никон – справжній іконоборець і може накликати на їх голови багато бід [72, с. 174-175].

Наступні рішення патріарха були вже більш зважені та підкріплювалися авторитетом церковного собору та ієрархів грецької церкви, що надавало їм статусу рішень всієї руської церкви, які підтримала “вселенська” (малася на увазі константинопольська) православна церква. Такий характер мали і рішення про порядок виправлень у церковних чинах і обрядах, що була затверджені навесні 1654 р. церковним собором.

Тут хотілося би зауважити, що Никон та його сучасники мали невірне уявлення про походження розбіжностей між руською та грецькою церквами у церковно-обрядовій практиці. Лише пізніше було встановлено, що церковні обряди російської церкви XVII ст. були запозичені у константинопольської церкви IX – XI ст. Протягом наступних століть під впливом різних причин в обрядах грецької церкви сталися зміни, що зробило їх несхожими на російські. Результати цих змін знайшли відображення у богослужбових книгах XII – XV ст. Вчені ченці (греки та вихідці з України), порівнюючи ці “старі” книги XII – XV ст. з російськими богослужбовими книгами, які були надруковані в Москві у кінці XVI – першій половині XVII ст. прийшли до висновку, що російські обряди, що відрізнялися від грецьких, були нововведеннями [258, с.200].

Правда, посилаючись на авторитет греків, патріарх інколи хитрував: далеко не всі на Сході вважали за необхідне вносити в російські книги дріб’язкові, але болючі для московитів виправлення. Так, Константинопольський патріарх, на вимоги якого Никон посилався, відкидав

необхідність виправлення дрібних розбіжностей, які з часом з'явилися в обрядах помісних церков. За словами патріарха: “рабу Господню не подобает устраивать свары, и особенно в вещах, которые не принадлежат к числу главных, и существенных, и членов веры” . Розуміючи це, Никон дозволив видавати книги зі старими текстами, говорячи, що “старые и новые исправленные книги равно добры, и по тем, и по другим можно служить” [296, с.308].

Хоча реформа і не зачіпала основ православ'я, вона викликала широкий релігійно-суспільний рух, що отримав назву розколу.

Никоновська реформа викликала незадоволення частини духовенства на чолі із протопопом Аввакумом, Іваном Нероновим та ін., які в різній формі засуджували нововведення та захищали книги старого друку. Протест знайшов підтримку в різних верствах російського суспільства: селянства, посадських низів, залишків боярства, стрільців. На противагу офіційній церкві вони утворили старообрядницьку. Як релігійний напрямок старообрядництво є своєрідним есхатологічним різновидом російського православ'я. Для старообрядництва є характерним відкидання “світу” – держави, в якій править “антихрист”, відмова від будь-якого спілкування з “мирськими” (в їжі, питві, молитві і т.д.), пристрасна надія на близький “кінець світу”, суворий аскетизм, дотримання старих традицій і обрядів, образу життя [78, с.24-38; 143, с.374-394; 296, с.308].

Противники реформи були анафемствовані на соборі 1666-1667 рр. та піддані жорстоким репресіям. Рятуючись від переслідувань, захисники «старої віри» тікали у безлюдні території Півночі, Поволжжя, Сибіру, на південь Росії, на знак протесту спалювали себе живцем. В 1675-1695 рр. було зареєстровано 37 самоспалень, під час яких загинуло не менше 20 тис. чоловік [213, с. 395-398; 224, с. 95-101; 296, с.308]. Протопопа Аввакума було спалено у зрубі разом із однодумцями.

Багато захисників старої віри брали участь у селянській війні С.Разіна. Соловецькому повстанні, повстаннях К.Булавіна та Є.Пугачова.

Ще одним важливим питанням в російсько-українських церковних відносинах другої половини XVII ст. була церковна юрисдикція. Вирішенням його стала інкорпорація Київської митрополії до складу Московського патріархату (1686 р.). Передумови цієї події визрівали протягом кількох десятиліть і вимагають спочатку звернути увагу на епоху, що передувала Хмельниччині.

Після занепаду XVI ст. православна церква в Україні переживала процес оновлення. Як зазначалося вище, внаслідок "сеймової боротьби" початку XVII ст. польсько-литовський уряд повернув правовий статус Православній церкві. Після відновлення православної ієрархії (1620 р.) низка визначних митрополитів повернули авторитет цій посаді. Найбільш видатний з них, Петро Могила, провів докорінне реформування церковного життя, підніс матеріальне і суспільне становище Православної церкви та зрівняв її з костьолом. Такі рішучі дії мали позитивні наслідки – Київська митрополія набула більшої самостійності та авторитету [103, с.449-457].

За могилянської доби церковні ієрархи намагаються зберегти лояльність до польської влади, але одночасно не втратити зв'язки і з московською. Тому початок Хмельниччини викликав неоднозначне ставлення вищих кіл духовенства до козацьких перемог. Так, наступник Могили, митрополит Сильвестр Косів урочисто вітав вступ гетьмана Богдана Хмельницького до Києва у 1648 р. Але незабаром він же вихваляє доблесть польських військ Потоцького, що згодом окупували українську столицю [21, с.38]. Тим не менш, більшість рядового духовенства, яка була тісно пов'язана з народом, усвідомлювало Хмельниччину саме як "війну за віру". Це забезпечило діям гетьмана належну релігійну санкцію та ідеологічну підтримку.

Смерть Богдана Хмельницького значною мірою погіршила політичну ситуацію. Розподіл України між декількома державами поставив перед Київською митрополією складне завдання – зберегти єдність Православної церкви. Наступник Косіва, митрополит Діонісій Балабан (1657-1663) підтримав пропольську орієнтацію нового гетьмана Івана Виговського і

тому не мав впливу на Лівобережжі, яке знаходилося під владою Москви. Наступний митрополит Йосиф Тукальський (1663-1675) підтримував турецького союзника гетьмана Петра Дорошенка й одночасно вів боротьбу за митрополичий престол з іншим претендентом, Антонієм Вінницьким (1663-1679 рр.). Тим часом, користуючись такою анархією у церковному управлінні, московська влада призначала різних місцеблюстителів для лівобережних областей Київської митрополії. Щоправда, це не давало канонічної можливості на законних підставах замінити Київського митрополита [235, с.84-89].

Перші спроби підпорядкувати православну церкву на українських землях Московському патріархату відносяться ще до часів Переяславської угоди 1654 р. Однак вищі церковні кола сприйняли це вороже. Вони прагнули зберегти вірність Константинополю, до того ж відчували зневагу до московських церковних звичаїв. В свою чергу, московське духовенство вважало українські духовні практики напів'єретичними [287, с.212]. Однак реформування російської церкви за час патріарха Никона створило умови для церковно-канонічного об'єднання. Цьому сприяло і погіршення ситуації в Україні, наслідком якої стало зростання політичної та військової залежності Лівобережжя від Росії.

Вже у 1659 р. призначений місцеблюстителем митрополичого престолу Чернігівський єпископ Лазар Баранович просить "презенти" від московського царя. Наступного року делегація київського духовенства звернулася з проханням до Олексія Михайловича дозволити обрати митрополита з огляду на те, що Д.Балабан не перебував у Києві. Ця подія свідчила про кардинальну зміну позиції українського духовенства порівняно із 1654 р. Але московський уряд поки що визнавав верховенство Константинопольського патріарха і дозволу на обрання митрополита не дав [156, с.313].

Однак нова ініціатива з української сторони не забарилася з'явитися. У 1665 р. у "Статтях гетьмана І.Брюховецького" йде мова про призначення

Київського митрополита Московою і підпорядкування його Московському патріарху. І знову московський уряд діє досить обережно, не даючи чіткої позитивної відповіді. Щоправда, на Московському соборі 1666-1667 рр. було прийняте рішення про надання Чернігівській єпископату статусу архієпископату. Таким чином, російська сторона продемонструвала бажання перенести центр митрополії до Лівобережжя у випадку, якщо за Андрусівською мирною угодою 1667 р. Київ відійшов би до Польщі [156, с.314].

Московський уряд та духовні кола звернулися із проханням до Константинопольського патріархату добровільно зректися влади над Києвом на користь Москви. Одночасно велася боротьба і проти "польських" претендентів на митрополичий престол [156, с.314].

Остаточо статус Київської митрополії вирішується у другій половині 70-х - початку 80-х років XVIII ст. в умовах безупинного зближення Лівобережжя із Росією. Хаос громадянської війни – "Руїни", відсутність перспективи припинення анархії власними силами привели політичні та церковні кола Гетьманщини до думки, що стабілізація суспільства може відбутися лише за умови визнання зверхності московської влади, проте з одночасним збереженням автономного управління.

Визначним кроком на шляху інкорпорації Київської митрополії до складу Московського патріархату стало обрання Печерського архімандрита І.Гізеля на Київську митрополичу кафедру. Особливість цієї події полягала у тому, що висвячення І.Гізеля проводилося у Москві, без участі Константинопольського патріарха Парфенія. Це була суттєва поступка з боку Константинополя на користь Москви [156, с.315].

Після обрання гетьманом І.Самойловича справа церковного об'єднання вступила у свою завершальну стадію.

Протягом 1684-1685 рр. відбуваються активні зносини Самойловича із новим Константинопольським патріархом Яковом та Московським Йоакимом. Предметом переговорів була зміна юрисдикції для Києва. Серед

аргументів гетьмана на користь підпорядкуванню Москві були, зокрема, й такі: неможливість висвячення Київських митрополитів у Константинополі у зв'язку із далекою відстанню і турецьким пануванням там; необхідність боротьби з уніатськими претендентами на митрополичу кафедру. Щоправда, гетьман не згадав про свою особисту зацікавленість у позитивному вирішенні цього питання. Адже зміна церковного управління повинна була сприяти зменшенню політичної влади українських церковних кіл порівняно із гетьманською владою [156, с.315].

У 1685 р. московський уряд видав грамоту-розпорядження І.Самойловичу. Вона стосувалася виборів Київського митрополита (І.Гізель помер у 1683 р.) без зносин з Константинопольським патріархом. Наказано було послати кандидата в Москву на посвячення. Ним став Луцький православний єпископ Гедеон Святополк-Четвертинський. Він з 1684 р. перебував на Лівобережжі, рятуючись від переслідування польської влади та уніатського єпископа Й.Шумлянського. Претендент на Київську митрополію влаштував всі сторони: по-перше, він здобув авторитет у місцевих колах духовенства як захисник православної віри; по-друге, лояльно ставився до московської влади; по-третє, не менш важливим було й те, що він – родич гетьмана [156, с.315-316].

Г.Святополка-Четвертинського обрано київським митрополитом на елекційному соборі 8 липня 1686 р. Для того, щоб собор прийняв "правильне" рішення, проходив він під наглядом і контролем представників гетьманської старшини. Правда, незважаючи на цю перемогу, промосковській партії собору протистояла сильна опозиція, що не погоджувалася змінити підпорядкування Київської митрополії. Крім того, канонічність самого собору була сумнівною, оскільки до його складу не ввійшов жоден церковний ієрарх. Однак світська влада, бажаючи послабити опір духовенства і підштовхуючи його до зміни юрисдикції, пообіцяла зберегти всі традиційні "права і вольності" Київської митрополії. Це підтвердив спеціальний царський указ, який залишив за митрополитом такі

привілеї: зберігалася незалежна система церковного судочинства, в яке не міг втручатися Московський патріарх; вибори митрополита мають відбуватися без втручання Москви (патріарх лише давав благословення); зберігалася юрисдикція митрополита над усіма єпархіями; залишалися незалежними система освіти і книгодрукування; підтверджувалося право на власність православних церковних ієрархів; зберігалася вищість Київського митрополита над рештою українських ієрархів, які перебували під юрисдикцією Московського патріархату. Крім того, зазначалося, що Київський митрополит повинен був радитися із гетьманом у справах, що стосувалися православних єпархій Речі Посполитої [397, с.120].

Але стати канонічною зміна юрисдикції могла лише за умови згоди Константинопольського патріарху. Завдяки дипломатичному тиску та хабарам (в одному з листів патріарх згадував про "милостиню" від дяка московського посольств Нікити Алексеєва: соболів, червінців та ін.) Московська держава отримала допомогу Османської імперії, яка у 1686 р. примусила патріарха погодитися на передачу юрисдикції. За "Вічним миром", що був підписаний у 1686 р. між Московією та Річчю Посполитою, Київський митрополит переходив під юрисдикцію Московського патріарха. Правда, ще до того, як передачу юрисдикції було завершено, Московський патріарх змусив Святополка-Четвертинського обмежити свій титул до митрополита "Київського, галицького та Малої Русі" [382, с.349].

Здавалося, що теоретично це підпорядкування просто привело до заміни Константинопольського патріарха на Московського. В Україні та Білорусі продовжувала існувати окрема церква, що складалася з шести єпархій: двох на Лівобережній Україні з місцевою адміністрацією під протекцією Московської держави (Київ і Чернігів) і чотирьох на території Речі Посполитої (Львів, Луцьк, Перемишль, Могилів-Мстислав). Ці єпархії визнавали юрисдикцію Київського митрополита [397, с.121].

Насправді ж, Київська митрополія поступово втрачала владу над усіма єпархіями. Вже у 1688 р. з-під юрисдикції Києва було вилучено Чернігів і



передано під владу Московського патріарха. На початку XVIII ст. Львівська, Луцька та Перемишльська єпархії перейшли до унії. Могилівсько-Мстиславська єпархія хоча і залишилася православною, однак була підпорядкована Московському патріарху. У 1720 р. влада Київського митрополита поширювалася лише на Київську єпархію [101, с.9-15].

Протягом 20 років (1722-1742 рр.) у Києві не було митрополитів, тільки архієпископи. Із центру окремої церкви Київ перетворився на єпархію Російської Православної Церкви [397, с.122].

Таким чином, приєднання Київської митрополії до Московського патріархату разом з унією на Правобережжі поставило православну церкву на українських землях у кардинально нові умови існування.

Повоєнне відновлення на Правобережжі супроводжувалося експансією католицизму. Урядова адміністрація та церковні кола Речі Посполитої остаточно відмовилися враховувати інтереси місцевого православного населення, що призвело до послаблення і пізнішого занепаду держави, логічним завершенням якого стали поділи Польщі (1772-1795 рр.) між сусідніми країнами.

Що ж стосується Лівобережної України, то тут православна церква здобула статус державної. Безумовно, що це позитивно позначилося на її внутрішньому розвитку, а також вплинуло на суспільство (матеріальне забезпечення, повернення майна, припинення дискримінації тощо).

Але, водночас, загальні етатистські та централізаторські тенденції, що були притаманні абсолютистському режимові, який формувався в Росії вже з половини XVII століття, зумовили неухильний процес інкорпорації Київської митрополії до державно-політичної системи та до російської церкви. Позбавлена релігійної ідентичності Україна мала позбутися і ідентичності національної. Залишившись без особливої церковної традиції і канонічної автономії, Україна і з етнічного погляду стала для імперської влади частиною Росії. Політика релігійної уніфікації здійснювалася у прямому зв'язку із етнічною уніфікацією та підпорядкуванням місцевого населення владі

російської адміністрації. В цьому моменті історична доля Київської митрополії збігалася з долею гетьманської автономії.

## Висновки

Протягом майже двох тисяч років на євразійському просторі реалізовувалася політична модель влади, в основі якої лежав догмат про намісництво Христа на землі. Передумови такої моделі сакралізації влади слід шукати у дохристиянських культурах, адже саме із цивілізаціями Стародавнього Сходу пов'язаний феномен бога-рятівника, що мав значний вплив на формування вищезгаданого християнського догмату. Насамперед це стосується давньоєгипетського культу Озиріса, західноазійського культу Аттіса, а також мітраїстського культу.

Будучи дуже популярними в Римській імперії на схилі античності, ці культури стали домінуючими і в християнстві. У рамках християнської цивілізації цей архетип (бога-рятівника) породив релігійно-соціальний феномен сакрального правителя – помазаника Божого, що рятує народ, як земний образ свого небесного прототипу – Ісуса Христа.

У процесі переходу Римської держави від республіки до імперії відбувається сакралізація влади, вершиною якої стало виникнення культу римських імператорів. Ідея державності в Римі тісно перепліталася з ідеєю релігії. Законслухняний громадянин повинен був обов'язково приносити жертви римським богам, вшановувати зображення римських імператорів. Це вважалося ознакою лояльності та патріотизму.

За цих обставин виникає сила, що виступає опонентом римської ідеї державності. Цією силою і стало християнство, яке при всій своїй покорі фізичній силі влади ігнорує авторитет, значення для себе цієї організації. Тому християнство розглядалося як "шкідливе марновірство" і переслідувалося Римською державою. Лише у 313 р. за Міланським едиктом християнство було остаточно визнано релігією дозволеною поряд із усіма іншими культурами, що існували у римській імперії. Церква гнана перетворюється на терпиму, дозволену та рівноправну. Влада поступово

усвідомлювала універсальне, об'єднувальне, лояльне, державницьке спрямування християнської ідеології. На зміну "римському світу" (Orbis Romanus) приходять "світ християнський" (Orbis Christianus), в якому парадоксально поєднуються ідея християнства та ідея держави, утворюючи систему політичної ортодоксії. Імператори, спираючись на язичницьку традицію, вважають організацію церковних справ власним завданням, вирішувати яке хоча і бажано було б спільно з єпископами, але перевага надається волі імператора.

Уже в I ст. починається виділення кліру. Спочатку цей термін означав будь-яке служіння; у II ст. останній вживається для позначення священницького служіння. Для ранньої церкви було властиве співіснування протягом деякого часу двох видів священницького служіння – харизматичного та ієрархічного. Проте, поступово, із зміцненням церкви, харизматичне служіння засувається ієрархічним, посадовим. Особливі владні повноваження закріплюються за митрополитами. Останнім підпорядковуються величезні території – єпархії. На початку IV ст. склалися чотири християнські митрополії: Римська, Александрійська, Антіохійська та Єрусалимська. Пізніше, у V ст. виник ще один церковний центр – у Константинополі.

Це був також і період формування християнського віровчення. Воно проходило у гострій боротьбі із релігійними течіями, засудженими офіційною церквою як ересі. Особливо сильний вплив на християнство справили ті з них, які мали міцні корені у східних філософських та релігійних традиціях. Справжніми носіями цього потужного впливу стали такі релігійно-філософські системи, як гностицизм та маніхейство. За словами С.Головащенко: "Антихристиянські за суттю, ці системи все ж користувалися символічною мовою християнства та оперували його зовнішніми, організаційними формами" [112, с.41].

Розпад античних державних структур поставив перед церковними ієрархами нове завдання. Вони не тільки турбувалися про спасіння душ своєї

пастви, але також опікувались і більш "земними" справами, часто перебираючи на себе функції особливих представників влади та спеціалістів у галузі управління.

Таким чином, союз церкви і держави став надзвичайно могутньою об'єднуючою силою у політиці Стародавнього світу. Вони були тими полюсами, навколо яких зосереджувалося все життя і в коливаннях між якими виникла нова епоха – епоха середньовіччя.

Розпад римської цивілізації позначився зменшенням території християнізованих земель. Виникнення ісламу та арабські завоювання VII ст. призвели до втрати християнською церквою ряду територій в Африці та на Близькому Сході. Виникнення і розвиток Ісламської держави поставило християнські громади в нові умови існування. Поширення релігії пророка Мухаммеда змінило статус християнства. Воно стало терпимою релігією меншості.

Новим історичним етапом став розкол колишньої єдиної Римської імперії на західну та східну частини, котрий з часом призвів до їх культурного відчуження, зокрема відчуження конфесійного, що пов'язувалося з тією роллю, яку відігравала церква на Сході та Заході..

Характерна риса візантійської політичної теорії – усвідомлення імперії (яка дійсно протягом багатьох століть була центром православного Сходу) як світової монархії, що спирається на християнське православ'я і має владу над усіма християнськими народами. Імператор цієї всесвітньої монархії проголошувався "намісником Христа". Він наділявся функціями царя (василевса) і первосвященника, голови церкви. Священнослужителі, в тому числі і патріарх, були його замісниками у духовних справах, що пізніше породило ідею про симфонію церковної і світської влади. Це призвело до встановлення такої форми влади, як цезарепапизм, за якою церква у Візантії перетворилася на елемент державної структури.

Релігійна політика візантійських імператорів носила двоїстий характер: з одного боку підтримка державною владою місіонерської активності

Константинопольського патріархату сприяла християнізації нових верств "варварів". Своєрідним чемпіоном "державної" місії тут стає імператор Юстиніан. Його амбітна зовнішня політика доповнювалася не менш грандіозним проектом християнізувати все населення Імперії; з іншої сторони – втручання імператорів у внутрішньоцерковні дебати дестабілізуюче впливали на внутрішню єдність країни. Політика уряду досить часто ще більше поглиблювала розкол. Особливої гостроти набули протиріччя між представниками "халкідонського християнства" та прибічниками несторіанства і монофізитства (VII ст.). Подібне втручання державної влади Візантійської імперії у VIII ст. призвело до жорстокого протистояння різних верств суспільства, яке отримало назву іконоборського руху.

У Західній Європі намісницька влада сформувалася у вигляді папоцезаризму. Характерним для неї було зосередження в руках римського понтифіка як світської, так і духовної влади. Особливої сили ці тенденції набули у XII-XIII ст., коли формувалася папська універсальна теократична монархія, причому не на юридичних, а на теологічних постулатах. У цей період земні володарі (імператори, королі, царі, князі) визнавали владу папи і були його васалами. Папи ж розглядали європейських монархів як своїх замісників у світських справах, яких за непослух можна позбавити корони. У цілому ж, вищезгадана епоха в історії папства стала часом торжества теократичної ідеї панування католицької церкви на землі.

Антагонізм, що набував сили між цими двома частинами колишньої Римської імперії, завершився церковним розколом 1054 р. Це ще більш поглибило ворожнечу між "латинянами" і "греками". Але водночас ця подія стала могутнім генератором ідеї відродження колишньої єдності Вселенської Церкви, стимулом уніонального руху.

Проте спроби об'єднання виявилися невдалими. І не дивно. Оскільки це були швидше політичні угоди, нав'язані силою та збігом обставин. Кожна сторона покладала на унію надії покращити своє становище та підняти

престиж. У такій ситуації релігійні почуття звичайного населення не бралися до уваги. Інтереси держави вважалися більш важливими, ніж свобода совісті її громадян. Цілком логічно, що для останніх унія так і залишилася "незрозумілою та ворожою", а спроби її насильницького запровадження супроводжувалися шаленим опором широких суспільних верств.

Друга половина XV та XVI століття в Європі були сповнені подій, що наклали відбиток не тільки на релігійне, але і на політичне, економічне, культурне життя сучасників і прийдешніх поколінь.

Найважливішою ознакою політичного життя стало утворення у Західній Європі великих монархічних держав із централізованим управлінням, що позбавляються цілого ряду обмежень, перш за все – зв'язку з церквою.

Своєрідним прискорювачем цих подій стала Реформація, яка зруйнувала середньовічну єдність християнського суспільства, одночасно заклавши у цьому суспільстві підвалини віротерпимості.

Подальший хід європейської історії (XVII та особливо XVIII ст.) був визначений ще більшим зміцненням королівської влади. Ідея незалежності держави і, насамперед, незалежності її від церкви остаточно запанувала серед правлячої еліти, ставши основою ідеології Нового часу. Держава почала сприйматися як втілення абсолютного розуму й абсолютного права, що стало своєрідним підсумком всіх попередніх виступів проти претензій церкви на провідну роль у державі. Так народилася теорія про всемогутність держави (переважно у формі національної), яка визначила загальний напрямок європейського розвитку аж до другої світової війни.

Проблема взаємин держави і церкви представляє неабиякий науковий інтерес не тільки для вивчення загальноєвропейської історії, але і для історії України як невід'ємної частини світового процесу.

Досліджуючи це питання, необхідно звернути увагу на те, що появі церковної організації на Русі передувало виникнення держави з її органами влади та територіальною структурою. Звичайно, що церква, засновницею якої виступила князівська влада, була змушена пристосовуватися до

соціально-економічного рівня розвитку давньоруського суспільства кінця X ст. В цьому проявилася головна відмінність державно-церковних відносин у Київській Русі від тих, які склалися в інших державах, де церковні організації брали участь у формуванні та розвитку державності з раннього часу, що наклало безумовний відбиток і на характер цих держав, і на саму діяльність церкви .

В умовах середньовіччя християнська церква ніколи не обмежувалася тільки конфесійною діяльністю. Серед її багатьох інших важливих функцій не останню роль відігравала функція політична. Вищі діячі церковного кліру неодноразово виступали як послы, парламентарі, представники князя чи міста. Така їхня роль визначалася двома факторами: 1) духовним статусом, згідно з яким вважалося, що духівництво захищається божеством і тому менш підвладне військовій небезпеці; 2) відстороненням від цих конфліктів і, можливо, більшою об'єктивністю у розв'язанні їх порівняно з представниками аристократичних верств.

Міжнародний статус давньоруської церкви був пов'язаний із тим місцем, яке займала Київська митрополія серед інших митрополій Константинопольського патріархату. Однак Київська митрополічна єпархія значно відрізнялася від інших. По-перше, це була найбільша єпархія серед константинопольських митрополій. По-друге, вона охоплювала територію, населену іншим, давньоруським етносом, що говорив іншою мовою і користувався іншою писемністю, мав свою державну владу, свої політичні та правові традиції. Київська митрополія становила собою національну і державну церковну організацію.

Після занепаду Давньоруської держави саме церква відіграла головну роль в зміцненні етносу русичів в умовах іноземної різноконфесійної влади на українських землях.

Протягом трьох століть православна церква в Україні існувала в умовах польської та литовської державності. З одного боку, вона вела боротьбу з окатоличенням та полонізацією населення Галичини, яка з 1340 р. входила до



складу польської корони, а з іншого – в той же час мала сприятливі умови для існування та розвитку на землях, що були захоплені Великим князівством Литовським.

Друга половина XV – XVI ст. – період глибокої кризи в історії українського православ'я. Право патронату над церквою, яким володіли польські королі та литовські князі, низький рівень освіти духовних осіб, підкуп та корупція, залежність церкви від світської влади (особливо після Люблінської унії 1569 р.) – все це призвело до спалаху уніональних настроїв серед вищих ієрархів православної церкви. Саме унія, на думку останніх, мала вивести православ'я з того становища, в якому воно опинилося, зрівняти його з католицизмом. Крім морального, значну роль відігравав і матеріальний фактор. Високе становище і неабиякий вплив католицької ієрархії на внутрішню та зовнішню політику держави були тією мрією, що підштовхувала до відповідних кроків православних митрополита та єпископів. Але замість миру Берестейська церковна унія 1596 р. залишила у спадок розколоту Київську митрополію, що складалася фактично з двох церков: наділеної офіційним статусом греко-католицької та напівлегальної, не визнаної урядом країни православної.

Щоправда, протягом першої половини XVII ст. становище останньої змінилося на краще. Відновлення православної ієрархії у 1620 р., а також успішна реформаторська діяльність Київського митрополита П.Могили підготували православну церкву до конкуренції з католицькими та протестантськими суперниками, надали Київській митрополії статусу найбільш самостійної та авторитетної за весь час свого існування.

Цей своєрідний ренесанс продовжувався до останньої третини XVII ст. Період, що увійшов в історію під назвою Руїни, мав свої наслідком розподіл українських земель між Польською державою та Московським царством.

Повоєнне відновлення Правобережжя, що увійшло до складу Речі Посполитої, супроводжувалося експансією католицизму. Урядова адміністрація та церковні кола цієї держави остаточно відмовилися

враховувати інтереси місцевого православного населення, що призвело до послаблення і пізнішого занепаду держави, логічним завершенням якого стали поділи Польщі (1772-1795 рр.) між сусідніми країнами.

Що ж стосується Лівобережної (Московської) України, то тут православна церква здобула статус державної. Безумовно, це позитивно позначилося на її внутрішньому розвитку, а також вплинуло на суспільство (матеріальне забезпечення, повернення майна, припинення дискримінації тощо).

Але, водночас, загальні етатистські та централізаторські тенденції, що були притаманні абсолютистському режимові, який формувався в Росії вже з другої половини XVII століття, зумовили неухильний процес інкорпорації Київської митрополії до державно-політичної системи та до російської церкви. Позбавлена релігійної ідентичності Україна мала позбутися й ідентичності національної. Залишившись без особливої церковної традиції і канонічної автономії, Україна і з етнічного погляду стала для імперської влади частиною Росії. Політика релігійної уніфікації здійснювалася у прямому зв'язку із етнічною уніфікацією та підпорядкуванням місцевого населення владі російської адміністрації. У цьому аспекті історична доля Київської митрополії і доля гетьманської автономії була однаковою – трагічною, оскільки обидві втратили будь-яку самостійність на довгі століття.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

### Джерела

1. Акты историческіе, относящіеся к исторіи Россіи. Изд. А.И. Тургенев. – В 2-х т. – Т.1. – СПб: Тип. Э.Праца, 1841. – 455 с.
2. Алеппскій Павел. Путешествіе Антіохійского Патриарха Макарія в Россію в половине XVII века. Вып. I. От Алеппо до земли казаков / Пер. с араб. Г.Муркоса (по рукописи Московского главного архива Министерства иностранных дел). – М: б/и, 1896. – 156 с.
3. Английская реформация: (Документы и материалы) / Под ред. Ю.М.Сапрыкина. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 104, [1] с.
4. Атеизм и борьба с церковью в эпоху Великой Французской революции. Сборник материалов. Ч.1. – М.: ОГИЗ, 1933. – 335 с.
5. Барсовъ Е.В. Древніе русскіе памятники священнаго венчания царей на царство в связи с греческими ихъ оригиналами. С историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитіем идеи царя на Русі /Барсовъ Е.В. – М: б/и, 1883. – 264 с.
6. Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X – початок XVII ст.): Збірник документів і матеріалів / Упор. Гринів Є.А та ін. – К.: Наукова думка, 1988. – 288 с.
7. Волоцкий И. Послания Иосифа Волоцкого / Иосиф Волоцкий – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 314 с.
8. Генрих Латвийскій. Хроника Ливонии. – М.–Л.: Госиздат, 1938. – 608 с.
9. Грекъ Максим. Сочиненія: В 3 ч. Ч.2. / Максим Грекъ// Православный собеседник (приложение). – Казань. – 1861. – №1-12. – С.294-401.
10. Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. [Исследование и тексты] / Дмитриева Р.П. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1955. – 216 с.

11. Древне – русскіе полемическіе сочиненія против протестантов: Ответ царя Иоанна Васильевича Грозного Яну Рокіте / Изд. Императорского Общества исторіи и древностей Россійских при Московском университете. – М.: Тип. Т.Рис. – 1878. – 33с.
12. Жуковичъ П. Брестскій собор 1591 года (по новооткрытой грамоте, содержащей деянія его) / Жуковичъ П. // Известія отделения российского языка и словесности Академии наук. – 1907. – Т. XII. – С.45-71.
13. Жуковичъ П.Н. Кіевскій собор 1629 года (по новым материалам) / Жуковичъ П. // Христіанское чтеніе. – 1911. – Т. 235. – Ч.1. – С.74-92, 353-369.
14. Жуковичъ П.Н. Материалы для исторіи Кіевского и Львовского соборов (1629 г.) / Жуковичъ П.Н. // Записки историко-филологического отделения Императорской академии наук. – 1911. – № 15. – С.1-26.
15. Жуковичъ П.Н. Протестація мітрополита Іова Борецкого и других западно-русских іерархов, составленная 28 апреля 1621 года / Жуковичъ П.Н. // Статьи по славяноведенію. – Вып.3. – СПб., 1910. – С.135-153.
16. Засѣданіе в Книжной палатѣ 18-го февраля 1627 года по поводу исправленій катихизиса Лаврентія Зизанія. – СПб.: Тип. В.С.Балашева, 1878. – 46 с.
17. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI – начала XIX вв. – Минск: Изд-во АН БССР, 1962. – 524 с.
18. Кальвин Ж. Наставление в христіанской вере: В 3 т. – Т.1. / Кальвин Ж. – М.: Изд-во РГГУ, 1997. – 582 с.
19. Кальвин Ж. Наставление в христіанской вере: В 3 т. – Т.2. / Кальвин Ж. – М.: Изд-во РГГУ, 1998. – 479 с.
20. Кальвин Ж. Наставление в христіанской вере: В 3 т. – Т.3. / Кальвин Ж. – М.: Изд-во РГГУ, 1999. – 639 с.

21. Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польских отношениях конца 40-х – 80-х гг. XVII века . Ч.І. Источники времени гетманства Б.Хмельницкого. – М.: Индрик, 1998. – 345 с.
22. Книга согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви. – М.:Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – 841 с.
23. Корецкий В.И. Новый список грамоты великого князя Изяслава Мстиславовича новгородскому Пантелеймонову монастырю / Корецкий В.И. // Исторический архив. – 1955. – №5. – С.198-223.
24. Крип'якевич І. Нові матеріяли до історії соборів 1629 р. / Крип'якевич І. // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – 1913. – № 116. – С.5-39.
25. Любовичъ Н. Исторія Реформаціи в Польше. Кальвинисты и антитринитаріи (по неизданным источникам) / Любовичъ Н. – Варшава: Тип. Земкевича и Ноаковского, 1883. – 374 с.
26. Лютер М. 95 тезисов / Мартин Лютер – СПб.: Роза мира, 2002. – 720 с.
27. Мицик Ю. 3 нових документів до історії міжконфесійних відносин у XVII-XVIII ст. / Мицик Ю. //Дніпропетровський історико-археографічний збірник. На пошану професора Миколи Павловича Ковальського. – №1. – Дніпропетровськ, 1997. – С.134-145.
28. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 456 с.
29. Обличение на Никона патриарха, написанное для царя Алексея Михайловича // Летописи русской литературы и древностей. – М: Тип. В.С.Балашева, 1863. – Т.5. – 388 с.
30. Опарин Т.А., Орленко С.П. Указы 1627 и 1652 годов против “некрещенных иноземцев” / Опарин Т.А., Орленко С.П. // Отечественная история. – 2005. - №1. – С.22-39.
31. Острожській В. О єдиной истинной православной вере і о святей соборной апостолской церкві, откуда начало приняла і како повсюду

распрострся / Василий Острожский // Русская историческая библиотека. – Т.7. – Спб., 1881. – Стб.601-938.

32. Памятники культурных и дипломатических сношений России с Италией. - Т.1. - Вып.1. - Л.: Госиздат,1925. – 224 с.

33. Папські буллы по греко-уніатському вопросу / Изд. П.Парвов. – Спб: б/и, 1888. – 284 с.

34. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским . – М.: Наука, 1993. – 264 с.

35. Полное собрание русских летописей. – М.: Изд-во восточной литературы, 1962. – Т. 1. Повесть временных лет. – 578 с.

36. Полное собрание русских летописей. – СПб.: Типография Эдуарда Праца 1908. – Т. 2. Ипатьевская летопись. – 267 с.

37. Плутарх. Исида и Осирис. – М.: Владос, 1996. – 282 с.

38. Россия и Италия. Сборник исторических материалов, касающихся сношений России с Италией. - Т.1. – СПб: Тип. И.Н.Скороходова, - 1907. – 328 с.

39. Смотрицкий Г. Ключ царства небесного /Смотрицкий Г. // Українська література XIV – XVI ст. – К.: Наукова думка,1998, - С.212-235.

40. Тертуліан Кв. Сеп. Флор. Творенія / Тертуліан Кв. Сеп. Флор. – Київ: б/и, 1910. – 352 с.

41. Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли . – М.: АСТ, 2000. – 302 с.

42. Фома Аквинский. Сочинения / Фома Аквинский– М.: УРСС, 2002. – 628 с.

43. Фонкич Л.Б. Греческие грамоты советских хранилищ / Фонкич Л.Б. // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. – М., 1974. – С.246-259.

44. Юзефовіч М. Предисловіє / Юзефовіч М. // Архив Юго-Западной России. - Ч.1. - Т.1. - Киев,1859. - С.I – XV.

45. Akta Synodów różnowierczych w Polsce / Opracowała Maria Sipayło. T.I. (1550-1559). – Warszawa: wyd-wo UW, 1966. – 378 s.
46. Akta Synodów różnowierczych w Polsce / Opracowała Maria Sipayło. T.III. (1571-1632). – Warszawa: PWN, 1983. – 691 s.
47. Commemoratio eorum, quae saeviter et sine Dei respectu acta a veritatis adversariis in sanctum et apostolicum novum revera confessorem et marturem martinum papam Romae // Mansi G.D. Sacrorum consiliorum collectio nova et amplissima. – T.X. -Parisis, 1906. – Col.853-861.
48. Deciusz J. Księga czasach króla Zygmunta / Deciusz J. – Warszawa, 1960. – 245 s.
49. Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Oberarbeitung / Hrsq. von R. Holtzmann // Monumenta Germaniae Historica. – B., 1955. – T. 9. – Liber VIII. – 246 s.
50. Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia. – Romae, 1953. – T. 1. (1075-1700). – 698 s.
51. Gregorii Magni Dialogorum Libri / Gregori Magni // Migne G. Patrologiae cursus completus. – T.77. – Paris, 1849. – Col.149-433.
52. Kołłątaj H. Pamiętnik o stanie Kościoła Katolickiego i o wszystkich innych wyznaniach w Poiszczu / Kołłątaj H. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1953. – 236 s.
53. Латински извори за българската история . – София, 1981. – Т.4. – 502 с.
54. Liber Diurnus Romanorum Pontificum / Ed. Th. E.Ab. Sickel. – Vindobonae, 1889. – 578 s.
55. Liv. Est und Kurlandisches Urkundenbuch. – Reval, 1853. – T.1. – 594 s.
56. Pauli Diaconi Historia gentis langobardorum // Scriptorum rerum langobardicarum / Pauli Diaconi - Vindobonae, 1874. – 129 s.
57. Relacye nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do roku 1690. Zebrał J. Albertrandi / E. Rykaczewski. – T.1. – Berlin-Poznań, 1864. – 456 s.

58. S. Gregorii Magni Opera omnia / S. Gregorii Magni // Migne G. Patrologiae cursus completus. – Т.75. –Paris,1849. – Col.55-445.

### Монографії

59.Адауров В. Історія Франції: Королівська держава та створення нації (від початків до кінця XVIII століття / В. Адауров. – Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2002. – 412 с.

60.Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XII-XVII вв.) / Алпатов М.А. – М.: Наука, 1993. – 476 с.

61.Андреев А.Р. История ордена иезуитов. Иезуиты Российской империи. XVI–начало XIX века / Андреев А.Р. – М.: Русская панорама, 1998. – 256 с.

62. Андреева Л.А. Религия и власть в России. Религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимации политической власти в России / Андреева Л.А. – М.: Ладомир, 2001. – 251 с.

63. Андреева Л.А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток / Андреева Л.А. – М.: Ладомир, 2007. – 304 с.

64. Армур Р. Христианство и ислам: непростая история / Роллин Армур; пер. с англ. А.Гумеровой, Ю.Маслова. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 336 с.

65. Архангельській А.С. Борьба с католичеством и умственное пробуждение Южной Руси к концу XVI в. / Архангельській А.С. – К.: Тип. Давиденко,1886. – 64 с.

66. Бармин А.В. Полемика и схизма / Бармин А.В. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 648 с.

67. Барсовъ Т.В. Константинопольскій патриарх и его власть над Русской церковью / Барсовъ Т.В. – Спб.: Тип. Н.А.Ремезова, 1878. – 578 с.

68. Бартлетт Р. Становление Европы: экспансия, колонизация, изменения в сфере культуры. 950-1350 гг. / Роберт Бартлетт; пер. с англ. С.Б.Володиной. – М.: РОССПЭН, 2007. – 432 с.



69. Беднов В.А. Православная церковь в Польше и Литве (по Volumina Legum) / Беднов В.А. – Мн.: Лучи Софии, 2002. – 432 с.
70. Беркут Л.Н. Борьба за инвестиру во времена императора Генриха V / Беркут Л.Н. – Варшава: б/и, 1914. – V, 332 с.
71. Бернштам А.Н. Очерки истории гуннов / Бернштам А.Н. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1951. – 256 с.
72. Биллингтон Дж. Х. Икона и топор. Опыт истолкования русской культуры / Биллингтон Дж. Х.; пер. с англ. С.Ильина, М.Еремина, Н.Мовниной, И.Гуровой, В.Муравьева, Н.Федоровой. – М.: Рудомино, 2001. – 880 с.
73. Блок М. Феодальне суспільство / Марк Блок; пер. з франц. В.Шовкуна – К.: Видавничий дім «Всесвіт», 2002. – 528 с.
74. Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т. Т.3. Лекции по истории древней церкви / Болотов В.В. – М.: Мартис, 2001. – X, 534 с.
75. Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т. Т.4. Лекции по истории древней церкви / Болотов В.В. – М.: Мартис, 2002. – X, 422 с.
76. Борисов Н.С. Русская церковь в политической борьбе XIV-XV веков / Борисов Н.С. – М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 1986. – 207 с.
77. Бородин О.Р. Равеннский экзархат. Византийцы в Италии / Бородин О.Р. – СПб.: Алетейя, 2001. – 474 с.
78. Бороздинъ А.К. Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке / Бороздинъ А.К. – СПб.: Изд. А.С.Суворина, 1900. – 319 с.
79. Бриллиантов А.И. Лекции по истории древней Церкви / Бриллиантов А.И. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. – 480 с.
80. Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: В 3 ч. Ч.2: Коллективные судьбы и универсальные сдвиги /

Фернан Бродель; пер. с фр. М.А.Юсима. – М.: Языки славянской культуры, 2003.– 808 с.

81. Буданова В.П. Готы в эпоху Великого переселения народов / Буданова В.П. – М.: Наука,1990. – 231 с.

82. Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси / Будовниц И.У. – М.:Наука,1960.– 488 с.

83. Буркхардт Я. Размышления о всемирной истории / Якоб Буркхардт; пер. с нем. А.В. Дранова, А.Г.Гаджикурбанова. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.

84. Быков А.А. Патриарх Ніконъ, его жизнь и общественная деятельность: Биографическій очерк / Быков А.А. – СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1902. – 95 с.

85. Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. / Вальденберг В. – Пг: б/и, 1916. – 446 с.

86. Вандич П. Ціна свободи. Історія Центрально-Східної Європи від Середньовіччя до сьогодні / Пьотр Вандич : пер. з англ. С.Грачової. – М.: Критика, 2004. – 464 с.

87. Васильев А.А. Византия и арабы: Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии: В 2 ч. / Васильев А.А. – СПб.: Типография И.Н.Скорородова, 1900. - Ч.1. – XI, 210 с.

88. Васильев А.А. Византия и арабы: Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии: В 2 ч. / Васильев А.А. – СПб.: Типография И.Н.Скорородова, 1900. - Ч.2. – 146 с.

89. Вебер М. Избранное: Образ общества / Макс Вебер; пер. с нем. М.И. Левина и др.– М.: Юрист, 1994. – 702 с.

90. Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока / Вейнберг И.П. – М.:Наука,1986. – 206, [2] с.

91. Великий А. З літопису християнської України / Великий А. – Львів:Місіонер,1998.– Т.1. – 280 с.

92. Великий А. З літопису християнської України/ Великий А. – Львів: Місіонер, 1998. – Т.2. – 280 с.
93. Великий А. З літопису християнської України/ Великий А. – Львів: Місіонер, 1998. – Т.3. – 280 с.
94. Великий А. З літопису християнської України/ Великий А. – Львів: Місіонер, 1998. – Т.4. – 280 с.
95. Верховский А. Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты. 1995-2001 гг. / Верховский А. – М.: Центр «Сова», 2003. – 320 с.
96. Виллар Ж., Виллар К. Формирование французской нации. (X – начало XIX в.) / Виллар Жермена, Виллар Клод ; пер. с фр. О.В.Волкова. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. – 335 с.
97. Виппер Р.Ю. Рим и раннее христианство / Виппер Р.Ю. – М.: Изд-во АН СССР, 1954. – 268 с.
98. Вишневский А.А. Каноническое право. Древняя Церковь и Западная традиция / Вишневский А.А. – М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. – 276 с.
99. Власов С.М. Константин Великий / Власов С.М. – М.: Ладомир, 2001. – 368 с.
100. Власовський І. Нариси історії Української Православної Церкви: В 4 т. (5 кн.) / Власовський І. – К.: Либідь, 1998. – Т.1. (X - XVII ст.) – 294 с.
101. Власовський І. Нариси історії Української Православної Церкви: В 4 т. (5 кн.) / Власовський І. – К.: Либідь, 1998. – Т.2. (XVII ст.) – 360 с.
102. Власто А.П. Запровадження християнства у слов'ян: вступ до середньовічної історії слов'янства / Власто А.П.; пер. з англ. Р.Ткачука, Ю. Тереха. – К.: Юніверс, 2004. – 496 с.
103. Воейков Н.Н. Церковь, Русь и Рим / Воейков Н.Н. – Мн.: Лучи Софии, 2000. – 650 с.
104. Вязигин А.С. Григорій VII, его жизнь и общественная деятельность / Вязигин А.С. – СПб.: «Брокгауз-Ефрон», 1891. – V, 298 с.

105. Вязигин А.С. Очерки из истории папства в XI веке/ Вязигин А.С.– СПб.: б/и, 1898. – VIII, 398 с.
106. Гайденко П.П. Трагедия эстетизма: Опыт характеристики мирозерцания С.Киркегора / Гайденко П.П.– М.: Искусство, 1970. – 302 с.
107. Гарнак А. Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви / Гарнак А. // Раннее христианство: В 2 т. Т.І. – М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. – С.305-350.
108. Гарнак А. История догматов/ Гарнак А. // Раннее христианство: В 2 т. Т.ІІ. – М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. – С.87-506.
109. Гергей Е. История папства / Гергей Е. – СПб.: Республика, 1996. – 463 с.
110. Гиббенеть Н. Историческое исследование дела Патриарха Никона: В 2 ч. Ч.2 / Гиббенеть Н. – СПб.:Тип. В.С.Балашева, 1882.– 508 с.
111. Гийу А. Византийская цивилизация / Анри Гийу; пер. с фр. Д.Лоевского – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 552 с.
112. Головащенко С.І. Історія християнства. /Головащенко С.І. – К.:Либідь,1999. – 352 с.
113. Голубев С.Т. Київський митрополіт Петр Могила и его сподвижники: Опыт церковно-исторического исследования: В 2 т. / Голубев С.Т. – К.: Тип. С.В.Кульженко,1896. – Т.1. – VI, 524 с.
114. Голубев С.Т. Київський митрополіт Петр Могила и его сподвижники: Опыт церковно-исторического исследования: В 2 т. / Голубев С.Т. – К.: Тип. С.В.Кульженко,1898. – Т.2. – 498 с.
115. Голубинский Е.Е. История русской церкви / Голубинский Е.Е. – М.: ОИДР, 1880. – Т.1. Первая половина. – 957 с.
116. Голубинский Е.Е. История русской церкви / Голубинский Е.Е. – М.: ОИДР, 1880. – Т.1. Вторая половина. – 705 с.
117. Голубинский Е.Е. История русской церкви / Голубинский Е.Е. – М.: ОИДР, 1881. – Т.2. Первая половина. – 908 с.

118. Григулевич И.Р. История инквизиции (XIII-XX вв.) / Григулевич И.Р. – М.: Наука, 1970. – 447 с.
119. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні / Грушевський М. С. – К.: Освіта, 1992. – 192 с.
120. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Гудзяк Б. – Львів: Інститут історії церкви Львівської богословської академії, 2000. – XVI, 426 с.
121. Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства / Гумилев Л.Н. – М.: Товарищество Клышников, Комаров и К, 1992. – 320 с.
122. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и великая степь / Гумилев Л.Н. – М.: Товарищество Клышников, Комаров и К, 1992. – 512 с.
123. Даркевич В. П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X-XIV вв.) / Даркевич В. П. – М.: Мысль, 1966. – 148 с.
124. Делицын П.С. Святой Лев, папа Римский / Делицын П.С. – М.: б/и, 1849. – X, 226 с.
125. Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения / Жан Делюмо; пер. с фр. И.Эдьфонд. – Екатеринбург: У-фактория, 2006. – 720 с.
126. Диллон М., Чедвик М. Кельтские королевства / Диллон М., Чедвик М. – СПб.: Республика, 2002. – 312 с.
127. Діль Ш. Юстиніан и византийская цивилизация в VI в. / Діль Ш. – СПб.: Типография И.Н.Скороходова, 1908. – 304 с.
128. Дмитриев М.В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг. / Дмитриев М.В. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003. – 320 с.
129. Дмитриев М.В. Православие и реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. / Дмитриев М.В. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 135 с.
130. Дмитриев М.В., Флоря Б.Н., Яковенко С.Г. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце

XVI – начале XVII вв. / Дмитриев М.В., Флоря Б.Н., Яковенко С.Г. – Т.1. – М.: Индрик, 1996. – С. 131-154.

131. Домнич М.Я. Великая французская буржуазная революция и католическая церковь / Домнич М.Я. – М.: Изд-во АН СССР. – 1960. – 196 с.

132. Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / Амброджо Донини; пер. с итал. И.И.Кравченко. – М.: Политиздат, 1989. – 365 с.

133. Думин С.В. Другая Русь (Великое княжество Литовское и Русское). История Отечества: люди, идеи, решения. Очерки истории России IX – начала XX вв. / Думин С.В. – М.: Политиздат, 1991. – С.76-126.

134. Дурново Н.Н. Исторический очерк автокефальных Церквей: Иверской и Имеретинской / Дурново Н.Н. – М.: б/и, 1910. – VIII, 178 с.

135. Дьомін О.Б. Біля витоків англійського атлантизму. Зовнішня політика Англії кінця 50 – кінця 80-х років XVI ст. / Дьомін О.Б. – Одеса: Астропринт, 2001. – 360 с.

136. Дьяконов М. Власть Московских государей: Очерки по истории политических идей Древней Руси до конца XVI в. / Дьяконов М. – СПб.: Тип. В.С.Балашева, 1889. – XII, 368 с.

137. Дюби Ж. Время соборов: Искусство и общество 980-1420 годов / Жорж Дюби; пер с фр. М.Ю.Рожновой, О.Е.Ивановой. – М.: Ладомир, 2002. – 379 с.

138. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков / Жуковський А. – К.: Мистецтво, 1997. – 304 с.

139. Заборов М.А. Крестоносцы на Востоке / Заборов М.А. – М.: Наука, 1980. – 320 с.

140. Задворный В.Л. История Римских пап. – Т.1. / Задворный В.Л. – М.: Христианская Россия, 1995. – 408 с.

141. Задворный В.Л. История Римских пап. – Т.2. / Задворный В.Л. – М.: Христианская Россия, 1995. – 424 с.

142. Занемонец А.В. Иоанн Евгеник и православное сопротивление Флорентийской унии / А.В. Занемонец. – СПб.: Алетейя, 2008. – 160 с. – (Серия “Византийская библиотека. Исследования”).
143. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество / Зеньковский С.А. – Мн.: Белорусский Экзархат, 2007. – 544 с.
144. Зимин А.А. Россия на пороге нового времени. (Очерк политической истории России первой трети XVI в.) / Зимин А.А. – М.: Мысль, 1972. – 452 с.
145. Зноско К. Исторический очерк церковной унии / Зноско К. – М.: Мартис, 1993. – 443 с.
146. Золотухина Н.М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли / Золотухина Н.М. – М.: Юридическая литература, 1985. – 200 с.
147. Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография / Иванов А.И. – Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1969. – 248 с.
148. Иванов С.А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? / Иванов С.А. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 376 с.
149. Иконніковъ В.С. Максим Грекъ и его время. – 2-е изд./ Иконніковъ В.С. – Киев: Тип. имп. Ун-та св.Владимира, 1915. – 604, 21, III, 4 с.
150. Ильін А. Иезуиты и ихъ вліяніе на исторію человечества / Ильін А. – М.: б/и, 1905. – 514 с.
151. История XIX века: В 8 т. / Под ред. Э.Лависса и А.Рамбо. – Т.1. – М.: ОГИЗ, Государственное социально-экономическое издательство, 1938. – 584 с.
152. История Османского государства, общества и цивилизации: В 2 т. / Под ред. Э.Исханоглу; Исслед. центр исламской истории, искусства и

культуры (IRCICA); пер. с тур. В.Б.Феоновой. – Т.1. – М.: Вост. лит., 2006. – 602 с.

153. История Флорентийского собора . – М.: б/и, 1847. – X, 246 с.

154. Іларіон (Митрополит). Князь Костянтин Острозький і його культурна праця: Історична монографія / Іларіон (Митрополит). – Вінніпег, 1958. – 216 с.

155. Ісіченко І., архієпископ. Загальна церковна історія /Ігор Ісіченко – Х.: Акта, 2001. – 608 с.

156. Історія релігії в Україні: У 10 т. Т.ІІ.Українське православ'я / За ред. проф.П.Яроцького.– К.: Центр духовної культури, 1997. – 376 с.

157. Історія релігії в Україні: У 10 т. Т.ІV. Католицизм / За ред. проф. А.Колодного. – К.: Вид-во «Світ знань», 2001. – 598 с.

158. Історія України: Нове бачення: У 2 т. / За ред. В.А.Смолія – К.: Україна, 1995. – Т.1. – 352 с.

159. Каптеревъ Н.Ф. Патріарх Нікон и царь Алексей Михайлович: В 2 т. / Каптеревъ Ф.Н. – Сергиев Посад: Типография Св. – Троицк. Сергиевой Лавры, 1909. – Т.1. – V, 524 с.

160. Каптеревъ Н.Ф. Патріарх Нікон и царь Алексей Михайлович: В 2 т. / Каптеревъ Ф.Н. – Сергиев Посад: Типография Св. – Троицк. Сергиевой Лавры, 1912. – Т.2. – VIII, 547, XL с.

161. Кардини Ф. Европа и ислам: история непонимания / Франко Кардини; пер. с итал. Е.Смагиной, А.Карловой, А.Митрофанова. – СПб.: Александрия, 2007. – 332 с.

162. Карелин М.С. Важнейшие моменты в истории средневекового папства / Карелин М.С. – СПб.:Типография Эдуарда Праца , 1901. – 136 с.

163. Карелин М.С. Падение античного мирозерцания: Культурный кризис в Римской империи / Карелин М.С. – СПб.: Изд-во «Брокгауз – Ефрон», 1901. – VIII, 169 с.

164. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII - XIII веках / Карсавин Л.П. – СПб.: Алетейя, 1997. – 424 с.



165. Карташев А.В. Вселенские соборы / Карташев А.В. – М.: Эксмо, 2006. – 672 с.
166. Карташев А.В. История Русской церкви: В 2 т. / Карташев А.В. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000.–Т.1.–846 с.
167. Карташев А.В. История Русской церкви: В 2 т. / Карташев А.В.– М.: ЭКСМО-Пресс, 2000.–Т.2.– 816 с.
168. Католическая энциклопедия: В 4 т. – Т. 1. – М.: Изд-во Францисканцев, 2002. – 1906 стб.
169. Католическая энциклопедия: В 4 т. – Т. 2. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – 1818 стб.
170. Клибанов А.И. Реформационное движение в России в XIV – первой половине XVI вв. / Клибанов А.И. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 411 с.
171. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии / Климович Л.И. – М.: Политиздат, 1986. – 270 с.
172. Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. / Ключевский В.О. – М.: Мысль, 1987. – Т.1. – 426 с.
173. Колесницкий Н.Ф. “Священная Римская империя”: притязания и действительность / Колесницкий Н.Ф. – М.: Наука, 1977. – 398 с.
174. Корзо М. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований / Корзо М. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2007. – 672 с.
175. Корсунский А.Р. Готская Испания. (Очерк социально - экономической и политической истории) / Корсунский А.Р. – М.:Изд-во Московского ун-та, 1969. – 326 с.
176. Корсунский А.Р. Образование раннефеодального государства в Западной Европе / Корсунский А.Р. – М.:Изд-во Московского ун-та, 1963. – 186 с.
177. Котляр М.Ф. Данило Галицький: Біографічний нарис / М.Котляр. – К.: Альтернатива, 2002. – 328 с.

178. Котляревский С.А. Францисканский орден и Римская курия в XIII – XIV веках / Котляревский С.А. – М.: б/и, 1901. – 390 с.
179. Краткая история русской православной миссии в Китае, составленная по случаю исполнившегося в 1913 году двухсотлетнего юбилея ее существования. Изд. первое. – Пекин, 1916. – 176 с.
180. *Крист К. История времен римских императоров от Августа до Константина / Крист К. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – Т.2. – 318 с.*
181. Крывелев И.А. История религий: В 2-х т. / Крывелев И.А. – М.: Мысль, 1976. – Т.2. – 444 с.
182. Куглер Б. История крестовых походов / Куглер Б. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 512 с.
183. Кудрявцев П.Н. Судьбы Италии от падения Западной Римской империи до восстановления её Карлом Великим: Обзорение Остготы – Лангобардского периода итальянской истории. – М.: Типография Московского университета, 1850. – 714 с.
184. Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима / Казимеж Куманецкий; пер. с пол. В.К.Ронина. – М.: Высшая школа, 1990. – 351 с.
185. Кун Н.А. Предшественники христианства: Восточные культы в Римской империи / Кун Н.А. – М., 1922. – 216 с.
186. Курбатов Г.Л. Византия в VI столетии / Курбатов Г.Л. – Л.: Учпедгиз, 1959. – 136 с.
187. Кургановъ Ф.А. Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи / Кургановъ Ф.А. – Казань: б/и, 1880. – VII. 504 с.
188. Кучкин В.А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X – XIV вв. / Кучкин В.А. – М.: Наука, 1984. – 350 с.
189. Кюмон Ф. Мистерии Митры / Кюмон Ф; пер. с фр. А.Рогнединой – СПб.: Республика, 2000. – 194 с.

190. Ласкин Г. Ираклий. Византийское государство в первой половине 7-го века / Ласкин Г. – Харьков: б/и, 1889. – 160 с.
191. Лебедев А.П. Вселенские соборы IV и V веков: Обзор их догматической деятельности в связи с направлением школ Александрийской и Антиохийской / Лебедев А.П. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 320 с.
192. Лебедев А.П. Вселенские соборы VI, VII и VIII веков: С приложениями к «Истории вселенских соборов» / Лебедев А.П. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 320 с.
193. Лебедев А.П. Историческое состояние Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века / Лебедев А.П. – СПб.: Алетейя, 1998. – 384 с.
194. Лебедев А.П. История разделения церквей в IX, X и XI веках / Лебедев А.П. – СПб.: Алетейя, 2001. – 308 с.
195. Лебедев А.П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени: В 2 кн.: Кн. II. / Лебедев А.П. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 378 с.
196. Лебедев А.П. Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках / Лебедев А.П. – СПб.: Алетейя, 1999. – 308 с.
197. Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом / Лебедев А.П. – М.: Наука, 1994. – 314 с.
198. Левицкий О. Внутреннее состояние западнорусской церкви в польском государстве в конце XVI в. и уния / Левицкий О. // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, подольском и Волынском генерал-губернаторе. – Ч. I. – Т. VI. – Киев, 1883. – С. 1-182.

199. Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Жак Ле Гофф; пер. с фр. А.Поповой. – СПб.: Александрия, 2007. – 398 с.
200. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Жак Ле Гофф; пер. с фр. И.И.Маханьковой, Е.В.Морозовой. – М.: Прогресс, 2001. – 440 с.
201. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак Ле Гофф; пер. с фр. Е.И.Лебедевой, Ю.П.Малинина, В.И.Райцес, П.Ю.Уварова. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. – 376 с.
202. Ли Г-Ч. История инквизиции в Средние века: В 2 т./ Ли Генри-Чарльз; пер. с фр. А.В.Башкирова. – СПб.: Изд-во «Брокгауз – Ефрон», 1911. – Т.1. - XVI, 554 с.
203. Ли Г-Ч. История инквизиции в Средние века: В 2 т./ Ли Генри-Чарльз; пер. с фр. А.В.Башкирова. – СПб.: Изд-во «Брокгауз – Ефрон», 1912. – Т.2. - 601 с.
204. Ливе Ж. Религиозные войны / Жорж Ливе; пер. с фр. Г.Мирошниченко – М.: ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2004. – 160 с.
205. Литаврин Г.Г. Византийское общество и государство в X – XI в. Проблемы истории одного столетия: 976 – 1081 / Литаврин Г.Г. – М.: Наука, 1977. – 311 с.
206. Лихачева Е.О. Европейские реформаторы Гус, Лютер, Цвингли, Кальвин / Лихачева Е.О. – СПб.: б/и, 1872, - XXI, 242 с.
207. Лозинский С.Г. История папства / Лозинский С.Г. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 592 с.
208. Ломанов А.В. Христианство и китайская культура / Ломанов А.В. – М.: Вост.лит., 2002. – 446 с.
209. Лортц Й. История церкви: В 2 т. / Йозеф Лортц; пер. с нем. – М.: Христианская Россия, 1999. – Т.1. - 514 с.
210. Лортц Й. История церкви: В 2 т. / Йозеф Лортц; пер. с нем. – М.: Христианская Россия, 2000. – Т.2. - 580 с.

211. Лукин В.П. Народные представления о государственной власти в России в XVII в. / Лукин В.П. – М.: Мартис, 2000. – 252 с.
212. Малінін В. Старец Елеазарова монастыря Філофей и его послания / Малінін В. – Київ:б /и,1901.– V, 286 с.
213. Малышевский И.И. Александрійский патриарх Мелетий Пігас и его участие в делах русской церкви. – Т.1. / Малышевский И.И. – Киев: Тип. ун-та святого Владимира,1872. – 472 с.
214. Малышевский И.И. Александрійский патриарх Мелетий Пігас и его участие в делах русской церкви. – Т.2. / Малышевский И.И. – Киев: Тип. ун-та святого Владимира,1872 – 328 с.
215. Медведев С.Н. Право Испании V-VII веков / Медведев С.Н. – М.: Наука, 1994. – 244 с.
216. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / Иоанн Мейендорф; пер. с англ. А.Кавтаскина. – М.: Когелет, 2001. – 432 с.
217. Мейендорф И. История церкви и восточно-христианская мистика /Иоанн Мейендорф; пер. с англ. Л.А.Успенской, Н.Б,Артомоновой. – М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. – 576 с.
218. Милютенко Н.И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники / Милютенко Н.И. – Спб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. – 576 с.
219. Митрофанов А.Ю. История церковных соборов в Италии (IV-V вв.) / Митрофанов А.Ю. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 2006. – 630 с.
220. Митрофанова А.В. Политизация «православного мира» / Митрофанова А.В. – М.: Наука, 2004. – 293 с.
221. Митрохин Л.Н. Религия и культура (Философские очерки) / Митрохин Л.Н. – М.: Институт философии РАН, 2000. – 318 с.
222. Мишель А. Идея государства. Критический опыт социальных и политических теорий во Франции со времени революции / Анри Мишель;

пер. с фр. П.Рождественского. – М.:Издательский дом «Территория будущего»,2008.– 536 с.

223. Муравьев А.Н. Первые четыре века христианства / Муравьев А.Н. – СПб.: Республика, 1998. – 256 с.

224. Мякотин В.А. Протопоп Аввакум. Его жизнь и деятельность: Биографический очерк / Мякотин В.А. – СПб.: Типография общества «Общественная польза», 1894. – 160 с.

225. Никольский Н.М. История русской церкви / Никольский Н.М. – М.:Изд-во полит. литературы, 1985. – 616 с.

226. Новиков М.П. Христианизация Киевской Руси: методологический аспект / Новиков М.П. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 174 с.

227. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Українська церква за час Руїни: 1657-1687. / Огієнко І. – К.: Наша культура і наука, 2006. – 468 с.

228. Ореховський В.О. Держава та Церква в європейському просторі (I – XVIII століття) / Ореховський В.О. – Чернівці: Прут, 2008. – 224 с.

229. Орманиан М. Армянская церковь / Орманиан М. – М.: б/и, 1913. – V, 106 с.

230. Орчиги В.П. Древняя Русь: Образование Киевского государства и введение христианства / Орчиги В.П. – Минск: Наука и техника, 1988. – 147, [3] с.

231. Осипова Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма. Критический анализ теоретико-методологических концепций Осипова Е.В. – М.: Наука, 1977. – 280 с.

232. Осокин Н. Еретические верования / История ересей: Сб. / Сост. А.Лактионов. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ОАО «Люкс», 2004. – С.267-416.

233. Павлов А.С. Курс церковного права / Павлов А.С. – СПб.: Издательство «Лань», 2002. – 384 с.

234. Паламарчук П.Г. Москва или Третий Рим? Восемнадцать очерков о русской истории и словесности / Паламарчук П.Г. – М.: Современник, 1991. – 365 с.
235. Панас К. Історія Української церкви / Панас К. – Львів: НВП «Трансінтех», 1992. – 160 с.
236. Пашуто В.Т. Образование Литовского государства / Пашуто В.Т. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 412 с.
237. Петросян Е. Армянская Апостольская Святая Церковь / Петросян Е. – Краснодар, 1998. – 214 с.
238. Петросян Ю.А. Древний город на берегах Босфора: Исторические очерки / Петросян Ю.А. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 240 с.
239. Петрушевский Д.М. Очерки из истории средневекового общества и государства / Петрушевский Д.М. – М.: Научное слово, 1907. – 324 с.
240. Пигулевская Н.В. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков / Пигулевская Н.В. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1946. – 290 с.
241. Пискарьский В.К. История Испании и Португалии / Пискарьский В.К. – СПб.: Изд-во «Брокгауз – Ефрон», 1901. – 276 с.
242. Платонов С.Ф. Москва и запад в 16 – 17 в. / Платонов С.Ф. – М.: Изд-во Сеятель, 1925. – 152 с.
243. Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI-XVII вв. / Платонов С.Ф. – М.: Соцэкгиз, 1937. – 499 с.
244. Плохий С.Н. Папство и Украина: Политика римской курии на украинских землях в XVI – XVII вв. / Плохий С.Н. – К.: Выща школа, 1989. – 222, [1] с.
245. Плохий С. Наливайкова віра: Козаки та релігія в ранньомодерній Україні / Сергій Плохий – К.: Критики, 2005. – 496 с.
246. Попов Н. Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении / Попов Н. – М.: б/и, 1892. – 307 с.

247. Поснов М.Э. История христианской церкви (до разделения Церквей 1054 г.) / Поснов М.Э. – М.: Высшая школа, 2005. – 648 с.
248. Пресняков А.Е. Образование Великоорусского государства: Очерки по истории XIII-XV столетий / Пресняков А.Е. – Пг.: Тип.Я.Башмакова, 1918. – 458 с.
249. Приселковъ М. Д. Очерки по церковно-политической исторіи Кіевской Русі X-XII вв. / Приселковъ М. Д. – М.: Тип. В.С.Балашева , 1913. – 374 с.
250. Приселковъ М.Д. Ханскіе ярлыки русским митрополитам / Приселковъ М. Д. – Пг.: Тип. «Научное дело», 1916. – 116 с.
251. Рамм Б.Я. Папство и Русь в X-XV веках / Рамм Б.Я. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 284 с.
252. Ранк О. Миф о рождении героя / Ранк О. – М.–К.: АСТ - Фолио, 1997. – 512 с.
253. Ранке Л. Римскіе папы XVI и XVII вв.: В 2 т. / Ранке Л. – Б.м.,1869. – Т.1. – X, 544 с.
254. Ранке Л. Римскіе папы XVI и XVII вв.: В 2 т. / Ранке Л. – Б.м.,1869. – Т.2. – 486, 52 с.
255. Рансимэн С. Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. / Стивен Рансимен; пер. с англ. Л.А.Герд. – СПб.:«Издательство Олега Абышко»,2006.– 464 с.
256. Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия / Стивен Рансимен; пер. с англ. Т.Б.Менской. – М.: Наука; Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 239 с.
257. Рахман Х.У. Краткая история ислама / Рахман Х.У.; пер. с англ. Д.З.Хайретдинова. – М.: УММАН, 2003. – 409 с.
258. Русское православие: вехи истории [Колл. моногр.] / Науч. ред. А.И.Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.



259. Савва В. Московские цари и византийские василевсы. К вопросу о влиянии Византии на образование идей царской власти московских государей / Савва В. – Харьков: б/и, 1901. – IX, 402 с.
260. Савело К.Ф. Раннефеодальная Англия / К.Ф.Савелло. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1977. – 144 с.
261. Сас П. Політична культура українського суспільства (кінець XVI – перша половина XVII ст.) / Сас П. – К.: Наукова думка, 1998. – 346 с.
262. Свенцицкая И.С. Первые христиане и Римская империя / Свенцицкая И.С. – М.: Вече, 2003. – 384 с.
263. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории / Свенцицкая И.С. – М.: Политиздат, 1989. – 336 с.
264. Синицына Н.В. Максим Грек в России / Синицына Н.В. – М.: Наука, 1977. – 332 с.
265. Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.) / Синицына Н.В. – М.: Наука, 1998. – 412 с.
266. Скабаланович Н.А. Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: В 2-х кн. Кн. II. / Скабаланович Н.А. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 416 с.
267. Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси XIV-XVI вв.: Подвижники русской церкви / Скрынников Р.Г. – Новосибирск: Наука. Сиб.отд-ние, 1991. – 397 с.
268. Скрынников Р.Г. Россия накануне «Смутного времени» / Скрынников Р.Г. – М.: Мысль, 1980. – 205 с.
269. Словарь античности / Под ред. В.И.Кузищина. – М.: Прогресс, 1989. – 704 с.
270. Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени / Сорокин П.А. – М.: Логос, 1997. – 512 с.

271. Суворов Н.С. Учебник церковного права/ Суворов Н.С. – М.: Издательство «Зерцало», 2004. – 504 с.
272. Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама / Сурдель Доминик, Сурдель Жанин; пер. с фр. В.Бабинцева. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 544 с.
273. Суттнер Э. Христианство Востока и Запада / Эрнст Суттнер; пер. с нем. О.Величко. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 320 с.
274. Таевский Д.А. Христианские ереси и секты I-XXI веков. Словарь/ Таевский Д.А. – М.: Intrada, 2003. – 320 с.
275. Тантлевский И.Р. История и идеология Кумранской общины / Тантлевский И.Р. – СПб.: АСТ, 1994. – 288 с.
276. Томпсон Э.А. Римляне и варвары. Падение Западной империи / Томпсон Э.А.; пер. с англ. Т.О.Пономаревой. – СПб.: Издательский Дом «Ювента», 2003. – 288 с.
277. Тонди А. Иезуиты / Тонди А. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – 404 с.
278. Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность? / Тощенко Ж.Т. – М.: Academia, 2007. – 664 с.
279. Троицкий И. Изложение веры Церкви Армянския / Троицкий И. – СПб.: б/и, 1875. – VI, 154 с.
280. Уилсон Дж. Египет: Функции государства: Вселенная и государство // Франкфорт Г., Франкфорт Г.-А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. – М.: Мысль, 1984. – С.74-112.
281. Успенский Ф.И. История Византийской империи: В 5 т. Т.1. / Успенский Ф.И. – М.: Астрель, 2001. – 624 с.
282. Успенский Ф.И. История Византийской империи: В 5 т. Т.2. / Успенский Ф.И. – М.: Астрель, 2001. – 624 с.

283. Успенский Ф.И. История Византийской империи. – Т.3. / Успенский Ф.И.– М.: Астрель, 2002. – 798 с.
284. Успенский Ф.И. История Византийской империи. – Т.4. / Успенский Ф.И.– М.: Астрель, 2002. – 496 с.
285. Успенский Ф.И. История Византийской империи: В 5 т. Т.5. / Успенский Ф.И.– М.: Астрель, 2002. – 496 с.
286. Успенский Ф.И. Церковно-политическая деятельность Папы Григория I Двоеслова / Успенский Ф.И.– Казань: б/и, 1901. – VIII, 374 с.
287. Федорів Ю., о. Історія церкви в Україні / Федорів Ю.– Львів: Монастир Монахів Студитського Уставу, Видавничий відділ «Свічадо», 2001. – 364 с.
288. Федорова Е.В. Люди императорского Рима / Федорова Е.В. – М.: МГУ, СП «ОСТ-ВЕСТ Корпорейшн», 1990. – 366 с.
289. Федотов Г.П. Святые древней Руси / Федотов Г.П. – М.: Моск. рабочий, 1990. – 268, [3] с.
290. Флоровский Г. Пути русского богословия / Георгий Флоровский – Вильнюс, 1991. – 602 с.
291. Харлампович К.В. Западнорусские правоправные школы 16-го и начала 17-го века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви / Харлампович К.В. – Казань, 1898. – 524, 52 с.
292. Харлампович К.В. Малороссийское влияние на русскую церковную жизнь. – Т.1. / Харлампович К.В. – Казань, 1914. – XII, 398 с.
293. Хижняк З.І. Ректори Києво-Могилянської академії. 1615 – 1817 рр. / З.І.Хижняк. – К.: КМ Академія, 2002. – 189 с.
294. Хорошев А.С. Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики / Хорошев А.С. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 223 с.
295. Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. / Под ред. С.С. Аверинцева. – М.: Большая рос. энциклопедия, 1995. – Т.2. – 671 с.

296. Христианство: Словарь / Под ред. Л.Н.Митрохина. – М.: Республика, 1994. – 560 с.
297. Чичуров И.С. Политическая идеология Средневековья: Византия и Русь / Чичуров И.С. – М.: Наука, 1990. – 173 с.
298. Шаскольский И. П. Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII-XIII вв. / Шаскольский И. П. – Л.: Наука, Ленингр. отделение, 1978. – 245 с.
299. Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверті XVI – середини XVII ст. /Т.Шевченко; Вид-во т-ва Ісуса. – Л.: свічадо, 2005. – 337 с.
300. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия / Лев Шестов – М.: Мысль, 1992. – 256 с.
301. Шоню П. Цивилизация классической Европы / Пьер Шоню; пер. с фр. В.Бабинцева. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 608 с.
302. Шпажников Г.А. Религии стран Западной Азии / Шпажников Г.А. – М.: Изд-во восточной литературы, 1976. – 248 с.
303. Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. / Щапов Я.Н. – М.: Наука, 1989. – 231 с.
304. Щапов Я.Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. XI – XIV вв. / Щапов Я.Н. – М.: Наука, 1972. – 338 с.
305. Элиаде М. История веры и религиозных идей: В 3 т. / Мирча Элиаде; пер. с фр. Н.Б.Абалковой, С.Г.Балашовой, А.Д.Давыдовой, Н.Н.Кулаковой, А.А.Старостиной. – М.: Критерион, 2002. – Т.3. От Магомета до Реформации. – 352 с.
306. Элиаде М. Космос и история: избранные работы / Элиаде М.; пер. с фр. И.Р.Григулевича, М.Л.Госкарева. – М.: Наука, 1987. – 322 с.
307. Элиаде М. Священное и мирское / Элиаде М. // Миф о вечном возвращении. – М.: Логос, 2000. – С.251-356.
308. Юзбашян К.Н. Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX – XI вв. / Юзбашян К.Н. – М.: Наука, 1988. – 300 с.

309. Юнг К.-Г. Аналитическая психология / Юнг К.-Г.; пер. с нем. О.Величко. – М.: Наука, 1994. – 314 с.
310. Юнг К.-Г. О современных мифах / Юнг К.-Г.; пер. с нем. Н.Мовниной. – М.: Мартис, 1994. – 428 с.
311. Юнг К.-Г. Психология бессознательного / Юнг К.-Г.; пер. с нем. И.Гуровой. – М.: ЭКСМО, 1994. – 280 с.
312. Юрій М.Ф. Соціокультурний світ України / Юрій М.Ф. – К.: Кондор, 2004. – 738 с.
313. Atiya A.S. A History of the Eastern Christianity / Atiya A.S. – London, 1968. – 314 p.
314. Bardach J., Leśnodorski B., Pietrzak M. Historia państwa i prawa polskiego / Bardach J., Leśnodorski B., Pietrzak M. – Warszawa, 1979. – 504 s.
315. Brucker P. Leben Papst Leos IX / Brucker P. – Strasburg, 1902. – 402 p.
316. Caspar E. Geschichte des Papsttums: Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft / Caspar E. – Tübingen, 1930. – 298 p.
317. Clayton J. Pope Innocent III and His Time / Clayton J. – Milwaukee, 1941. – 498 p.
318. Czuj J. Papież Grzegorz Wielki / Czuj J. – Warszawa, 1948. – 298 s.
319. Drehmann J. Leo IX und die Simonie / Drehmann J. – Lpz., 1908. – 214 p.
320. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie / Durkheim E. – Paris, 1960. – 286 p.
321. Elton G.R. Henry VIII / Elton G.R. – London, 1962. – 614 p.
322. Gill J. Byzantium and the papy. 1198-1400 / Gill J. – New Jersey, 1979. – 284 p.
323. Gmiterek H. Bracia czescy a kalwini w Rzeczpospolitej. Połowa XVI – połowa XVII Wieku. Studium porównawcze / Gmiterek H. – Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, 1987. – 224 s.

324. Grabowski T. Literatura aryańska w Polsce 1560-1660 / Grabowski T. – Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1908. – 498 s.
325. Grzelak W. Nauka papieża Gelazja o autorytecie Stolicy Apostolskiej / Grzelak W. – Poznań, 1922. – 126 p.
326. Grzelak W. Nauka chrystologiczna papieża Gelazja / Grzelak W. – Lwów, 1925. – 162 s.
327. Grzubowski S. Henryk VIII i reformacja w Anglii / Grzubowski S. – Warszawa, 1969. – 302 s.
328. Jalland T. The Life and Times of St. Leo The Great / Jalland T. – London, 1941. – 334 p.
329. Kosman M. Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej / Kosman M. – Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973. – 273 s.
330. Kriegseisen W. Sejmiki Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku / Kriegseisen W. – Warszawa, 1991. – 346 s.
331. Moffet S. A History Of Christianity in Asia. Vol.I. Beginnings to 1500 / Moffet S. – San Francisco: Harper San Francisco, 1992. – 448 p.
332. Musteikis A. The Reformation in Lithuania. Religious Fluctuations in the Sixteenth Centuru / Musteikis A. – New York: Columbia UP, 1988. – 125 p.
333. Opaliński E. Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie / Opaliński E. – Warszawa, 1995. – 402 s.
334. Otto R. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen / Otto R. – München, 1947. – 384 p.
335. Powell J.N. Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World ? / Powell J.N. – Boston, 1963. – 518 p.
336. Scaribrick J. Henry VIII / Scaribrick J. – Berkeley, 1968. – 498 p.
337. Scheler M. Vom Ewigen im Menschen / Scheler M. – Leipzig, 1921. – Bd.1. – 314 p.

338. Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens / Söderblom N.– Leipzig, 1976. – 424 p.
339. Staats R. Theologie der Reichskrone: Ottonische «Renovatio Imperii» im Spiegel einer Insignie / Staats R. – Stuttgart, 1976. – 312 p.
340. Steinen W. Canossa: Heinrich IV und die Kirche / Steinen W. – München, 1957. – 298 p.
341. Tellenbach G. Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites / Tellenbach G. – Stuttgart, 1936. – 282 p.
342. Tokarczyk A. Jan Kalwin / Tokarczyk A. –Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1989. – 207 s.
343. Uminski J. Niebezpieczeństwo tatarskie w pol. XIII w. a papież Innocenty IV / Uminski J. – Lwow, 1922. – 218 s.
344. Vogel J. Gregor VII und Heinrich IV nach Canossa / Vogel J. – Berlin, 1983. – 314 p.
345. Wlodarski B. Polska i Rus. 1194-1340 / Wlodarski B. – Warsawa, 1966. – 302 s.

### Статті

346. А.М. Христiанство при кончинь древняго мира // Христiанское чтение. – 1899. – Вып. 9, август. – С. 363-391.
347. Амелина Е.М. Русская теократия: мечты и реальность (об общественном идеале русской религиозной философии конца XIX – начала XX века) /Амелина Е.М.// Социально-гуманитарные знания. – 2004. – №2. – С.261-276.
348. Амосов А. Нераскаявшиеся / Амосов А. // Наука и религия. – 1987. - №8. – С.52-55.
349. Балух В., Боднарюк Б. Христiянство у Римськiй iмперiї 30–70-х рокiв IV ст. i другий вселенськiй собор / Василь Балух , Богдан Боднарюк // Бiблiя i культура. – 2002. – №4. – С.189-203.

350. Барабанов Н.Д. Византия и Русь в начале XIV века (некоторые аспекты отношения патриархата и митрополии). / Барабанов Н.Д. // Византийские очерки. – М.: Наука, 1991. – С.198-215.
351. Баран О. Спроби єдності Церков в католицькій перспективі / Баран О. // Науковий конгрес у 1000-ліття хрещення Руси-України: Збірник праць ювілейного конгресу. – Мюнхен, 1989. – С.236-268.
352. Бармин А.В. Греко-латинская полемика XI-XII веков (Опыт сравнительного рассмотрения и классификации) / Бармин А.В. // Византийские очерки. – М.: Наука, 1996. – С.101-115.
353. Бармин А.В. Современная историография о датировке церковной схизмы между Западом и Востоком христианской экумены / Бармин А.В. // Традиции и наследие христианского Востока. – М.: Мартис, 1996. – С.117-126.
354. Бармин А.В. Языковые сложности споров XI-XII веков о Filioque / Бармин А.В. // Средневековое православие от прихода до патриархата. – Волгоград, 1998. – Вып. 3. – С.51-62.
355. Батюшков П.Н. Волынь. Исторические судьбы Юго-Западного края / П.Батюшков // Христианское чтение. – 1889. – Кн.1. – С.1-42.
356. Бибииков М.В. «Великие василевсы» Византийской империи: к изучению идеологии и эмблематики сакрализации власти / Бибииков М.В. // Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти. Сб. статей. – М.: Наука, 2006. – С.29-51.
357. Блуменау С.Ф. Религия и революция 1789 г. во Франции. Смена вех в историографии страны / Блуменау С.Ф. // Новая и новейшая история. – 1998. - №3. – С.79-90.
358. Боднарюк Б. Життя і побут єгипетських пустельників IV – V ст. / Богдан Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Золоті литаври, 2001. – Т.2. – С.15-40.



359. Боднарюк Б. Св. Пахомій Великий і формування в Єгипті киновітного чернецтва протягом IV – першої половини V ст. / Богдан Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наукових праць. – Чернівці: Прут, 2005. – Т.2 (20). – С.7-31.
360. Большаков А.А. Генезис взаимоотношений и легитимация власти в теократиях / Большаков А.А. // Вестник МГУ. – Сер.12. Политические науки. – 2003. – №6. – С.24-28.
361. Бондаренко Г.В. Мурьху мокку Махтени: христианизация Древней Ирландии и происхождение национальной святости / Г.Бондаренко // Кельтская церковь: Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. – М.: Деловой ритм, 2006. – С.9-21.
362. Бородин О.Р. Взаимоотношения равенских архиепископов и светской власти в V- IX вв. /Бородин О.Р. // Вопросы истории: Межведомственный сборник. – Вып.8. – Минск, 1981. – С.121-128.
363. Бородин О.Р. Византийская Италия в борьбе за независимость /Бородин О.Р. // Встречи с историей: Научно-популярные очерки. – М.: Мысль, 1988. – С.16-24.
364. Бородин О.Р. Папская курия в идейно-политической борьбе за восстановление империи на Западе / Бородин О.Р. // Идейно политическая борьба в средневековом обществе. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – С.69-84.
365. Бородин О.Р. Римский папа Мартин I и его письма из Крыма (статья, перевод, комментарий) /О.Бородин // Причерноморье в Средние века / Под ред. С.П.Карпова. – М.: Наука, 1991. – С.173-190.
366. Бородин О.Р. Церковно-политическая борьба в Византии VII в. и «дело» римского папы Мартина I / Бородин О.Р. // Византийский Временник. – 1991. – Т.52. – С.47-56; – 1992. – Т.53. – С.80-88.
367. Будзилович І. Особливості розвитку державності, права і функцій церкви у Київській Русі: (аналітичний нарис) / Будзилович І. // Право України. –1999. - №1. – С.126-132.

368. Бучовський В. Започаткування та поширення християнства на Британських островах у -IV ст. / В.Бучовський // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – 2007. – Вип.2. – С.111-117.

369. Великий А. Анонімний проект Петра Могили про з'єднання Української Церкви 1645 року / Великий А. // Записки ЧСВВ. – Серія II. – Секція II. – Т.4. – Ч.1-4. – Рим, 1963. – С.242-243.

370. Великий В. Важливий проект Петра Могили від 1645 р. / Василь Великий //Католицький щорічник. – К.: Видавничий дім «KM Academia», 1998. – С. 95-96.

371. Верещагіна Н. Древні християнські святині Києва та діяльність Петра Могили по їх відновленню й збереженню / Верещагіна Н. //Католицький щорічник. – К.: Видавничий дім «KM Academia», 1998. – С.97-103.

372. Вишне夫斯基 Л. Русские люди на Флорентийском соборе / Вишне夫斯基 Л. // Наука и религия. – 1976. – №12. – С. 56-58.

373. Вышегородцев В.И. Царь Алексей Михайлович и патриарх Никон / Вышегородцев В.И. // Великие государственные деятели России. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. – С.174-244.

374. Глебов А.Г.Христианизация англосаксов и ирландское монашество / Глебов А.Г. // Шэмрок: Журнал ирландских исследований. – Воронеж, 1997. – №1. – С.57-64.

375. Горобець В.М., Струкевич О.К. Українсько-російські політичні відносини другої половини XVII – XVIII ст.: тенденції, характеристика, етапи /Горобець В.М., Струкевич О.К. // Український історичний журнал. – 1997. - №1. – С.22-43.

376. Горский А.А. Представление о «царе» и «царстве» в средневековой Руси (до середины XVI века / А.Горский // Царь и царство в русском общественном сознании.– М.: Наука,1999.– С.14-25.

377. Горянов Б.Т. Религиозно-политическая литература по вопросу об отношении к латинянам в Византии XIII-XV вв. / Горянов Б.Т. // Византийский Временник. – 1956. – Т.VIII. – С.132-142.

378. Грабарь В.Э. Вселенские соборы Западно-христианской церкви и светские конгрессы XV века / Грабарь В.Э. // Средние века. Сборник статей. Вып II. – М-Л.: Издательство АН СССР, 1946. – С.253-277.

379. Гудзяк Р. Киевская иерархия, константинопольский патриархат и уния с Римом / Р.Гудзяк // 400 лет Брестской церковной унии (1596-1996): Критическая переоценка. Сборник материалов международного симпозиума. Неймеген, Голландия.– М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. - С.29-59.

380. Дворецкая И.А. Из Паннонии в Италию (Христианизация завоевателей и генезис варварской государственности в Италии VI-VIII вв.)/ Дворецкая И.А. // Античность и раннее Средневековье. Социально-политические и этнокультурные процессы. – Нижний Новгород, 1991. – С.132-136.

381. Енько А.Г. Из истории борьбы империи против светских притязаний папства в начале XIV века (1314-1329 годы) / Енько А. // Научные доклады высшей школы. – Исторические науки. – 1961. – №3. – С.167-188.

382. Живов В.М. Вопрос о церковной юрисдикции в российско-украинских отношениях XVII–начала XVIII века // Живов В.М. Разыскания в области и предыстории русской культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С.344-363.

383. Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог: семиотические аспекты сакрализации монарха в России / Живов В.М., Успенский Б.А.// Языки культуры и проблемы переводимости. – М.: Мысль, 1987. – С.44-69.

384. Жукович П.Н. Вопрос о примирении православных с униатами на Варшавском сейме 1629 года / Жукович П.Н. // Христианское чтение. – 1910.– Т. 234. – Ч.1.– С.112-1135; Ч.2.– С.1233-1248.

385. Жукович П.Н. Историческія обстоятельства, предшествовавшіе восстановленію патриархом Феофаном западно-русской церковной иерархіи / Жукович П.Н. // Христіанское чтеніе. – 1905. – Т. 219. – Ч.2. – С.634-657, 755-777.
386. Жукович П. К вопросу о виновности экзарха Никіфора, председателя Брестскаго православнаго собора, в турецком шпионажѣ / Жукович П. // Христіанское чтеніе. – 1899. – Кн.3. – С.573-585.
387. Жукович П.Н. Первое вмешательство запорожских казаков в сеймовую борьбу с церковной уніей / Жукович П.Н. // Христіанское чтеніе. – 1907. – Т.223. – Ч.1. – С.54-75, 167-189, 300-323.
388. Зубов А.Б., Павлова О.И. Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: Образ царя / Зубов А.Б., Павлова О.И. // Религии древнего Востока. – М.: Изд-во вост. литературы, 1995. – С.42-58.
389. Иванов С.А. Византийская религиозная миссія VIII – XI вв. / С. Иванов // Христіанство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетія. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С.9-34.
390. Ивонин Е.Ю. Имперская идея и проблема государственности в Западной Европе XVI века / Ивонин Е.Ю. // Вопросы истории. – 1993. - №6. – С.31-44.
391. Ивонин Е.Ю. Религиозно-политические союзы в западноевропейской политике первой половины XVI века / Ивонин Е.Ю. // Вопросы истории. – 1978. - №11. – С.85-102.
392. Казаков М.М. Рим на пути от язычества к христіанству. Алтарь Победы / Казаков М.М. // Вестник древней истории. – 1995. - №4. – С.161-174.
393. Кареев Н. Реформація и католическая реакція в Польше / Кареев Н. // Вестникъ Европы. – 1885. – №10. – С.433-476.
394. Карелин М.С. Папство в эпоху гуманизма / Карелин М.С. // Русская мысль. – 1899. – Кн.10. – С. 70-104.

395. Кац А.Л. Религия и государство в Римской империи конца III – начала IV в.н.э. / Кац А.Л. // Ученые записки Киргизского заочного педагогического института. – 1956. – Вып.2. – С.61-79.
396. Князь Константи́н (Василий) Острожский //Православный собеседник. – 1858. - №1. – С.365-392, 536-566.
397. Когут З. Проблема автономії Української Православної Церкви в Гетьманщині (1654 – 1780-ті роки) // Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004. – С. 117-132.
398. Когут З. Розвиток малоросійської свідомості і українське національне будівництво // Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004. – С.80-101.
399. Козлов О.Ф. Дело Никона / Козлов О.Ф. // Вопросы истории. – 1976. - №1. – С.102-104.
400. Козлова Т. Кто был первым императором – христианином? / Козлова Т. // Наука и религия. – 2007. - №3. – С.37-38.
401. Косик В. Про шляхи розвитку церкви в Україні й Росії (XI – XVI ст.) / Косик В. український історичний журнал. – 1993. - №2-3. – С.76-85; - №4-6. –С.70-80.
402. Кочан Н. Прелюдія Берестя. Флорентійська унія і київське православ'я / Кочан Н. // Людина і світ. – 1993. – №10-12. – С. 20-25.
403. Кочан Н.І. Флорентійська унія і київська митрополія: до характеристики розвитку та втілення ідей унії церков / Кочан Н.І.// Український історичний журнал. – 1996. – №1. – С. 28-44.
404. Кояловичъ М. Никифор, Великий Протосинкелл патриаршего Константинопольского престола и экзарх Константинопольского патриарха в Западнорусской церкви / М. Коялович]// Странник. – 1860. - № 4. – С.197-228.

405. Крачковский Ю. Предисловие / Крачковский А. //АВАК. - Т.16.Документы, относящиеся к истории церковной унии в России. - Вильно,1889. – С.1-25

406. Кудринский Т. Судьба экзарха Никифора /Кудринский Т. // Киевская старина. – 1892. - № 37. – С.399-419; - 1892. - № 38. – С.1-19.

407. Кузнецова А.М. Миссия латинской церкви: Опыт христианского Запада и Центральная и Юго-Восточная Европа на рубеже второго тысячелетия / Кузнецова А.М. //Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С.35-59.

408. Кузьмин А.Г. Александр Невский / Кузьмин А.Г. //Великие государственные деятели России: Учебное пособие для вузов, а также колледжей, лицеев, гимназий и школ. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. – С.54-76.

409. Кузьмин А.Г. Владимир Святой / Кузьмин А.Г.// Великие государственные деятели России: Учебное пособие для вузов, а также колледжей, лицеев, гимназий и школ. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. – С.6-23.

410. Кузьмин А.Г. Ярослав Мудрый / Кузьмин А.Г. //Великие государственные деятели России: Учебное пособие для вузов, а также колледжей, лицеев, гимназий и школ. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. – С.24-39.

411. Куракин Ю.Н. Политический процесс над константинопольским экзархом Никифором (Парасхесом-Кантакузином) в истории Брестской унии /Куракин Ю.Н. //Славяне и их соседи. – Т.4. Османская империя и народы Центральной, Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в XV-XVIII веках. Ред. Флоря Б.Н. и др. – М.: Наука, 1992. – С.122-144.

412. Лебедев А. С. Об собрании в епископский сан в древней вселенской и русской церкви / Лебедев А. С. // Русский вестникъ. – Спб, 1873. – Т. 107. – № 9. – С. 53-66.

413. Левицкий О. Ипатий Потий, киевский униатский митрополит / Левицкий О. // Памятники русской старины в западных губерниях. – Т. VIII. – Спб., 1885. – С.342-374.
414. Левицкий О. Кирилл Терлецкий, епископ Луцкий и Острожский / Левицкий О. // Памятники русской старины в западных губерниях. – Т. VIII. – Спб., 1885. – С.308-341.
415. Левицкий О. Причина, вызвавшая Брестскую унию / Левицкий О. // Киевские епархиальные ведомости. – 1897. - № 8. – С.408-411.
416. Лисовой Н.П. Под знаком Софии (к предыстории идеи Третьего Рима) / Н.Лисовой // Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. – М.: Индрик, 1995. – С.58-64.
417. Литаврин Г.Г. Христианство в Болгарии в 937-1018 гг./ Литаврин Г.Г. //Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С.133-189.
418. Лихачев Д.С. К вопросу о теории Русского государства в конце XV и в начале XVI в. / Лихачев Д.С. // Исторический вестник. – 1944. - №7-8. – С.31-38
419. Лукашова С.С. «Мы, ниже подписанные...»: Львовский синод 1595 г. в истории Брестской унии / Лукашов С.С. // Славянский альманах за 2000 г. – М.: Индрик, 2001. – С.12-19.
420. Лурье В.М. Кельтская церковь вне общения с Римом: к определению круга источников / Лурье В.М. // Кельтская церковь : Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. – М.: Деловой ритм, 2006. – С.53-66.
421. Лурье Я.С. Как устанавливалась автокефалия русской церкви в XV в.? / Лурье Я.С. // Вспомогательные исторические дисциплины. – Т. XXIII. – Л.: Наука, 1991. – С.181-198.

422. Лыс Д.П. Роль католической церкви во Франкском государстве при Каролингах /Лыс Д.П. // Ученые Записки Московского областного педагогического института им. Н.К.Крупской. – 1971. – Т.288. – С.98-120.
423. Лыс Д.П. Рост политической роли Римской Церкви в период понтификата Григория I (590-604)/ Лыс Д.П.// Социально-экономические проблемы истории Древнего мира и Средних веков. – М.: Изд-во МГУ, 1974. – С.79-121.
424. Маколей Т.Б. Папство и реформация / Маколей Т.Б.; пер. с англ., предисл. и коммент. Д.В.Соловьева // Звезда. – 2000. - №8. – С.94-111.
425. Маландин В.В. Патриарх Филарет / Маландин В.// Великие государственные деятели России. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. – С.147-173.
426. Медведев И.П. Империя и суверенитет в Средние века (на примере истории Византии и некоторых сопредельных государств) / Медведев И.// Проблемы истории международных отношений. – Л.: Наука, 1972. – С.415-425.
427. Мейендорф И.Ф. Флорентийский собор: причины исторической неудачи /Иоанн Мейендорф //Из истории русской культуры. – Т.П. – Кн.1.Киевская и Московская Русь /Сост. А.Ф.Литвина, Ф.Б.Успенский. – М.:Языки славянской культуры, 2002. – С.397-414.
428. Начало унії в Юго-Западной Россіи //Православный собеседникъ. - 1858. - Т.2. - С.55-91,231-261,408-442,537-563.
429. Нечаев В.В. Малорусско-польское влияние в Москве и русская школа XVII века / Нечаев В.В. // Три века. – Т.2. – М.: ГИС, 1991. – С.77-105.
430. Никольский Н.М. Реформа Никона и происхождение раскола / Никольский Н.М. // Три века. – Т.2. – М.: ГИС, 1991. – С.5-38.
431. Нічик В. Мовна концепція Петра Могили /Нічик В.// Католицький щорічник. – К.: Видавничий дім «KM Academia», 1998. – С.91-94.



432. Ореховський В. Великий церковний розкол: наслідки та уроки для стабілізації солідарності суспільства / Вадим Ореховський // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. – Чернівці: Рута, 2005. – Вип.240-241. Філософія. – С.9-12.

433. Ореховський В. Відносини між західним і східним христинством в контексті історії Русі-України (XIII-поч.XIV ст.) / Вадим Ореховський // Питання історії України. Збірник наукових праць. – Чернівці: Технодрук, 2008. – Т.11. – С.9-13

434. Ореховський В. Влада та церква у Римській імперії / Вадим Ореховський // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет ім. Ю.Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії ЧНУ. – Чернівці, 2003. – Т.1. – С.73-78.

435. Ореховський В. Григорій I Великий (590-604) та укріплення політичної ролі папства / Вадим Ореховський // Бористен. - 2008. - №3 (березень). – С.24-25.

436. Ореховський В. Держава і церква доби Константина I Великого (306- 337 рр.) / Вадим Ореховський // Актуальні проблеми вітчизняної і всесвітньої історії: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. – 2008. – Вип.13. – С.143-146.

437. Ореховський В. Іконоборський рух та початок розходження східного і західного християнства / Вадим Ореховський // Буковинський журнал. – 2008. - №4. – С.117-122.

438. Ореховський В. Ліонська унія 1274 року: успіх урядів, ворожнеча народів / Вадим Ореховський // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – 2003. – Вип. 4. – С.263-266.

439. Ореховський В. Люблінська унія 1569 року як прелюдія Берестя 1596 року / Вадим Ореховський // Наукові записки Тернопільського

державного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – 2003. – Вип. I. – С.14-20.

440. Ореховський В. Монофелітство та опозиція папи Мартина I (649-655) / Вадим Ореховський // Буковинський журнал. – 2008. - №2. – С.158-162.

441. Ореховський В. Монофелітство та релігійна політика імператора Іраклія (610-641 рр.) / Вадим Ореховський // Україна – Європа – Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Випуск 1. Тернопільський національний педагогічний університет ім. Володимира Івасюка. – Тернопіль, 2008. – С.23-26.

442. Ореховський В. Петро Могила та реформування православної церкви на українських землях у XVII столітті / Вадим Ореховський // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – 2007. – Вип. 2. – С.162-165.

443. Ореховський В. Правовий стан та внутрішнє становище православної церкви у польсько-литовській державі за часів правління Синизмунда II Августа (1548-1572 рр.) / Вадим Ореховський // Вісник Черкаського національного університету ім. Б.Хмельницького. Серія : Педагогічні науки. – 2008. – Вип.131. – С.85-90.

444. Ореховський В.О. Роз'єднання та об'єднання як елементи життя християнського світу / Вадим Ореховський // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць. – Чернівецький національний університет ім. Ю.Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії ЧНУ. – Чернівці: Золоті Литаври, 2002. – Т.2. – С.12-19.

445. Ореховський В. Флорентійська унія 1439 р. та православна церква в Україні / Вадим Ореховський // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К.: Українське агенство інформації та друку “Рада”, 2008. – Т. XX. - С.421-428.

446. Ореховський В.О. Флорентійська унія 1439 як етап реалізації католицької концепції об'єднання церков / Вадим Ореховський // Наукові

записки Тернопільського державного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – 2005. – Вип. 1. – С.326-334.

447. Ореховський В.О. Церква та держава в Європі доби Просвітництва / Вадим Ореховський // Історична панорама: Збірник наукових статей ЧНУ. Спеціальність “Історія”. – Чернівці: Видавництво Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича “Рута”, 2008. – Випуск 7. – С.7-14.

448. Ореховський В. Церковна унія як засіб політичного впливу в історії Болгарії (IX – XIX ст.) / Вадим Ореховський // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – 2003. – Вип. 2. – С.263-266.

449. Орловській П.И. Участіе запорожских козаков в восстановленіи (иерусалимским патриархом Феофаномъ) православной южно-русской церковной иерархії в 1620 году / Орловській П.И. // Кієвская старина. – 1905. – №.10. – С.113-141.

450. Патрило І. Артикули Берестейської унії / Патрило І. // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. – 1996. - № XV. – С.47-102.

451. Пашуто В. О политике папской курии на Руси (XIII век) / В.Пашуто// *Вопросы истории*. – 1949. – №5. – С.52-76.

452. Пекар А. Іпатій Потій – Провісник з'єдинення / Пекар А. // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. – 1996. - № XV. – С.145-246.

453. Петрухин Я.В. Христианство на Руси во второй половине X – первой половине XI в. / Петрухин Я.В. // *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия*. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С.60-132.

454. Пигулевская И.В. Киевский митрополит Ипатий Потий (1641-1613). Биографический очерк / И.Пигулевская // *Славянский альманах*. 2001. – М.,2002. – С.97-107.

455. Пичета В.И. Внешняя политика России при царе Алексее Михайловиче / Пичета В. // *Три века*. – Т.2.– М.: ГИС, 1991. – С.106-139.

456. Пресняков А.Е. Московское государство первой половины XVII века / Пресняков А.Е. // Три века. – Т.1. – М.: Патриот, 1991. – С.10-100.
457. Ревякина Н.В. «Константинов дар»: (К истории сфабрикования папами и разоблачения дарственной грамоты римского императора) / Ревякина Н.В. // Вопросы истории. – 1969. - №9. – С.199-210.
458. Ревякина Н.В. Политическое значение трактата Лоренцо Валлы «Заявление о ложном и вымышленном дарении Константина» / Ревякина Н.В. // Вестник МГУ. - Серия 9. История. – 1961. - №4. – С.35-53.
459. Ричка Р.М. Церква Київської Русі і монгольські завоювання / Ричка Р.М. // Історія України. – 1998. - №44. – С.1-3.
460. Родэ Ф. Церковь и государство в первые столетия существования христианства / Родэ Ф. // Диспут. – 1992. – №1. – С.114-128.
461. Ронин В.К. Византия в системе внешнеполитических представлений раннекаролингских писателей / Ронин В.К.// Византийский Временник. – 1986. – Т.47. – С. 85-94.
462. Рошко Г. Иннокентий IV и угроза татаро-монгольского нашествия (послания Папы Римского Даниилу Галицкому и Александру Невскому) / Рошко Г.// Символ. – 1988. – № 20. – С.92-114.
463. Румянцева В.С. Огнепальный Аввакум / Румянцева В.С. // Вопросы истории. – 1972. - №11. – С.111-125.
464. Русіна О. Українські землі в московській зовнішній та внутрішній політиці кінця XV – початку XVII ст. / Русіна О. // Український історичний журнал. – 1996. - №4. – С.62-74.
465. Сарапін О. Питання християнської етики в «Православному сповіданні віри» П.Могили / Сарапін О. // Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч. – К.: Дніпро, 1997. – С.180-182.
466. Сендеров В.А. Историческая русская государственность и идея «Третьего Рима» / Сендеров В.А. // Вопросы философии. – 2006. - №2. – С.127-141.

467. Сенник С. Два митрополити – Потій і Рутський / Софія Сенник //Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Сб.статей. – Львів:Генеза.1995. – С.137-148.
468. Сенник С. Передумови Берестейської унії / Софія Сенник //Основні документи Берестейської унії . – Львів: Свічадо, 1996. – С.5-47.
469. Сенник С. Українська церква в XVII столітті / Софія Сенник // Ковчег: Збірник статей з церковної історії. Число 1. – Львів: Інститут Історії Церкви, 1993. – С.25-71.
470. Сеньк С. Брестская уния: подведение итогов / София Сеньк // 400 лет Брестской церковной унии (1596-1996): Критическая переоценка. Сборник материалов международного симпозиума. Неймеген, Голландия.– М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. - С.13-28.
471. Сергеенко М.Е. Гонения Деция / Сергеенко М.Е. //Вестник древней истории. – 1980. - №1. – С.171-176.
472. Сеницына Н.В. Автокефалия русской церкви и учреждение Московского патриархата (1448-1589) / Сеницына Н.В. //Церковь, общество и государство в феодальной России: Сб. статей. – М.: Наука, 1990. – С.126-151.
473. Скабаланович Н.А. Научная разработка византийской истории XI в. / Скабаланович Н.А. // Христианское чтение. – Июль-август. – Спб., 1884. – С.162-180.
474. Скабаланович Н.А. Разделение Церквей при патриархе Михаиле Керулларии // Скабаланович Н.А. Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: В 2-х кн. Кн. II. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – С. 262-323.
475. Стремоухов Д. Москва – Третий Рим: источники доктрины / Стремоухов Д. // Из истории русской культуры. – Т.II. – Кн.1.Киевская и Московская Русь /Сост. А.Ф.Литвина, Ф.Б.Успенский. – М.:Языки славянской культуры, 2002. – С.425-441.

476. Стучевский И.А. Юлиан-Отступник / Стучевский И.А. // Вопросы истории. – 1968. - №1. – С.216-220.
477. Сурта Е.Н. Галло - франкская церковь и римские епископы (конец V – VII вв.) / Сурта Е.Н. // Вестник Белорусского университета. Серия 3. История. Философия. Политология. Социология. Экономика. Право. – 1994. - №3. – С.11-13.
478. Сурта Е.Н. Христианство в античной Галлии / Сурта Е.Н. // Вестник Белорусского университета. Серия 3. История. Философия. Политология. Социология. Экономика. Право. – 1993. - №3. – С.18-20.
479. Сюзюмов М.Я. Разделение церквей в 1054 году/ Сюзюмов М.Я. // Вопросы истории. – 1954. – №8. – С.44-57.
480. Тимошенко Л.В. Артикули Берестейської унії 1596 р. / Тимошенко Л.В. //Український історичний журнал. – 1996. - № 2. – С.15-34.
481. Тихомиров М. Византия и Московская Русь / М. Тихомиров // Исторический журнал. – 1945. – № 1-2. – С.9-13.
482. Толочко О. «Русь очима України»: в пошуках самоідентифікації та континуїтету / Толочко О. // Сучасність. – 1994. – № 1. – С.111-117.
483. Толочко П. Київський церковний собор 1147 р. / Толочко П. // Київська старовина. – 1993. - №2. – С.62-66.
484. Томашевський С. Предтеча Ісідора Петро Акерович, незнаний митрополит руський (1241–1245 рр.) / Томашевський С.// *Analecta Orbinus Saneti Basilii Magni*. – Romae, 1927. – Т.2. – S. 2-14.
485. Удальцова З.В. Борьба византийской партии на Флорентийском соборе /Удальцова З.В. // Византийский Временник. – 1949. – Т.III. – С. 49-61.
486. Удальцова З.В. Жизнь и деятельность Виссариона Никейского /Удальцова З.В. // Византийский Временник. – 1976. – Т.37. – С. 74-97.
487. Удальцова З.В., Котельникова Л.А. Власть и авторитет в средние века /Удальцова З.В., Котельникова Л.А. // Византийский Временник. – 1986. – Т.47. – С. 3-16.

488. Уколова В.И. Церковь и ереси в Западной Европе: V-XV вв. /Уколова В.И. // Научный атеизм, религия и современность. – Новосибирск: Наука, 1987. – С.207-238.
489. Уланов В.Я. Западное влияние в Московском государстве /Уланов В.Я. // Три века. – Т.2. – М.: ГИС, 1991. – С.39-76.
490. Уланова В.Я. Власть московских государей в XVII в. / Уланова В.Я. // Три века. – Т.1. – М.: Патриот, 1991. – С.275-284.
491. Успенский К.Н. Очерки по истории иконоборческого движения в Византийской империи в VIII-IX веках: Феофан и его Хронография/ Успенский К.Н. // Византийский Временник. – 1950. – №3. – С.393-438; – 1951. – №4. – С.211-262.
492. Филиппович Л., Сарапін О. Богослов'я могилянської доби: суть і розвиток / Филиппович Л., Сарапін О// Феномен Петра Могили. Біографія, діяльність, позиція. – К.: Інститут філософії НАНУ, 1996. – С.74-111.
493. Флоря Б.Н. Брестские синоды и брестская уния /Борис Флоря// Славяне и их соседи. –Т.3. – Католицизм и православие в средние века. Под ред. Флоря Б.Н и др. – М.: Наука,1991. – С.-59 - 75.
494. Флоря Б.Н. Вопрос о «новой унии» в украинско-белорусском обществе 20-х – 40-х гг. XVII века / Дмитриев М.В., Заборовский Л.В., Турилов А.А., Флоря Б.Н. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII вв. – Т.2. – М.: Индрик, 1999. – С. 112-150.
495. Флоря Б.Н. Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII століття / Флоря Б.Н. // Берестейська унія і внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Ред. Гудзяк Б. та Турій О. – Львів: Свічадо, 1997. – С.125-134.
496. Флоря Б.Н. О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего нового времени /Флоря Б.Н. // Россия-Украина: История взаимоотношений / Ред. Миллер А.И., Репринцев В.Ф., Флоря Б.Н. – М.: Наука, 1997. – С.9-27.

497. Флоря Б.Н., Яковенко С.Г. Внутренний кризис в православном обществе и проекты унии с Римом 90-х годов XVI в. /Дмитриев М.В., Флоря Б.Н., Яковенко С.Г. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII вв. – Т.1. – М.: Индрик, 1996. – С. 131-154.
498. Франчес Э. Классовая позиция византийских феодалов в период турецкого завоевания / Франчес Э. // Византийский Временник. – 1959. – Т.XV. – С. 71-99.
499. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Стивен Хангтингтон// ПОЛИС. – 1994. – №1. – С.32-39.
500. Хачатурян Н.А. Король-sacre в пространстве взаимоотношений духовной и светской власти в средневековой Европе (морфология понятия власти) / Хачатурян Н.А.// Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти. Сб. статей. – М.: Наука, 2006. – С.19-28.
501. Хижняк З. Великий і мудрий митрополит П.Могила / Хижняк З. //Католицький щорічник. – К.: Видавничий дім «КМ Academia», 1998. – С.83-90.
502. Хойнацкій А.О. Инквизиція в Польше и Литве (10-18 вв.) / Хойнацкій А.О.// Историческій вестникъ. – 1885. – № 7. – С.87-104.
503. Чаев Н.С. “Москва – третий Рим” в политической практике Московского государства XVI в./ Чаев Н.С. //Исторические записки. – 1945. - №17. – С.3-23.
504. Чубатий М. Західна Україна і Рим у XIII ст. у своїх змаганнях церковної унії / Чубатий М. // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1917. – Т.123-124. – С. 28-44.
505. Шевченко І. Багатоликий світ Петра Могили // Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. – Львів: Інститут Історії Церкви, 2001. – С.175-198.
506. Шутый И.Э. Церковь и империя: два начала византийской истории / Шутый И.Э. // Христианская мысль. – 2005. - №1. – С.141-147.



507. Щапов Я.Н. Церковь и становление древнерусской государственности / Щапов Я.Н. // Вопросы в истории. – 1969. - №11. – С.55-64.
508. Яковенко Н. Розтятий світ: культура України-Руси в добу Хмельниччини / Наталія Яковенко // Сучасність. – 1994. – №4. – С.59-70.
509. Яковенко С.Г. Проекты перенесения патриаршего престола в пределы Речи Посполитой (80-е годы XVI в.) / Яковенко С.Г. // Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. – М.: Изд-во МГУ, 1995. – С.318-321.
510. Яковенко С.Г. Православная иерархия Речи посполитой и планы церковной унии в 1590-1594 гг. / Яковенко С.Г. //Славяне и их соседи. –Т.3. – Католицизм и православие в средние века. Под ред. Флоря Б.Н и др. – М.: Наука,1991. – С.41-57.
511. Яковенко С.Г. Римская курия и планы церковной унии на восточнославянских землях (60-е годы XVI в.) / Яковенко С.Г. // Церковь, общество и государство в феодальной России: Сб.статей. – М.: Наука, 1990. – С.253-260.
512. Bartel O., Narzyński J. Marcin Luter w Polsce // Lau F. Marcin Luter. – Warszawa: Zwiastun, 1966. – S.105-235.
513. Bednarz M. Jezuiaci a religijność polska (1564-1964) / Bednarz M. // Nasza Przeszłość. – Т.XX. – Kraków, 1964. – S.149-224.
514. Drzymała K. Praca jezuitów polskich nad ludnością wiejską w pierwszym stuleciu osiedlenia się zakonu w Rzeczpospolitej / Drzymała K. // Nasza Przeszłość. – Т.XX. – Kraków, 1964. – S.51-76.
515. Frick D. «"Foolish Rus": On Polish Civilization, Ruthenian Self-Hatred, and Kasijan Sacovyc» / David Frick // Harvard Ukrainian Studies. – Vol. 18. – 1994. – № 3-4 (December). – S.210-248.
516. Gelzer H. Zur Zeitbestimmung der Notitia episcopatum / Gelzer H. // Jahrbucher fur protestantische Theologie. – Leipzig, 1886. – Bd. XII. – S. 538-540.

517. Grabowski T. Z. Z dziejów literatury kalwińskiej na Litwie / Grabowski T. Z. // *Reformacja w Polsce. Organ Towarzystwa do badań dziejów Reformacji w Polsce* / Pod. red. St. Kota. – T.VI. – Kraków, 1934. – S.141-143.
518. Krajcar J. The Paschalia Printed at Rome in 1596 / Krajcar J. // *Oxford Slavonic Papers*. – 1970. - № 3. – P.105-118.
519. Meyendorff P. The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look /Meyendorff P. // *Saint Vladimir's Theological Quarterly*. – Vol.29. – New York, 1985. – № 2. – P.101-114.
520. Ostrogorsky G. The Byzantine Empire in the World of the 7<sup>th</sup> Century/ Ostrogorsky G// *Dumbarton Oaks Papers*. – 1959. – № 13. – P.1-21.
521. Senyk S. The Ukrainian Church and Latinization /Sofia Senyk// *Orientalia Christiana Periodica*. – 1990. - № 56. – P.165-187.
522. Senyk S. The Background of the Union Brest / Sofia Senyk// *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. – 1996. - № 21. – P.103-144.
523. Sysyn, Frank E. Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture / Sysyn, Frank E. // *HUS*. – 1984. – №1-2. – P.155-187.
524. Wolff R. The Three Romes: The Migration of an Ideology and the Making of an Autocrat / Wolff R. // *Daedalus*. – 1959. – Spring. – P. 291-311.