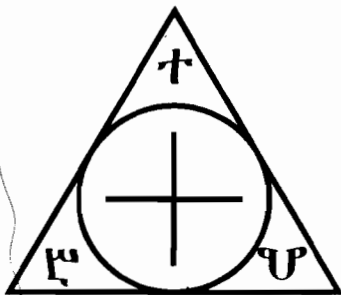


М. В. Дмитриев Брестская уния 1596 г.
и общественно-политическая
Б. Н. Флоря борьба
на Украине и в Белоруссии
С. Г. Яковенко в конце XVI – начале XVII в.
Часть I
Брестская уния 1596 г.
Исторические причины

**Библиотека
Института славяноведения и балканистики**



Библиотека
Института славяноведения и балканистики




Отдел истории Средних веков

**Российская академия наук
Институт славяноведения и балканистики**

**Брестская уния 1596 г.
и общественно-политическая
борьба
на Украине и в Белоруссии
в конце XVI – начале XVII в.**

Часть I

**Брестская уния 1596 г.
Исторические причины**

 **ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1996**

Ответственный редактор
доктор исторических наук
Б. Н. Флоря

Издание подготовлено и осуществлено
при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(№ проекта 95-06-17315 а)

Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Часть I. Брестская уния 1596 г. Исторические причины события / Ответственный редактор Б. Н. Флоря. – М.: Издательство «Индрик», 1996. – (Институт славяноведения и балканистики РАН)

ISBN 5-85759-045-0

Брестская уния, заключенная в 1596 г. между западнорусским православным епископатом и католической церковью, важное событие в истории Восточной Европы. Вопрос о причинах этого события в течение долгого времени является объектом полемики между исследователями разной национальной (русской, украинской, польской) и конфессиональной ориентации. Коллектив авторов, подвергая критической оценке имеющиеся в историографии версии, предлагает свое оригинальное объяснение причин заключения Брестской унии, основанное прежде всего на анализе внутренних противоречий в жизни западнорусского (украинско-белорусского) православного общества второй половины XVI в. В работе показана также и та роль, которую сыграли в подготовке Брестской унии польский король Сигизмунд III, польская католическая церковь и Ватикан. В работе также всесторонне показаны различия между первоначальными планами инициаторов унии и ее окончательным характером, связанные с влиянием на события всех этих сил.

Наблюдения и выводы авторов основаны на широком круге источников, значительная часть которых сравнительно недавно введена в научный оборот и практически неизвестна русскому читателю.

Работа является первым специальным исследованием вопроса в русской историографии последних 50 лет и выходит в свет к 400-летию заключения Брестской унии.

ISBN 5-85759-045-0

© Коллектив авторов, 1996
© Оформление. Издательство «Индрик», 1996

Содержание

Вступление	7
Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI–XVII вв. (М. В. Дмитриев)	15
Кризис организационных структур православной церкви в XVI в (Б. Н. Флоря)	33
Изменения в идейной и культурной жизни Речи Посполитой в эпоху Реформации и православное общество (М. В. Дмитриев)	42
Характер первых контактов православного и католического общества в эпоху Контрреформации (М. В. Дмитриев)	61
Положение православной и католической церквей в Речи Посполитой. Развитие национально-конфессионального сознания западнорусского православного общества во второй половине XVI в. (Б. Н. Флоря)	85
Епископы, православная знать и братства. Вопрос о реформе церкви в последние десятилетия XVI в. (Б. Н. Флоря)	95
Восточные патриархи и западнорусская церковь (Б. Н. Флоря)	117
Внутренний кризис в православном обществе и проекты унии с Римом 90-х гг. XVI в. (Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко)	131
Подготовка Брестской унии и политика духовной и светской власти Речи Посполитой (Б. Н. Флоря)	155

Подготовка Брестской унии и Ватикан (<i>Б. Н. Флоря</i>)	169
Раскол западнорусского православного общества на два лагеря. Провозглашение унии церквей в Риме. Брестские соборы 1596 г. и закрепление раскола (<i>Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко</i>)	177
Заключение.....	194

Вступление

Уния между западнорусской православной церковью (киевской митрополией) и римско-католической церковью, провозглашенная на церковном соборе в Бресте в октябре 1596 г., как известно, вызвала к жизни конфликт, надолго и прочно расколовший местное православное общество, способствовавший крайнему обострению отношений православных украинцев и белорусов, не принявших унии, не только с местными сторонниками унии, но и с поддерживавшим их польским католическим дворянством и государственной властью Речи Посполитой – многоэтничного государства, в границах которого проживало православное население белорусских и украинских земель. Вызвав к жизни религиозный конфликт, Брестская уния стала также катализатором ряда других конфликтов – политических и национальных, потрясавших Восточную Европу начиная с XVII в., последствия которых до сих пор оказывают влияние на отношения между восточнославянскими народами и на внутреннюю жизнь некоторых из них.

Неудивительно поэтому, что вопрос о причинах заключения Брестской унии и исторической роли этого события в истории Восточной Европы постоянно привлекал к себе внимание исследователей и постоянно являлся предметом острых дискуссий.

В соответствии со структурой работы, предложенной читателю, в ее первом выпуске речь пойдет о том, почему оказалось возможным заключение унии между католической и западнорусской православной церквями в Бресте и почему это событие привело к расколу западнорусского православного общества.

Вопрос о причинах заключения унии стал предметом обсуждения сразу после ее провозглашения. В начавшейся полемике между сторонниками и противниками унии уже в конце 90-х гг. в таких сочинениях, как «Апокрисис», отражавший точку зрения православных, и «Антирризис», выражавший взгляды сторонников унии, было предложено два разных взгляда на события, предшествовавшие Брестской унии, подкреплявшиеся не только устными свидетельствами, но и текстами документов, извлеченных их составителями из доступных для них архивов. В начале XVII в. в лагере православных появился целый исторический трактат – «Пересторога», в котором была предпринята попытка осмыслить события,

предшествовавшие унии в широкой исторической перспективе. В последующих памятниках полемической литературы, по существу, воспроизводились сформулированные в то время точки зрения.

Возможности для профессионального научного изучения вопроса стали возникать с середины XIX в.: в русских изданиях, начиная с 40-х – 50-х гг. столетия, был введен в оборот целый комплекс документальных материалов из архива униатских митрополитов, проливавших яркий свет на события, предшествовавшие унии, и роль, которую сыграл в них глава западнорусской церкви – киевский митрополит, а также ряд важных документов из коллекций актовых источников. Одновременно А. Тейнер в своей известной публикации ввел в научный оборот ряд важных материалов из Ватиканского архива. Все это давало возможность рассматривать события, предшествовавшие Брестской унии, с учетом материалов, исходивших от разных сторон, участвовавших в событиях.

Естественно, что эти издания привлекли к себе внимание прежде всего униатских и православных ученых и во второй половине XIX в. увидели свет труды, в которых традиционные для обеих сторон точки зрения получили научное обоснование, опирающееся на анализ широкого круга источников. Для православной историографии таким трудом стал соответствующий том «Истории русской церкви» митр. Макария (Булгакова), для униатской – известный труд Ю. Пелеша¹. Обе историографические традиции констатировали, что вторая половина XVI в. была для западнорусской церкви временем глубокого и всестороннего кризиса, но расходились во взглядах на его характер.

Православная точка зрения, наиболее основательно обоснованная Макарием, состояла в том, что главным источником расстройств церковной организации и церковной жизни киевской митрополии, вызвавшим недовольство всего православного общества, была политика правительства, которое, злоупотребляя своим правом патроната, отдавало важные церковные должности в руки людей чуждых православной церкви и ее духовным традициям и рассматривавшим свои должности как источник материальных выгод. Эти люди, в руках которых находилось руководство западнорусской церковью, оказались восприимчивы к обещаниям материальных выгод (получение кресел в сенате и др.), которые предлагала им государственная власть, заинтересованная в скреплении политического единства государства единством религиозным и разрыве связей между киевской митрополией и московской патриархией. Ради получения этих выгод они согласились пойти на-

встречу желаниям правительства и подчиниться власти римского папы. При такой трактовке событий объяснить, почему Брестская уния привела к расколу, не представляло особых сложностей: паства отказалась следовать за подобными пастырями. В целом Брестская уния выступала в рамках этой схемы, как результат воздействия на православное общество внешних сил – короля и его приближенных, а также некоторых кругов католической церкви (прежде всего – иезуитов), под влиянием которых католический король склонял своих православных подданных к унии с Римом.

Для униатской историографической традиции характерен иной взгляд на характер кризиса: в ее представлении кризис был вызван пороками, имманентно присущими православному миру, в частности существованием в нем порочной модели отношений между светской и духовной властью. Убедившись в этом, западнорусские епископы приняли решение искать выход из кризиса на путях унии с Римом, которая позволила бы западнорусской церкви избавиться от своих пороков и способствовала бы восстановлению единства христианского мира. При этом епископы приложили особые усилия к тому, чтобы под властью папы западнорусская церковь заняла в католическом мире особое место, сохранив свои особые традиции во многих областях церковной жизни, а также добивались уравнивания в правах принявшей унию православной церкви и католической церкви на территории Речи Посполитой. В рамках этой схемы Брестская уния выступала как результат инициативы, исходившей от представителей самого западнорусского общества. Государственная власть и католическая церковь лишь оказали поддержку этой инициативе. Такая интерпретация событий создавала трудности при объяснении того, почему за инициативой епископов не пошло все православное общество в целом. Одно из предложенных объяснений состояло в том, что уния с Римом должна была принести освобождение западнорусской православной церкви от опеки светской власти, а это противоречило интересам светских патронов православных церковных учреждений. Кроме того, ответственность за раскол возлагалась на государственную власть, правительство, которое сначала обещало, а затем не сумело (или не захотело) удовлетворить пожелания епископов, касающиеся улучшения положения западнорусской церкви в Речи Посполитой.

Новый этап в изучении темы наметился с появлением в 80-х гг. XIX в. ряда работ киевского исследователя О. Левицкого². Относясь, как и другие представители православной точки зрения, отрицательно к западнорусским епископам и их деятель-

ности по подготовке унии и подчеркивая деструктивное влияние правительства на положение дел в православной церкви, О. Левицкий вместе с тем пытался искать объяснения происшедших событий не только во влиянии внешних факторов, но и в развитии внутренних противоречий самого православного общества. В частности, он акцентировал внимание на нараставшем в годы, предшествовавшие унии, антагонизме между епископами и объединениями православных мещан – братствами, на их совсем разный подход к решению проблем, стоявших в то время перед церковью. Именно обострение этих противоречий, по мнению исследователя, толкнуло епископов на путь поисков унии с Римом. Наблюдения и выводы О. Левицкого не только открывали новые возможности в изучении традиционной темы, но и позволяли рассматривать Брестскую унию как отражение борьбы между разными течениями в православном обществе, давали более глубокое объяснение того, почему заключение унии привело к расколу этого общества.

Сделанные наблюдения получили в дальнейшем поддержку крупнейшего представителя украинской историографии первой трети XX в. М. С. Грушевского, подкрепившего их рядом новых аргументов³. При этом наметился новый, конструктивный путь к изучению данного аспекта темы: внутренние конфликты в православном обществе ученый стремился рассматривать на фоне общего оживления идейной жизни западнорусского общества в последней трети XVI в.⁴ Это позволило ученому акцентировать внимание на наличии в православном обществе этого времени черт не только упадка, но и подъема, развития, и в этой связи становилось понятным, почему именно в это время в православном обществе усилилась борьба вокруг вопроса о будущем западнорусской церкви.

Тем самым в историографии стал намечаться пересмотр длительное время сохранявшихся в ней традиционных (противоположных) точек зрения православной и униатской историографии на причины заключения Брестской унии⁵. Такому повороту объективно могли способствовать предпринятые в конце XIX – начале XX в. публикации документов из архива Львовского братства, содержащие богатый материал об отношениях различных сил в западнорусском обществе в годы, предшествовавшие Брестской унии.

К сожалению, высказывания О. Левицкого и М. С. Грушевского не оказали значительного влияния на тех исследователей, главным образом православного направления, которые были заняты научной разработкой проблемы в первых десятилетиях XX века. В работах таких исследователей, как П. Жукович⁶ или К. Левиц-

кий⁷, значительное расширение круга источников, большое количество тонких наблюдений при решении отдельных конкретных вопросов сочетались с одобрением главного положения православной историографии второй половины XIX в. о решающей роли внешних воздействий при заключении Брестской унии⁸.

По иному пути пошло формирование историографической традиции в католической среде.

С конца XIX в. на развитие историографии все большее влияние стали оказывать архивные находки в Ватиканском архиве и все новые публикации происходящих оттуда материалов. Уже в самом конце XIX в. благодаря исследованиям Э. Ликовского⁹ стало ясно, что этот архив содержит большое количество документов, касающихся предыстории унии, которые не вошли в публикацию Тейнера. Начиная с 20-х гг. XX в. стали появляться одна за другой публикации документов из этого архива, в подготовке которых после второй мировой войны большую роль сыграли украинские униаты в Италии. Своеобразным финалом этой деятельности стало издание свода источников, включившего в себя как перепечатку документов из более ранних публикаций, так и издание большого количества документов, выявленных в Ватиканском архиве в результате длительных многолетних разысканий¹⁰.

Характер нового обильного материала способствовал тому, что внимание исследователей стало все больше обращаться к рассмотрению политики римской курии по отношению к православному населению Восточной Европы. Именно эта тема оказалась центральной в наиболее крупном исследовании, посвященном изучаемой теме после второй мировой войны, — монографии польского исследователя О. Халецкого¹¹. В рамках этой историографической традиции лежит и недавно написанное исследование С. Н. Плохия — одна из первых работ на территории бывшего Советского Союза, в которой рассматривается на основе анализа источников политика римской курии в Восточной Европе в десятилетия, предшествовавшие заключению Брестской унии¹².

Нельзя не признать, что проделанные исследования внесли полезный вклад в изучение темы. В настоящее время можно считать точно установленным, когда в политике курии по отношению к Восточной Европе стала занимать заметное место идея локальной унии западнорусской церкви с Римом, какие представления о характере такой унии распространялись папскими представителями в Речи Посполитой. Все это позволяет гораздо лучше, чем раньше, понять ту атмосферу, в которой у западнорусских епископов мог

зародиться замысел решений стоявших перед ними проблем с помощью унии с Римом.

Вместе с тем тщательное изучение всех сохранившихся в Ватиканском архиве источников показало, что римская курия и ее представители стали принимать участие в событиях, предшествовавших заключению Брестской унии, лишь на последнем этапе, когда епископы уже приняли окончательное решение и встал вопрос о составлении соответствующих актов.

Обращение к общим синтетическим работам по истории церкви, созданным как в православной, так и в униатской среде в послевоенное время¹³, показывает, что в них по-прежнему воспроизводятся те две версии событий, которые были обстоятельно разработаны во второй половине XIX века. Отличие состоит главным образом в эмоциональном заострении соответствующих тезисов¹⁴, кроме того, само изложение событий в некоторых работах отягощено ненаучными домыслами, возникшими в атмосфере «холодной войны»¹⁵.

Таким образом, в историографической традиции фактически не получили продолжения важные наблюдения О. Левицкого и М. С. Грушевского, пытавшихся рассматривать Брестскую унию прежде всего как результат развития внутренних противоречий в западнорусском православном обществе.

Настоящая работа представляет собой попытку рассмотреть вопрос о причинах Брестской унии, отталкиваясь прежде всего от наблюдений и предположений этих исследователей. Не отказываясь от рассмотрения вопроса о возможном воздействии со стороны государственной власти и папского престола, авторы считают своей основной задачей изучение внутренних отношений в западнорусском православном обществе в годы, предшествовавшие заключению Брестской унии, и рассмотрение первых проектов унии, появившихся в эти годы в тесной взаимосвязи с развитием отношений между епископатом, братствами и православной знатью в то же самое время. Продуктивность такого подхода к теме подтвердили отдельные пробные исследования, выполненные членами авторского коллектива¹⁶. Члены авторского коллектива полагают, что такой подход не только открывает новые возможности для изучения темы, но и позволяет критически оценить те точки зрения на характер исторических процессов, приведших к Брестской унии, которые имеются в конфессионально окрашенной историографии.

Авторский коллектив хотел бы рассматривать события, приведшие к Брестской унии, на фоне и в рамках эволюции духовной

жизни всего общества Речи Посполитой, его не только православной, но также католической и протестантской части¹⁷.

Авторы также полагают, что новые возможности в изучении известных и уже изучавшихся материалов может дать новый методический подход к их изучению, при котором изучались и учитывались бы не только реальные интересы отдельных социальных групп, находившие выражение, в частности, в их решениях, но и особенности их социальной психологии и политического мышления, которые часто определяли избравшиеся способы осуществления таких решений. Они с удовлетворением отмечают, что тенденции нового подхода к проблеме, идущие в ряде отношений в том же направлении, что и изыскания авторов данной работы, явно намечаются в ходе обмена мнений между исследователями разных направлений, начатого по инициативе Института истории церкви Богословской Академии во Львове¹⁸.

Хотя, несмотря на длительные архивные поиски, до сих пор материал не дает ответа на все поднятые вопросы (так, до сих пор в распоряжении исследователей крайне мало данных об участии в подготовке унии и об отношении к проектам унии католической знати Речи Посполитой и местного католического епископата), все же имеющегося комплекса источников вполне достаточно для аргументированного ответа на вопрос, каковы были причины заключения Брестской унии и почему она вызвала глубокий раскол западнорусского православного общества.

Исторические последствия этого события, его влияние на отношения украинского, белорусского и польского народов, его влияние на судьбу того государства, в границах которого они проживали, Речи Посполитой, будут рассмотрены во второй части работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Макарий [Булгаков]. История русской церкви. СПб., 1879, т. 9; Pelesz J. Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Wien, 1881, T. I.
- 2 Среди них наиболее важный, принципиальный характер имело исследование: «Внутреннее состояние западнорусской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI столетия и Уния» (опубл. как вступительная часть) в издании: Архив Юго-Западной России. Киев, 1884, ч. 1, т. 6.
- 3 См. разделы, посвященные предыстории Брестской унии: Грушевський М. С. Історія України-Руси. Львів, 1905, т. 5.
- 4 Грушевський М. С. Культурно-національний рух на Україні в XVI-XVII віці. Київ; Львів, 1912.

- 5 Наряду с работами, принадлежавшими представителям этих двух направлений, следует говорить и о работах некоторых польских исследователей, стремившихся занять свою самостоятельную позицию. Здесь, в первую очередь, должно быть названо известное исследование К. Ходыницкого (*Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934*). Его характерной чертой следует считать стремление представить в как можно более позитивном свете политику государственной власти. Автор старается смягчить ее ответственность за упадок церковной жизни, подчеркивает ее готовность пойти навстречу пожеланиям епископов, отрицает использование властью принуждения при заключении Брестской унии. Именно в этом заключен основной смысл его критических высказываний по адресу митр. Макария (см.: *Chodynicki K. Kościół...*, s. 338–344). Стоит отметить, что в книге нет критического разбора взглядов историков – сторонников униатской точки зрения.
- 6 *Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901.*
- 7 *Lewicki K. Książę Konstanty Ostrogski a unija brzeska 1596 r. Lwów, 1933.*
- 8 См., например, тезис К. Левицкого, что уния «*powstała głównie z powodu tendencji kuryi papieskiej i jezuitów, działających przy poparciu króla*» (*Lewicki K. Książę Konstanty...*, s. 20).
- 9 *Likowski E. Unia brzeska. Poznań, 1889.*
- 10 *Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600) / Ed. A. G. Welykyj. Romae, 1970.*
- 11 *Halecki O. From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968.*
- 12 *Плохий С. Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989.*
- 13 Для православной среды см.: *Карташов А. В. Очерки по истории русской церкви. М. 1993, т. 1, с. 614 и сл.; Власовський І. Нарис історії української православної церкви. Нью-Йорк, 1955, т. 1, с. 231 и сл. Для униатской среды см.: Великий А. Г. З літопису християнської України. Рим, 1969, т. 3, с. 212 и сл.; 1971, т. 4.*
- 14 Поучительным в этом плане может быть сопоставление работ митрополита Макария (Булгакова) и А. В. Карташова.
- 15 К их числу явно принадлежит, например, утверждение А. Великого, которое нельзя подтвердить никакими данными источников, что «*повстання патріархату в Москві спровокувало виникнення Берестейської Унії в Києві, яко засобу відборони від наступу Московщини*» (см.: *Великий А. Г. З літопису...*, т. 3, с. 258). Ср.: *Власовський І. Нарис...*, т. 1, с. 250.
- 16 См. статьи М. В. Дмитриева, Б. Н. Флори, С. Н. Яковенко, опубликованные в сборнике: *Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. М., 1991, вып. 3.*
- 17 Попытку дать такую общую картину см. в исследовании: *Jobert A. De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de la Chrétienté. 1517–1648. Paris, 1974.*
- 18 Историчний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Львів, 1995.

М. В. Дмитриев

Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI—XVII вв.

На протяжении XIV—XVI вв. украинско-белорусские земли в составе Великого княжества Литовского и Польского королевства все больше и больше сближались с западноевропейским цивилизационным кругом. Это значило, что преодолевался барьер разнородности и разнотипности в культуре, что в украинских и белорусских землях наряду с местными правовыми и политическими традициями утверждались политические и правовые институты западного мира, все более тесными становились экономические связи, трансформировались по западному образцу социальные отношения и что, наконец, — и это самое главное! — иными, чем во внезападноевропейской зоне, становились установки поведения, мышления, мировоззрения людей, в первую очередь, разумеется, представителей элит. Все это может быть названо — и называется в историографии — процессом окцидентализации, то есть вхождения в западноевропейскую, «латинскую» цивилизационную сферу, общения к ее особенностям. Особенности же «латинского» мира были очень тесно переплетены с особенностями западного, «римского» христианства. Поэтому и христианство украинско-белорусских земель (в отличие от Московской Руси, сохранявшей вплоть до конца XVII века дистанцию от Запада), во-первых, подвергалось идущим через Польшу (и, отчасти, Венгрию, Прибалтику и Чехию) влияниям; во-вторых, — под влиянием как этих экзогенных, так и эндогенных факторов — эволюционировало отличным от иных православных стран образом, развивая и трансформируя местные традиции и впитывая внешние влияния.

Развитие христианства в восточных, православных землях Речи Посполитой в конце XVI — первой половине XVII вв., можно сказать, эпоху Брестской унии, которая является центральным предметом данной книги, было связано с процессами, шедшими внутри Киевской митрополии; с тем, какими путями развивались католицизм и протестантизм в Европе и Польше; с тем, в каком

состоянии находилось православие в других странах – России, Греции, на Балканах. Христианский мир оставался в известной степени единым целым, каждая часть которого чутко реагировала на то, что происходит в другой. (Взаимодействие христианского и нехристианского миров имело также громадное значение, в том числе и для украинско-белорусских земель, но на процессах именно тех 50–60 лет, о которых идет речь в данной книге, отчетливо не сказывалось и поэтому может остаться без рассмотрения). Поскольку центральным событием конца XVI – первой половины XVII вв. в истории церкви на Украине и в Белоруссии была, безусловно, Брестская уния, нужно остановиться прежде всего на том, что происходило в католическо-протестантском мире, связи с которым сделали возможной унию церквей и предопределили очень многое в эволюции украинско-белорусского православия в XVII веке.

Четыре группы фактов развития западного христианства, включая польское, имеют большое значение для понимания судьбы украинско-белорусского православия в конце XVI – первой половине XVII вв. Во-первых, присутствие в религиозно-политической жизни протестантских общин и борьба католицизма с протестантизмом (Контрреформация); во-вторых, процессы внутреннего обновления католицизма – так называемая Католическая Реформа; в-третьих, процессы так называемой конфессионализации, общие и для протестантских, и для католических обществ; в-четвертых, попытки примирительного (в известном смысле экуменического) диалога между различными христианскими конфессиями и экуменические тенденции в целом.

Два первых явления настолько тесно переплетены друг с другом, что рассмотреть их вместе правильнее, чем порознь.

Борьба католицизма с протестантизмом (Контрреформация) – причем борьба чрезвычайно ожесточенная с обеих сторон – была следствием столкновения центробежных и центростремительных тенденций в европейской церковной жизни позднего средневековья и религиозно-политической конфронтации первой трети XVI века, но достигла своего апогея именно в интересующее нас время – в конце XVI – первой половине XVII вв. Апофеозом этой борьбы была Тридцатилетняя война, которая никак не может быть понята вне конфессиональных противоречий той эпохи, а финальной точкой – Вестфальский мир 1648 г., означавший, что раскол западного христианства на два лагеря приобрел окончательно необратимый характер. Римская централизация потер-

пела поражение, хотя и победа протестантизма как центробежной линии в развитии христианства была далеко не абсолютной и повсеместной. Эти полтора века – XVI и первая половина XVII вв. – могут быть с полным основанием названы «эпохой конфессий»¹. Период между выступлением Лютера в 1517 г. и Вестфальским религиозным миром 1648 г. называют часто и эпохой Реформации и Контрреформации, поскольку именно столкновение этих двух церковно-политических лагерей занимает едва ли не всю авансцену политической истории этого времени.

Каковы основные вехи истории этого противоборства?²

1517 год – год, когда Мартин Лютер опубликовал свои знаменитые 95 тезисов против торговли индульгенциями, – считается началом Реформации, хотя Лютер первоначально вовсе не стремился к созданию особой церкви. Его целью была реформа католической церкви, *reformatio in capite et membris*, о необходимости которой говорилось на протяжении всего позднего средневековья. Тем не менее выступление Лютера повлекло за собой волну широкого центробежного антиримского движения, породившего церковную Реформацию как таковую.

Сначала оно распространилось по Германии, причем сразу же вышло за рамки того, что предлагалось знаменитыми тезисами Лютера. В 1520 году, поддержанный этим массовым движением, Лютер опубликовал свои программные сочинения «К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния», «О свободе христианина» и «О вавилонском пленении церкви». В 1521 году реформационную пропаганду в Цюрихе развернул Ульрих Цвингли, расходившийся во многих воззрениях с Лютером. В том же 1521 году Лютер выступает перед Вормским рейхстагом и произносит знаменитую фразу: «На том стою и не могу иначе». Император Карл V издает Вормский эдикт, осуждающий Лютера как еретика. Тогда же в Виттенберге и ряде других городов Империи вспыхивает иконоборческое движение. В 1522 году Реформация торжествует в Цюрихе, и в последующие три года здесь складывается протестантская церковь. В 1525 году Крестьянская война как продолжение Реформации прокатилась по Германии. Идеологом восставших стал Томас Мюнцер, направивший протестантскую теологию в новое русло. Взгляды Мюнцера и его сподвижников, возглавленное ими движение положили начало радикально-реформационным движениям анабаптистского толка, которые широко распространились по Европе в 1525–1526 гг.

Во второй половине 1520-х – начале 1530-х годов Реформация приобретает все больший размах – особенно в Германии, Нидерландах и Швейцарии. В 1526 году рейхстаг в Шпейере приостановил действие Вормского эдикта. Однако в 1529 г. управлявший Германией от имени Карла V Фердинанд попытался восстановить в силе Вормский эдикт, и большинство депутатов рейхстага его поддержало. Однако меньшинство – представители ряда имперских городов и несколько князей – заявили протест, мотивируя его тем, что вопросы веры и совести не могут решаться большинством голосов. С этого времени сторонники Реформации стали называться протестантами. В 1530 г. на очередном рейхстаге они предложили в качестве программного документа написанное Филиппом Меланктоном Аугсбургское исповедание веры. В следующем 1531 г. был создан Шмалькальдский союз ряда германских городов и князей для защиты Реформации. В 1534 г. английский король Генрих VIII был провозглашен главой церкви, а во Франции протестанты подвергнуты репрессиям. В 1534–1535 гг. анабаптисты, захватив власть в Мюнстере, пытаются создать «земной Иерусалим». В 1535 году Жан Кальвин находит прибежище в Базеле и в 1536 г. пишет первый вариант «Установлений христианской веры». Лютер в 1537 году предпринимает попытку систематически изложить свое учение в «Шмалькальденских статьях». Реформация тем временем приобретает все больше и больше сторонников.

Новый период в истории Реформации начался в 1540-е годы. На Регенсбургском рейхстаге 1541 года диспут протестантов и католиков выявляет, что мосты между ними уже фактически сожжены. Тогда же на историческую сцену выступил кальвинизм. В 1541 году Кальвин поселился в Женеве и возглавил местную протестантскую общину. В этом году вышло первое французское издание его «Установлений» и были составлены два варианта «Церковных предписаний». Теология Жана Кальвина в ряде существеннейших пунктов (прежде всего в вопросе о предопределении и в трактовке причастия) отличалась от лютеранства. Равным образом и церковная организация кальвинизма во многом отличалась от лютеранской. Женева стала международным центром новой протестантской церкви, которая очень быстро распространилась во Франции, Нидерландах, Венгрии, Польше, Англии. В Англии первоначально сложилась особая комбинация элементов лютеранства и кальвинизма, которую стали называть англиканством.

В середине и третьей четверти XVI века протестантизм триумфально распространился по значительной части Европы. Казалось, что римский католицизм не в состоянии противостоять натиску Реформации. Однако и внутри католицизма оказались силы, способные ответить на вызов времени и преодолеть нараставший кризис церковных структур. Они породили Католическую Реформу. Этим словом в современной историографии принято обозначать преобразования в католической церкви, начавшиеся, так сказать, *in membris* задолго до Реформации, во второй половине XV века, и кульминацией которых стали декреты Тридентского собора (1545–1563). Первым «полигоном» Католической Реформы считается Испания, где проведенный в 1478 году в Севилье собор положил начало оздоровлению церковной жизни, а деятельность ряда епископов, поддержанных королевской властью, привела к заметным успехам в деле религиозного просвещения, библейских штудий, к укреплению внутрицерковной дисциплины и росту авторитета духовенства в обществе. Аналогичные тенденции развернулись на уровне диоцезий в церковной жизни Италии, Франции и ряда других регионов.

Одновременно обновленческие тенденции развернулись в масштабе всей церкви. Некоторые из них, как, например, движение «братьев общей жизни» на севере Европы, подготавливали в равной степени Реформацию и Католическую Реформу. Другие с самого начала служили очагами именно католического ренессанса. Огромную роль в последнем сыграли новые монашеские ордена, конституировавшиеся в первой половине XVI века, в первую очередь орден иезуитов (1540 г.).

Понтификат папы Павла III отмечен первыми попытками реформы *in caritate* – то есть в самой Римской курии. Был резко обновлен состав коллегии кардиналов, в число которых вошли многие выдающиеся теологи и церковные деятели того времени; были реформированы некоторые куриальные службы, прежде всего те, которые занимались индульгенциями и раздачей бенефициев; в 1542 г. была создана конгрегация инквизиции, которая, при всей ее мрачной славе, стала одной из опор как Контрреформации, так и Католической Реформы. В 1536 году специальная комиссия кардиналов и епископов составила документ, посвященный состоянию церкви и предлагавший программу преобразований (*Concilium de emendanda Ecclesia*). Это стало как бы прологом к Тридентскому собору, который впервые заседал в 1545–48 гг., возобновил работу в 1551–52 гг. и собрался на третью сессию в 1562–1563 гг.

Постановления Тридентского собора, путь к которым был очень труден (достаточно сказать, что несколько раз собор находился перед реальной угрозой срыва), имели кардинальное значение для дальнейшего развития европейского католицизма. Дух Тридента – это дух последовательного, но конструктивного консерватизма. Протестантам не было сделано ни одной уступки. Но все вызывавшие споры теологические вопросы (соотношение Писания и Предания; учение о первородном грехе и искуплении; учение о предопределении и оправдании; интерпретация таинств, особенно причастия) получили однозначное разрешение – всякий раз отчетливо противопоставлявшее католическую точку зрения протестантской. В новосформулированном исповедании веры были отчетливо определены основы католической догматики. Хотя из-за сопротивления французского духовенства догмат о примате папской власти не был сформулирован однозначно, власть римского понтифика и его авторитет в церкви были существенно укреплены. Был принят ряд важнейших решений об укреплении внутрицерковного порядка и дисциплины (запрет объединять в одних руках несколько бенедиктинцев, предписание епископам не отлучаться надолго из диоцезов; четкое определение пределов власти и полномочий иерархов и священников). Специальный декрет предполагал повсеместное создание семинарий для подготовки духовенства. Чтение проповедей стало обязанностью епископов и священников. Богослужение было подвергнуто строгой унификации и регламентации, что было закреплено изданием ряда нормативных литургических книг в 1566–1614 гг.³

Централизация как экклезиологический принцип снова была противопоставлена центробежным тенденциям в церковной жизни отдельных стран. Но осуществление этого принципа натолкнулось на сопротивление не только необратимо отпавших от Рима протестантских церквей, но и католических правителей и духовенства. Испанский король Филипп II, несмотря на всю свою преданность католицизму, добился от папы таких уступок, какие превращали испанскую церковь в фактически независимую от Рима. Во Франции римской централизации противостояли галликанские традиции (закрепленные Болонским конкордатом 1516 года), дававшие королю широчайшие prerogatives в управлении церковью. Не только гугеноты, но и духовенство, и светская власть воспротивились новой попытке церковной централизации. Тридентские постановления принимались во Фран-

ции поэтапно, начиная только с 1615 года, на отдельных региональных синодах духовенства и сопровождались оговорками, сохранявшими особые права светской власти и местного духовенства в управлении церковью. С большим трудом Тридентские постановления входили в жизнь в католических областях Германии, в Австрии, Швейцарии. И тем не менее в течение второй половины XVI – первой половины XVII века реформа *in capite et in membris* на основе решений Тридентского собора была осуществлена.

Причиной ее успеха были, конечно, не Тридентские постановления сами по себе, а деятельность местного духовенства, взаимодействие его со светской властью, гигантские пропагандистские и просветительские усилия иезуитов и других католических орденов и конгрегаций, папская дипломатия, энергичное идеологическое давление на общество, личная ангажированность посттридентских пап в дело реформы. Так или иначе, в эпоху Брестской унии католическая церковь представляла в совсем ином облике, чем в начале XVI века.

Одновременно с Католической Реформой развертывалась и протестантская Реформация. Пути их все более и более расходились, хотя в известном смысле они делали одно дело – обеспечивали религиозную модернизацию Европы⁴.

В 1546 г. – в то время, когда начал работу Тридентский собор, – умер Лютер, а в Регенсбурге протестанты и католики на очередном диспуте снова продемонстрировали несовместимость их религиозных учений. Ответом был карательный поход Карла V против Шмалькальдского союза и главных покровителей протестантизма в Германии – ландграфа Филиппа Гессенского и курфюрста Иоанна Фридриха Саксонского. Протестанты были наголову разбиты при Мюльберге в 1547 году. Заключенное в 1548 году Аугсбургское религиозное перемирие фактически предписывало, так сказать, «депротестантизировать» империю. Католики не пошли на уступки ни в одном вопросе, кроме причащения чашей для мирян и признания брака тех священников, кто уже женился. Но даже эти две уступки рассматривались как временные – до того момента, когда окончательное решение будет принято Тридентским собором. Условия Аугсбургского перемирия 1548 г. были исполнены лишь в незначительной части германских земель. Борьба между двумя конфессиональными лагерями продолжилась и привела к подписанию Аугсбургского религиозного мира в 1555 году. Для Германии эта дата имеет

такой же характер принципиальной хронологической цезуры, как для всей Европы – Вестфальский мирный договор 1648 года⁵. Фактически, Аугсбургский мир признавал неспособность Рима и Империи остановить развитие Реформации и предотвратить религиозный раскол Европы. Политическое единство империи было куплено ценой религиозного плюрализма. О религиозно-церковной централизации уже не могло идти речи.

Однако развертывание центробежных тенденций в развитии европейского христианства на этом не остановилось. Организованный в 1557 г. по инициативе нового императора коллоквиум протестантов и католиков в Вормсе не только не привел к их согласию, но и продемонстрировал глубокий раскол между последователями Филиппа Меланхтона («филиппистами») и Маттиаса Флация Иллирика («фласцианами» или «гнезиолютеранами») в лагере продолжателей дела Лютера. Это был результат долгой и ожесточенной полемики между различными течениями в лютеранстве в 1540-е – 1550-е годы. При этом «фласциане», претендовавшие на верность лютеровской ортодоксии, обвиняли «филиппистов» в криптокальвинизме, а те защищались от такой клеветы, демонстрируя общую с противниками вражду к последователям Жана Кальвина⁶. Кальвинисты, впрочем, платили им той же монетой. Одновременно внутри протестантизма продолжали развиваться течения так называемой радикальной реформации⁷, в первую очередь анабаптизм, модифицированный и смягченный учением Менно Симонса, и антиринитаризм, главными идеологами которого выступили итальянские реформаторы-гуманисты⁸. И не кто другой, как преследуемые католиками и критикуемые лютеранами кальвинисты по настоянию самого «женевского папы» сожгли в 1553 году антиринитария Мигеля Сервета. Иными словами, в середине и второй половине XVI века религиозные антагонизмы в Европе достигают апогея. Торжество центробежных тенденций оборачивается многолетними кровавыми и феноменальными по жестокости⁹ конфликтами. Франция переживает семь религиозных войн (1562–1563, 1567–1568, 1568–1570, 1572–1573, 1574–1576, 1576–1577, 1579–1580), в Англии сначала протестанты подвергают репрессиям католиков, затем Мария Тюдор зарабатывает прозвище «Кровавой» за преследования протестантов, затем протестанты не менее жесткими методами берут реванш. Испанские войска огнем и мечом пытаются остановить распространение кальвинизма в Нидерландах. Германия надолго погружает-

ся в дучину религиозно-региональных столкновений, австрийские Габсбурги добиваются рекатолизации своих владений, комбинируя пропаганду с насилием. Борьба Чехии за право сохранить религиозную самобытность оборачивается Белогорской катастрофой 1620 года и массовыми репрессиями. Чешское восстание оказывается лишь прологом изнурительной Тридцатилетней войны, нанесшей колоссальный демографический, экономический и культурный ущерб всей центральной Европе. Вестфальский мир 1648 г. поставил точку в истории этих распрей, констатируя, что вернуться к дореформационному порядку вещей невозможно¹⁰. Тем не менее Рим не признал условий этого мира и продолжал настаивать на необходимости искоренения «ересей» в Европе.

Линия конфессионального противоборства проходила как между отдельными государствами, так и внутри каждой страны — между католическими и протестантскими лагерями, с одной стороны, и различными реформационными течениями, с другой. Не была исключением и Речь Посполитая. На международной арене с конца XVI в. она выступала как оплот католицизма, но внутри самого общества шла долгая и упорная борьба протестантов и католиков.

История польской Контрреформации¹¹, как и история протестантизма в Польше и Литве¹², имеет ряд оригинальных черт по сравнению с европейскими аналогами. Самой главной из этих особенностей было законодательное установление в Речи Посполитой актом т. н. Варшавской конфедерации 1573 года принципа веротерпимости, как бы ни ограниченной казалась сфера его применения¹³. Благодаря акту Варшавской конфедерации, провозглашение и признание которого стало возможным, в свою очередь, благодаря режиму «шляхетской демократии», польский протестантизм — несмотря на ограниченность его социальной базы и организационную слабость — смог долгое время весьма успешно сопротивляться натиску католической Контрреформации. Последняя, в свою очередь, должна была прибегать не столько к насильственным, сколько к мирным способам борьбы с протестантами. Но именно эта опора преимущественно на убеждение, полемику, пропаганду, внутреннее миссионерство и школьное обучение делало польский католицизм более гибким, более убедительным, более авторитетным в глазах общества и более энергичным, организованным, мобилизованным (а потому и более конкурентоспособным) в том, что касается внутренней жизни самой католической церкви. Иными словами, польский вариант

Контрреформации был ярким примером того, что внутренние ресурсы католицизма как конфессии, отвечающей религиозным потребностям общества на новом этапе, были далеко не исчерпаны к концу XVI века.

Противоборство католицизма и протестантизма в Речи Посполитой сказывалось на православии в эпоху Брестской унии тройным образом. Во-первых, протестанты оказывались естественными союзниками православных в борьбе против унии и католической политики. И, в самом деле, на протяжении всего периода конца XVI – первой половины XVII вв. православные и протестанты не раз выступали вместе в защиту своих прав и традиций на сеймах и в судах. Взаимодействие с протестантами, общение с ними не могло не накладывать отпечатка и на внутреннее развитие православной церкви¹⁴. И, действительно, протестантские влияния, взаимодействуя с традициями местного религиозного вольнодумства и ложась на специфическую почву православия, в которой многое на первый взгляд отвечало устремлениям Реформации, создавали особую атмосферу в интеллектуальной жизни православной элиты и порождали тенденции, которые могут быть сближены с протестантизмом. С другой стороны, одной из задач унии и возникшей греко-католической церкви стало противодействие протестантскому влиянию и местным реформационным движениям в православной среде.

Во-вторых, поскольку задачей Контрреформации было не только сокрушение протестантизма и расширение влияния католицизма в Европе и вне ее, Брестская уния (инициированная, однако, православным духовенством) оказывалась как нельзя кстати. Кроме того, она отвечала, наряду с конъюнктурными, традиционным принципам католической политики в отношении не-католического мира, в том числе унионным тенденциям, берущим начало едва ли не в самом XI веке – веке «схизмы». Поэтому, конечно, папской курии (да и польскому католицизму) было трудно отказаться от шанса распространить власть Рима на новые территории, несмотря на все очевидные препятствия и риск, с которыми это было связано.

В-третьих – уния церквей была провозглашена в то время, когда набирала силу не только Контрреформация, но и Католическая Реформа. Это значило, что сама модель польского католицизма была, с одной стороны, более гибкой, более адаптированной к условиям нового времени и к тем запросам, которые предъявлялись церкви обществом. С другой стороны, здание

римского католицизма той поры поражало своей мощью, величием, внутренней спаянностью, дисциплиной, энергией, политическим могуществом, последовательностью в достижении поставленных целей. Все это не могло не производить впечатления на православных современников Католической Реформы. Интеграция, унификация, централизация – вот те три кита, три принципа, на которых зиждилась католическая церковь этого времени. И дело не только во впечатлении, которое она производила на православных. Дело еще и в том, что ни доктрина, ни практика тогдашнего католицизма не допускала компромиссов в осуществлении этих трех принципов. Поэтому и *unio* не могла быть помыслена иначе как *unitas*. Прозелитизм отвечал духу Католической Реформы много больше, чем экуменизм. Эта бескомпромиссность в сочетании с гибкостью в достижении тактических целей делала практически невозможным диалог с другой конфессией, предполагая только безоговорочное подчинение церковной периферии, в том числе униатской церкви Украины и Белоруссии, Риму. Разумеется, такие особенности Католической Реформы не могли не сказаться – и сказались очень заметно! – на истории православия и унии в Речи Посполитой.

Неуступчивость римского католицизма эпохи Контрреформации и Католической Реформы была оборотной стороной его силы и следствием тех преобразований, которые были осуществлены Тридентским собором. Самый факт, что в конце XVI – первой половине XVII вв. украинско-белорусской церкви пришлось столкнуться именно с посттридентским католицизмом, имел громадное значение для развития событий.

Тридентский собор и Католическая Реформа в целом в трех отношениях сказались на развитии украинско-белорусского православия и судьбе унии. Во-первых, как сказано чуть выше, европейский католицизм в целом модернизировался, укрепился и стал крепче и сильнее прежнего. Деятельность же униатской церкви в XVII–XVIII вв. фактически была попыткой приложить опыт католических реформ к православию¹⁵. Уния стала, таким образом, как бы продолжением Католической Реформы в особых условиях и в особом регионе.

Во-вторых, важнейшим фактором в истории и унии, и украинско-белорусского православия была политика Римской курии в этом регионе, который рассматривался в Риме лишь как одна из областей греческого Востока, к которому Ватикан под-

ходил в целом так же, как к грекам Средиземноморья, египетским коптам и ливанским маронитам. Политика же Рима в отношении всех этих «схизматиков» подчинялась определенным императивам, продиктованным характером Тридентских постановлений и Католической Реформы в целом¹⁶.

В-третьих, начиная с 1570-х годов решения Тридентского собора становятся основой для дальнейшей деятельности польского духовенства¹⁷. В 1577 г. Петровский синод одобрил декреты Тридентского собора, но отдельные из них стали руководством к действию уже в 1560-е годы. В 1589 г. синод, созданный новым примасом Польши Ст. Карнковским, придал новый импульс осуществлению программы Католической Реформы. Ряд новых решений и инициатив в том же направлении относится к началу XVII века. С одной стороны, заметное с 1570-х годов и быстро развивавшееся оздоровление и укрепление католической церкви давало православным и униатам пример для подражания. С другой стороны, эkkлeзиология Тридентского собора и Католической Реформы была последовательно централистской, что имело большие последствия для развития униатской церкви в первой половине XVII века и позднее.

Еще один процесс в истории европейского христианства в эпоху Брестской унии (выделенный нами выше в качестве третьего фактора европейской религиозной ситуации, влиявшего на Украину и Белоруссию) имеет громадное значение для адекватного понимания того, что происходило на пограничье католицизма и православия – процесс так наз. конфессионализации. Первоначально под конфессионализацией историки понимали отчетливо наблюдаемое и нарастающее в течение второй половины XVI – первой половины XVII вв. взаимное идейное, территориальное, организационное обособление христианских конфессий, сложившихся в ходе борьбы Реформации и Контрреформации. Базовое определение конфессионализации дал Е. В. Зедед: «религиозно-интеллектуальное и организационное оформление различных противоборствующих со времен религиозного раскола христианских конфессий в относительно стабильные (в том, что касается догматики, права и религиозно-нравственных установок) церковные структуры. Одновременно это и их распространение в христианском мире Европы Нового времени; их сопротивление при помощи политических и дипломатических средств вмешательству извне; но одновременно и их формирование внецерковными силами, особенно же государственной политикой»¹⁸.

Так понимаемая конфессионализация хорошо передает существо центробежных тенденций в эволюции европейского христианства в XVI–XVII вв. Однако изучение социальной, социокультурной и социально-политической истории Европы в Новое время в течение последних 20–30 лет показало, что такая дефиниция не покрывает весь объем описываемого предмета. Оказалось, что конфессионализация оставила глубокий отпечаток не только в церковной истории, но стала важнейшим фактором истории общества в целом. Сегодня историки включают в это понятие и в описание соответствующих ему процессов также все социальные, политические и культурные последствия, которые обыкновенно имел «этот охватывающий почти все сферы жизни» феномен¹⁹. Масштабность, глубина и весомость процессов конфессионализации была обусловлена тем, что раннее Новое время оставалось временем, когда религия продолжала оказывать детерминирующее воздействие на большинство сторон общественной жизни. Как пишет Харм Клюетинг, «в эту эпоху, чье содержание повсюду в Европе продолжало определяться христианством – и по сравнению со Средними веками даже еще более «христианизированную» благодаря Реформации и ее последствиям – присутствие Бога в этом мире, боязнь проклятия, существование ада и потусторонней жизни оставались само собой разумеющимися основами жизни. Лишь пути, ведущие к снисканию Божьей благодати, могли быть предметом спора. Всё несло на себе отпечаток и все было проникнуто религиозными – и даже более того: конфессиональными – вопросами этого времени»²⁰.

Следует отметить, что современная отечественная и польская историография (как и вся международная историография истории Брестской унии и современного ей украинско-белорусского христианства) еще не пыталась рассматривать религиозную историю отношений католицизма и православия в Речи Посполитой в контексте общеевропейских тенденций конфессионализации. А между тем значение их для понимания коллизий, породивших Брестскую унию и порожденных ею, видимо, очень велико. Дело в том, что порожденный религиозными конфликтами XVI–XVII вв. вопрос о религиозно-культурном самоопределении различных конфессий в условиях конфронтации православия с протестантизмом и католицизмом стал в высшей степени актуальным и для украинско-белорусского православия, и для возникшей в 1595–1596 году греко-католической церкви. И очень многое из происходившего как внутри

православия, так и внутри униатства можно соотнести с шедшими в пределах западнохристианского мира процессами конфессионализации.

Четвертым европейским фактором религиозного развития Украины и Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII вв. был зарождавшийся в эту эпоху кровавых межконфессиональных конфликтов экуменизм, развитие которого неотделимо от развития идей и концепций веротерпимости. В принципе, уния церквей могла мыслиться двояко: или как их экуменическое примирение, которое оставляет за каждой из церквей право в полной мере сохранять свою самобытность; или как поглощение одной церкви другой и постепенное стирание различий между ними. Первая концепция унии генетически связана с гуманизмом и некоторыми течениями позднесредневековой религиозной мысли (Николай Кузанский), которые стремились «навести мосты» между различными конфессиями и религиозными мировоззрениями. Яснее всего это выразилось в поисках формулы для «*religio communis*» и «*religio naturalis*» итальянскими гуманистами XV века²¹. Вторая концепция – со средневековыми представлениями о характере папской власти и римской церкви как единственной, которая ведет к спасению. Первый подход санкционировал развертывание центробежных тенденций в христианстве; второй – служил идеологическим обоснованием церковной централизации и унификации. Парадокс и противоречие «эпохи конфессий» состояли в том, что христианство жило под знаком этих обеих тенденций. На протяжении многих десятилетий последователи Эразма Роттердамского стремились склонить правителей и церковных деятелей к согласию на основе примирительной доктрины *consensus quinque secularis*, но каждый раз терпели поражение, не встречая понимания ни у одной из сторон. Горький опыт религиозных войн и жесточайших преследований за веру показал, что час экуменизма еще не пробил. Тем не менее, во второй половине XVII–XVIII вв. идеи иренизма и веротерпимости продолжали распространяться в среде интеллектуальной элиты европейского общества, конкретизируясь в проектах той или иной церковной унии²². Польские протестанты, особенно социниане, внесли громадный вклад в развитие концепций веротерпимости и попытки их практического осуществления²³. И хотя деятели как униатского, так и православного лагеря в украинско-белорусских землях были далеки от идейных исканий именно такого рода, мно-

гочисленные попытки 1620-х – 1640-х годов добиться религиозного мира и заключить унию, которая была бы приемлема для обеих сторон, во-первых, не могут быть правильно поняты и оценены вне контекста европейских экуменических тенденций; во-вторых, показывают, что религиозные проблемы, волновавшие украинско-белорусское общество, составляли часть общеевропейских религиозно-культурных конфликтов того времени – или, по крайней мере, были созвучны им.

Через все четыре коротко нами охарактеризованные процесса красной нитью проходит фактически одна проблема – проблема религиозно-культурного плюрализма. В известном смысле справедливо, что история Реформации, Контрреформации и Католической Реформы в Европе может быть сведена к борьбе центробежных национально-церковных (или регионально-церковных) тенденций против римского централизма и универсализма – хотя все многообразие конфессионально-культурных конфликтов этого времени к единственной равнодействующей свести, конечно, нельзя. Равным образом, история религиозно-общественной борьбы в украинско-белорусских землях отнюдь не сводится к противодействию натиску римского католицизма на Восток. Связи, соединявшие религиозную историю Украины и Белоруссии с европейской, были гораздо более разнообразны. Но как бы мы ни представляли характер взаимодействия и контактов украинско-белорусского христианства с европейским, бесспорным остается одно: история Брестской унии и сопровождавших ее политических, религиозных, культурных и социальных конфликтов не может быть адекватно понята вне истории христианства в Европе в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Обоснование именно такого обозначения этой эпохи см., например, в кн.: *Klueting H.* Das Konfessionelle Zeitalter. 1525–1648. Stuttgart, 1989.
- 2 Существует, разумеется, громадная научная литература, посвященная истории Реформации, Контрреформации, Католической Реформы. Укажем лишь на некоторые наиболее новые и авторитетные обобщающие издания: *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Le temps des Confessions (1530–1620)* / Sous la dir. de M. Venard. Paris, 1987, t. VIII; *Cameron E.* The European Reformation. Oxford, 1991; *Delumeau J.* Naissance et affirmation de la Réforme. Paris, 1978; *Chaunu P.* Église, culture et société: essais sur Réforme et Contrréforme. Paris, 1980; *Schmidt K. D.* Die katholische Reform und die Gegenreformation. Göttingen, 1975; *Reformation in Europe. A Guide to Research* / Ed. by S. Ozment. St.-Louis, 1982; *Lutz H.* Reformation und Gegenreformation. München, 1979; *Klueting H.* Das Konfessionelle Zeitalter...

- Работы на русском языке немногочисленны: *Кареев Н. И.* История Западной Европы в Новое время. Изд. 4-е. СПб., 1908, т. 2, с. 1–36; *История Европы* / Под ред. А. О. Чубарьяна и др. Т. 3: От Средневековья к Новому времени (конец XV – первая половина XVII вв.). М., 1993, с. 271–318; *Ревуненкова Н. В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1988; *Философия эпохи ранних буржуазных революций.* М., 1983, с. 58–111; *Соловьев Э. Ю.* Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М., 1984; *Смирин М. М.* Народная Реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. М., 1955; *Смирин М. М.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978; *Культура эпохи Возрождения и Реформация.* Л., 1981.
- 3 О Католической Реформе, Тридентском соборе и реализации его постановлений в Европе см.: *Jedin H.* Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe. Luzern, 1946; *Wojtyśka H. D.* Reformacja – Reforma katolicka – Kontreformacja. Dzieje nomenklatury i proba uściślenia pojęć // *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 24 (1977), z. 4, s. 223–249; *Christiani L.* L'Église à l'époque du Concile de Trente. Paris, 1948 (*Histoire de l'Église* / Éd. par A. Fliche, V. Martin, XVII); *Jedin H.* Geschichte des Konzils von Trient. Freiburg, 1949–1975, Bd. 1–4; *Handbuch der Kirchengeschichte.* Bd. 4: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation / Hrsg. von Iserloh E., Jedin H., Glazik J. Stuttgart, 1979.
 - 4 О протестантской Реформации и Католической Реформе как двуедином процессе см.: *Delumeau J.* Le catholicisme entre Luther et Voltaire. Paris, 1971; *Histoire du christianisme...*, t. VIII; *Histoire de la France religieuse* / Sous la dir. de J. Le Goff et R. Rémond. T. 2: Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XIV–XVII siècles). Paris, 1988; *Lemaître N.* Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez. 1417–1563. Paris, 1988; *Лемэтр Н.* Католики и протестанты: Религиозный раскол XVI в. в новом освещении // *Вопросы истории*, 1995, № 10, с. 44–53; *Jedin H.* Geschichte des Konzils...
 - 5 *Klueting H.* Das Konfessionelle Zeitalter..., S. 138–145.
 - 6 О разногласиях в лютеранском лагере см.: *Klueting H.* Das Konfessionelle Zeitalter..., S. 133–136.
 - 7 См.: *Williams G. H.* The Radical Reformation. Philadelphia, 1962.
 - 8 См.: *Wilbur E. M.* A History of Unitarianism in Transylvania, England and America. Cambridge, 1952; *Cantimori D.* Italianische Häretiker der Spätrenaissance. Basel, 1949; *Socinianism and its role in the culture of XVIth to XVIIIth centuries* / Ed. by L. Szczeniowski. Warszawa, 1983; *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977, с. 296–328; *Чиколини Л. С.* Социальная утопия в Италии XVI – начала XVII в. М., 1980, с. 88–123.
 - 9 Анализ того взрыва насилия, который сопровождал религиозные войны во Франции, см.: *Crouzet D.* Les guerriers de Dieu. Paris, 1992; *Crouzet D.* Le règne de Henri III et la violence collective // *Henri III et son temps. Études réunies* par R. Sauzet. Paris, 1992, p. 211–225.
 - 10 См.: *Pages G.* La guerre de trente ans, 1618–1648. Paris, 1972.
 - 11 О Контрреформации и Католической Реформе в Польше см.: *Жукович П. Н.* Кардинал Гозий и польская церковь его времени. СПб., 1882; *Кареев Н. И.* Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше.

- СПб., 1886; *Litak St.* Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytniej. Lublin, 1994, s. 58–66, 80–113; *Kościół w Polsce. T. 2: Wieki XVI–XVIII / Pod red. J. Kłoczowskiego.* Kraków, 1970; *Tazbir J.* Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji. Warszawa, 1987; *Jobert A.* De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétiénté. 1517–1648. Paris, 1974.
- 12 Об истории Реформации и протестантизма в Польше и Литве в XVI–XVII вв. см.: *Кареев Н. И.* Очерк истории реформационного движения...; *Любович Н. Н.* История Реформации в Польше. Кальвинисты и антиитритарии. Варшава, 1883; *Wojak T.* Szkice z dziejów reformacji w Polsce XVI i XVII w. Warszawa, 1977; *Urban W.* Dwa szkice z dziejów reformacji. Kielce, 1991; *Tazbir J.* Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie. Warszawa, 1993; *Kosman M.* Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej. Wrocław, 1973; *Schramm G.* Der polnische Adel und die Reformation. 1548–1607. Wiesbaden, 1965.
- 13 О Варшавской конфедерация и ее судьбе в Речи Посполитой см.: *Tazbir J.* Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w. Warszawa, 1967; *Korolko M.* Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658. Warszawa, 1974; *Korolko M., Tazbir J.* Konfederacja warszawska 1573 r. Wielka karta polskiej tolerancji. Warszawa, 1980; *Litak St.* Od Reformacji do Oświecenia..., s. 53–58; *Wasilewski T.* Tolerancja religijna w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVII w. // *OiRwP*, 19 (1974), s. 117–128; *Salmonowicz S.* Geneza i treść uchwał konfederacji warszawskiej // *OiRwP*, 19 (1974), s. 7–30.
- 14 *Chodynicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny, 1370–1632. Warszawa, 1934, passim; *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. М., 1990; *Дмитриев М. В.* Реформационные традиции в общественной мысли украинско-белорусских земель Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII в. // Развитие общественной мысли в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1991, с. 3–34; *Williams G. H.* Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Harvard Ukrainian Studies*, 1978, No 1, p. 41–42; No 2, p. 184–210; *Williams G. H.* Francis Stancaro Schismatic Reformed Church 1979–80, No 2, p. 931–957; *Jobert A.* Aux origines de l'Union de Brest. Le protestantisme en Ruthénie // *Księga pamiątkowa 150-lecia Archiwum Głównego akt dawnych w Warszawie.* Warszawa, 1958, s. 371–382.
- 15 См.: *Dmitriev M. V.* The Religious Programme of the Union of Brest in the Context of the Counter-Reformation in Eastern Europe // *Journal of Ukrainian Studies*, 1992, t. 17, No 1–2, p. 29–43; *Дмитриев М. В.* Брестская уния 1596 как форма контрреформационного движения в славянских странах // *Материалы школы молодых славистов и балканистов.* Звенигород, сентябрь 1988 г. М., 1992.
- 16 См.: *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968; *De Vries W.* Rom und Patriarchate des Ostens. Freiburg, 1963; *Peri V.* Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia posttridentina (1564–1596) // *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo.* Padova, 1973, p. 271–463.
- 17 *Litak St.* Od Reformacji do Oświecenia..., s. 60–61.

- 18 Zeeden E. W. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe // *Historische Zeitschrift*, 185 (1958), S. 69, цит. по: *Klueting H. Das Konfessionelle Zeitalter...*, S. 18-19.
- 19 На этом особенно настаивают, например, Х. Шиллинг и Х. Клуэтинг, см.: *Klueting H. Das Konfessionelle Zeitalter...*, S. 18-30; *Schilling H. Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 // Historische Zeitschrift*, 246 (1988), S. 1-45.
- 20 *Klueting H. Das Konfessionelle Zeitalter...*, S. 19.
- 21 См.: *Kristeller P. O. Die Philosophie des Marsilio Ficino. Frankfurt am Main*, 1972, S. 301-307; *Di Napoli G. Giovanni Pico della Mirandola e le problemi dottrinale del suo tempo. Roma*, 1965; *Di Napoli G. Religione e filosofia nel Rinascimento. Torino*, 1963; *Di Napoli G. Studi sul Rinascimento. Napoli*, 1973; *Cantimori D. Umanesimo e religione nel Rinascimento. Torino*, 1975 и др.
- 22 Об экуменических тенденциях в религиозном развитии Европы в XVI-XVII вв. см.: *Dupront A. Unité des chrétiens et unité de l'Europe dans la période moderne. Moscou*, 1970 (XIII Congrès international des sciences historiques. Rapports); *Neil S. Ch., Rouse R. History of the Oecumenical Movement. 1517-1948. London*, 1954; *Lecler J. Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme. Paris*, 1955, vol. 1-2; *Nugent D. Ecumenism in the age of the Reformation: the Colloquy of Poissy. Cambridge*, 1974; *Kantzenbach F. W. Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation (Vertreter, Quellen und Motive des «ökumenischen» Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt). Stuttgart*, 1957.
- 23 *Jørgensen K. E. J. Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645. Copenhagen*, 1942; *Ogonowski Z. Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku. Warszawa*, 1958; *Ogonowski Z. Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku. Warszawa*, 1966.

Кризис организационных структур православной церкви в XVI в.

В истории украинских и белорусских земель Великого княжества Литовского и Польского королевства XV–XVI веков были временем формирования сословий, характерных для общества развитого феодализма. Социальные группы, ранее жестко подчинявшиеся государственной власти, не имевшие своего имущества или не распоряжавшиеся им, превращались в автономные корпоративные структуры, свободно распоряжавшиеся своим имуществом и сами организовывавшие свою внутреннюю жизнь, их органы самоуправления взяли на себя часть функций, осуществлявшихся ранее органами государственной власти. Это касалось прежде всего дворянства и католического духовенства, статус которого определялся нормами, выработанными в латинском мире, но в значительной мере и горожан: многие города именно в конце XV–XVI вв. были переведены на магдебургское право, что означало получение самоуправления и возможность организовать свою жизнь по особым, характерным для данного сословия нормам.

Все эти перемены, однако, очень слабо затронули положение православной церкви, которая, в основном, продолжала в XV–XVI вв. жить по порядкам, унаследованным от предшествующей эпохи. Ее характерным наследием является прежде всего так называемый институт «подавания», являвшийся внешним выражением верховных прав светских патронов на переданное церкви имущество, распоряжение и управление им, что открывало для патронов широкие возможности для разнообразного вмешательства в жизнь церковных учреждений¹. Патрону принадлежало не только право назначения на церковные должности в таких учреждениях, но и распоряжения, как церковным имуществом, так и доходами с него. Даже определявшие внутренний распорядок жизни монашеских общин церковные уставы в ряде случаев исходили от светского патрона, который заставлял их соблюдать под угрозой санкций со своей стороны².

Одним из важных следствий такого порядка отношений было то, что, хотя духовенство представляло по своему положению и занятиям особый слой общества, оно не образовывало единой, внутренне организованной структуры: приходские священники и настоятели монастырей в гораздо большей степени зависели от своих светских патронов, судебно-административной власти которых они часто подчинялись, чем от своих епископов³.

В раннефеодальный период отрицательные последствия такого положения дел для церкви в известной мере смягчались тем, что правители принадлежали к той же вере, что и православное духовенство, и были заинтересованы в укреплении его положения в обществе, большая часть монастырей и храмов находилась под княжеским патронатом, чем обеспечивалось определенное единство руководства церковными учреждениями, исходившего от государственной власти, заинтересованной в сотрудничестве с церковью.

В последующий период эти смягчающие обстоятельства были фактически сведены на нет. К власти над белорусскими и украинскими землями пришли правители – католики из династии Ягеллонов, заинтересованные прежде всего в укреплении привилегированного положения «своей» католической церкви. Вместе с тем с формированием в XV–XVI вв. крупного феодального землевладения с массой переходивших в руки частных лиц государственных земель в их руки переходил и патронат над находившимися на этих землях церковными учреждениями. По наблюдениям известного историка церкви митр. Макария, из 50 известных ему украинских и белорусских монастырей первой половины XVI в. «едва ли не половина» не подчинялась власти епархиальных архиереев, находясь под патронатом светских вельмож⁴. Возможность раздробления церковной жизни, подчинения церковных учреждений противоречивым интересам и устремлениям достаточно широкого круга этих новых собственников резко усилилась: стремясь стать подлинными хозяевами приобретенных владений, они желали стать подлинными хозяевами и находившихся на их территории церковных учреждений. К этому следует добавить, что значительная часть земель перешла в руки польских и литовских магнатов-католиков, не заинтересованных в процветании православной церкви: в грамоте великого князя Александра митрополиту Иосифу 1499 г. как об обычном явлении говорилось о православных церквях, находящихся в имениях «князей и панов римского закона» под их патронатом⁵.

Духовная иерархия на рубеже XV–XVI вв. пыталась бороться с этими опасностями. Составленный в конце XV в. текст так называемого «Свитка Ярославля» устанавливал высокие денежные штрафы для тех князей и бояр, кто «в каковом либо деле» стал «заступовати» священника от епископа – главы его диоцеза⁶.

Подтверждая текст «Свитка» в 1499 г., великий князь Александр установил, несомненно, по просьбе церковных иерархов, что патрон не имеет права удалить из церкви неугодного ему священника «без осмотра и воли митрополичое»⁷. Решения церковного собора 1509 г. предусматривали целый ряд мер, которые должны были обеспечить контроль епископов за перемещениями, назначениями и поведением священников и монахов под властью светских патронов⁸.

Эти действия церковной иерархии получили определенную поддержку со стороны великокняжеской власти. Вслед за Александром Сигизмунд I в 1511 г. подтвердил «Свиток Ярославль»⁹. В целом ряде грамот, адресованных населению Великого княжества Литовского, он запрещал вмешиваться в церковную юрисдикцию и препятствовать осуществлению власти епископов над церковными людьми. Король даже практиковал посылку на места специальных посланцев для устранения допущенных нарушений¹⁰. Однако жалобы на нарушения продолжались, что свидетельствовало о малой эффективности принятых мер. В прошении, поданном в 1568 г. Сигизмунду II от имени православного духовенства митрополитом Ионой III, снова на первом плане стояли жалобы на вмешательство светских людей в «справы духовные»¹¹.

Дело было не в недостатке у правителей реального желания содействовать укреплению власти епископов, а в реальном соотношении сил: когда на протяжении XV–XVI вв. огромная часть государственных земель и доходов перешла из рук монархии в руки светских магнатов, резко ограничилось возможности монарха влиять на положение дел в обществе, предпринимать действия, которые в чем-либо противоречили интересам крупных феодалов.

Еще большее значение имело другое обстоятельство: своей практикой раздачи церковных должностей Ягеллоны фактически парализовали деятельность иерархии, направленную на искоренение пороков церковной жизни. Уже в XV в. мы сталкиваемся со случаями раздачи церковных кафедр светским людям, часто женатым, которые принимали постриг лишь после

возведения на епископский стол, а иногда не делали и этого и управляли епископией, ведя прежний образ жизни. Так, в 1504 г. Александр Ягеллончик пожаловал холмскую кафедру своему «русскому писарю» Ивану Сосновскому, который управлял ей 3 года, не разводясь с женой и не принимая пострига¹². Неслучайно в решениях Виленского собора 1509 г. с беспокойством говорилось о епископах, которые не являются на церковные соборы и не заботятся о пастве, занимаясь мирскими делами. Эти же решения предусматривали, что епископы должны препятствовать возведению на епископскую кафедру недостойного кандидата¹³. Из этого же документа, впрочем, видно, что никаких других средств воздействия на господаря, кроме увещевания, в распоряжении иерархов не было. Неудивительно, что с течением времени подобная практика не только не прекратилась, но к середине XVI в. приобрела особенно широкие размеры. Так, в середине 50-х гг. XVI в. саму киевскую митрополию кафедру получил от короля виленский скарбник и ключник Стефан Велькевич¹⁴.

Подобные действия правителей находились в явном противоречии с их же попытками укрепить власть епископов в церкви и оградить саму церковь от вмешательства светских людей в ее дела. Некоторые исследователи прошлого века видели в них выражение тайных стремлений ослабить православную церковь, сделать ее неспособной противостоять экспансии католицизма. Однако эти противоречия в политике правителей могут получить другое, гораздо более убедительное объяснение в общем контексте исторического развития Польско-Литовского государства в XVI в. Лишившаяся в процессе формирования сословий и сословной монархии многих традиционных источников доходов и не приобретая новых, монархия Ягеллонов постоянно сталкивалась с финансовыми трудностями. «Духовные хлеба» православной церкви, над которыми господарь еще по традиции сохранял свою власть, становились в этих условиях важным источником доходов – они доставляли средства благодаря продаже церковных должностей, а сами эти должности могли использоваться как компенсация за оказанные службы или за деньги, которыми сужали королевскую казну. О такой продаже должностей достаточно ясно говорится в решениях Виленского собора 1509 г., осуждавшего практику «экспектатив» – покупки привилеев на епископские кафедры еще при жизни занимавших эти кафедры лиц¹⁵, – и она закономерно

получила развитие в годы Ливонской войны, когда финансовые трудности государства резко возросли. Все это было явным проявлением кризиса традиционных методов управления, использовавшихся монархией в резко изменившейся ситуации, в новых условиях формирования сословного общества.

Объективным результатом таких действий стал развал церковной организации и церковной жизни. Занявшие епископские кафедры и посты настоятелей крупных монастырей выходцы из местных знатных семей были не подготовлены к исполнению своих пастырских обязанностей и не стремились к этому, они вели привычный для себя образ жизни знатных светских людей, а находившиеся под их управлением церковные имущества использовали для обогащения своих родственников. Они проявляли временами заботу о правах и привилегиях церкви, но прежде всего потому, что были заинтересованы в увеличении своих доходов¹⁶. Подобные иерархи не принимали никаких мер для укрепления церковной дисциплины и не делали ничего для нравственного воспитания и повышения уровня образования ни приходского духовенства и монашества, ни светской паствы.

Одновременно с приходом к управлению церковью иерархов этого типа и наступившим вследствие этого расстройством церковной жизни ухудшились и отношения церковных учреждений со своими светскими патронами. Примеры недобросовестного отношения светских патронов к своим обязанностям, попытки использовать церковные доходы в своих интересах можно встретить и в конце XV и в первых десятилетиях XVI в., но в то время это были лишь отдельные случаи, а с середины XVI в. такое обращение с обителями, вверенными их опеке, становится едва ли не правилом для значительной части православной знати. Главной причиной этого стало установление связей между обширными территориями Восточной Европы и западноевропейским рынком, проявлявшим все более растущий спрос на продукты местного сельского хозяйства. Все это привело к росту стоимости сельскохозяйственных продуктов и земли, вызвало к жизни старания феодалов всеми мерами удовлетворить потребности в новой роскошной жизни, возникавшие в условиях усиленного притока товаров и денег из Западной Европы.

Предметом домогательств становились прежде всего монастыри, располагавшие как земельными владениями, так и значительными собранными в монастырской казне ценностями.

Опекуны присваивали себе монастырские доходы, разгоняли монахов, так что в монастырском храме оставался служить один священник и со временем храм превращался в обычную приходскую церковь. Уже королевские ревизоры, посланные в 1545 г. для описания Волынской земли, отметили такое обращение ряда патронов с доверенными их опеке монастырями¹⁷. Именно во второй половине XVI в. на территории украинских и белорусских земель прекратили свое существование многие известные в более раннее время обители¹⁸. Церковь теряла не только свои имущества, но и традиционные центры своей идейной жизни, где сохранялись и развивались традиции восточнохристианской православной культуры.

Вместе со светскими патронами в таком фактически уничтожении монастырей приняли участие и епископы, аналогичным образом обращавшиеся с монастырями, находившимися под их опекой. Так, королевские ревизоры Волыни отметили, что луцкий епископ Феодосий присвоил себе все доходы Введенского монастыря у с. Дубище и в итоге все монахи из этой обители ушли.

Помимо этих двух факторов, действие которых чрезвычайно затруднило и осложнило положение православной церкви во второй половине XVI в., на ее жизнь накладывали определенный отпечаток противоречия в отношениях между государственной властью и сословием светских феодалов.

К XVI в. светские феодалы не только Польского королевства, но и Великого княжества Литовского приобрели столь значительные права, что наравне с монархом принимали участие в решении широкого круга политических вопросов. Дворянство все больше чувствовало себя хозяином в государстве; неудивительно, что оно стало пытаться установить свой контроль и над церковной организацией, традиционно подчинявшейся власти господаря. Такие действия имели место уже в начале XVI в., когда господарь был вынужден пойти на определенные уступки. Так, в 1511 г., передавая под опеку кн. К. И. Острожского наиболее крупный монастырь на Волыни — Жидичинский, Сигизмунд I обещал, что в дальнейшем право предлагать кандидата на пост архимандрита монастыря будет предоставлено «князьям, паном и земляном» Волынской земли¹⁹. В 1522 г. такое же обещание господарь дал феодалам Киевской земли относительно настоятельства в Киево-Печерском монастыре²⁰. Позднее господарь назначал в оба монастыря настоятелей, вовсе

не считался с желаниями феодалов «земли»²¹. Однако, если по отношению к Жидичину это, по-видимому, удалось, то аналогичная практика по отношению к Киево-Печерскому монастырю явно натолкнулась на сопротивление, и господарю хотя бы формально пришлось считаться с позицией местных панов и шляхты: в некоторых грамотах о назначении настоятелей этой обители в середине – второй половине XVI в. уже указывалось, что то или иное лицо назначено настоятелем, потому что о нем просили «князи и панове и земляне киевские закону греческого»²². С течением времени притязания шляхты на контроль над церковной организацией православной церкви усиливались: на сейме 1566 г. волинская шляхта потребовала от господаря, чтобы епископские кафедры во Владимире и Луцке и архимандрия в Жидичинском монастыре давались лишь тем, за кого будет просить «все посольство земли волинское»²³. Сигизмунд II, однако, резко отклонил это предложение.

Одним из мотивов, побуждавших православных феодалов к подобным действиям, была, несомненно, их обеспокоенность положением дел в церкви. Правда, действия многих из них, тех, кто захватывал монастырские имущества и разгонял монахов, сами способствовали таким плачевным результатам. Этим, однако, определялась позиция лишь отдельных, хотя бы и весьма влиятельных, представителей православного дворянства. Дворянство как целое было заинтересовано в том, чтобы церковь как организация функционировала нормально и могла выполнять присущие ей функции воспитания и наставления паствы. По мере приобщения к культуре и образованию потребность в духовном руководстве со стороны церкви не только не сходилась на нет, а, напротив, усиливалась. Как люди практические, дворяне понимали, что церковь не сможет выполнять свои функции, не обладая необходимыми имуществами. Представляется поэтому не случайным, что первые коллективные выступления светских людей касались именно этой темы. Так, в 1544 г. полоцкая шляхта обратилась к королю с жалобами на архиепископа Симеона, обвиняя его в том, что он присваивает себе средства, предназначенные на ремонт Софийского собора, из-за чего здание оказалось в плохом состоянии, а также доходы от находящихся под его патронатом монастырей, ничего не оставляя монахам²⁴. На сейме 1554 г. волинская шляхта обвиняла владимирского владыку в раздаче имений кафедры своим родственникам Борзобогатым и другим лицам и настаивала на воз-

вращении этих земель «ку церкви Божьи»²⁵. В 1559 г. полоцкая шляхта добивалась и добила от господаря назначения из своей среды «опекунов» для надзора за имуществом епископской кафедры и женского Спасо-Евфросиньева монастыря в Полоцке, «абы от владыки и игумены знишченья имения церковные не терьпели».

Очевидна забота православного дворянства об имуществе тех церковных учреждений, которые, по его мнению, были необходимы для исправного выполнения церковью ее функций, и одновременно отсутствие всякого доверия к тем иерархам, под управлением которых эти имущества находились.

Таким образом, одним из важных последствий переживаемого церковью кризиса стал не только развал церковной дисциплины и упадок воспитательной деятельности церкви, но и упадок престижа церковной иерархии в глазах наиболее влиятельной части светского общества – дворянства; в дворянской среде постепенно складывалось представление, что оно само должно заняться улучшением дел в церкви, установив свой контроль за действиями духовной иерархии. Так зарождались предпосылки для внутренних конфликтов в западнорусском православном обществе в последние десятилетия XVI в.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Наиболее обстоятельное исследование этого института см.: *Владимирский-Буданов М. Ф.* Церковные имущества Западной России в 60-е годы XVI века // Архив Юго-Западной России. Киев, 1907, ч. 8, т. 4. О происхождении этого института см.: *Флоря Б. Н.* Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. М., 1992, с. 83 и сл.
- 2 См., например, общежитийный устав, данный королем Киево-Печерской Лавре: Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1848, т. III, № 10 (далее – АЗР). Уставы данные Ходкевичами братии Супрасльского монастыря см.: Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Вильно, 1880, т. 9, № 5, 22, 36.
- 3 В этой связи исследователи часто цитируют слова священников церковей на территории киевского «замка», обращенные к наместнику киевского митрополита: «мы о тебе, вряднику, мало дбаем: есть мы подаване замковое, волен над нами пан воевода и врядники его» (см.: Акты, относящиеся к истории Юго-Западной России. СПб., 1863, т. I, № 138 (далее – АЮЗР).
- 4 *Макарий* [Булгаков]. История русской церкви. СПб., 1879, т. 9, с. 289–290.
- 5 Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подг. Я. Н. Шапов. М., 1976, с. 188–189.
- 6 Там же, с. 137–138.

- 7 Там же, с. 188–189, 193.
- 8 Русская историческая библиотека. СПб., 1878, т. 4, с. 13–15 (далее – РИБ).
- 9 АЗР, 1848, т. II, № 65.
- 10 АЗР, т. II, № 51, 77; Археографический сборник. Вильно, 1869, т. 6, № 10.
- 11 АЗР, т. III, № 43.
- 12 *Плоцанский В. М.* Прошлое Холмской Руси по архивным документам XV–XVI вв. и другим источникам. Вильно, 1899, ч. I, с. 103–105.
- 13 РИБ, т. 4, с. 5.
- 14 *Макарий* [Булгаков]. История..., т. 9, с. 329–330.
- 15 РИБ, т. 4, с. 7.
- 16 Яркой иллюстрацией сказанному может служить деятельность луцкого епископа Ивана (Ионы) Борзобогатого, см.: *Макарий* [Булгаков]. История..., т. 9, с. 380–381, 388–389, 445–449.
- 17 Памятники, издаваемые Комиссиею для разбора древних актов при киевском, подольском и волынском генерал-губернаторе. Киев, 1869, т. IV, с. 188–190.
- 18 Такова оказалась, например, судьба ряда монастырей во Владимире Волынском, некоторые из которых были основаны еще в домонгольское время, см.: *Теодорович Н. И.* Город Владимир Волынской губернии в связи с историей волынской иерархии (исторический очерк). Почаев, 1893, с. 152 и сл.
- 19 Архив Юго-Западной России. Киев, 1907, ч. 8, т. 4, № XXXIV.
- 20 АЗР, т. II, № 163.
- 21 Для Киево-Печерского монастыря см. грамоту 1525 г. (АЗР, т. II, № 135); для Жидичинского монастыря см. грамоту 1569 г. (АЗР, т. III, № 47).
- 22 См. грамоту 1546 г. (*Голубев С.* Материалы для истории западнорусской церкви. Киев, 1891, вып. 1, № II); грамоту 1551 г. (*Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев, 1883, т. I, с. 248–249); грамоту 1576 г. (Архив Юго-Западной России. Киев, 1859, ч. I, т. 1, № 14).
- 23 Документы Московского архива Министерства юстиции. М., 1897, т. 1, с. 179–180.
- 24 АЗР, т. II, № 234.
- 25 РИБ. Юрьев, 1914, т. 30, стб. 266.
- 26 Там же, стб. 286.

М. В. Дмитриев

Изменения в культурной и идейной жизни Речи Посполитой в эпоху Реформации и православное общество

Генезис Брестской унии и последующий конфессиональный раскол украинско-белорусского общества, разумеется, невозможно понять вне религиозно-культурного и социального контекста эпохи Реформации и Контрреформации. Однако сложившаяся в историографии традиция находить этот контекст едва ли не исключительно в политике польского правительства, католической церкви и римской курии и ордена иезуитов как ударной силы Контрреформации неоправданно сужает число факторов и обстоятельств, действительно существенных для изучения истории унии и конфессиональной борьбы в восточных землях Речи Посполитой. Дело было не только в том, какие проекты унии выработывали католики и как они пытались их осуществить. Для понимания событий конца XVI – первой половины XVII вв. не менее важны, во-первых, процессы, шедшие внутри польского христианства как части западнохристианского мира; во-вторых, перемены в украинско-белорусской церковно-общественной жизни и религиозной культуре.

Что касается польского христианства, то тут одной стороной происходивших изменений был кризис традиционной церковной организации и распространение в обществе протестантизма и антитринитаризма – то есть приобщение Польши к европейской Реформации¹. Другую сторону в переменах составляли преобразования внутри самой католической церкви (т. н. Католическая Реформа) и ее ожесточенная и последовательная борьба с протестантизмом (Контрреформация).

Реформация коснулась не только собственно польских земель, но и повлияла весьма заметно на религиозно-общественную жизнь в православных (украинско-белорусских) землях Речи Посполитой. В чем же состояло ее воздействие на украинско-белорусское православие? Прежде всего, разумеется, в проникновении протестантизма в Украину и Белоруссию, в складывании здесь сети протестантских общин², привлечших некоторую часть пра-

вославленной шляхты, горожан и духовенства, в распространении реформационных идей и настроений и среди тех, кто не встал открыто на сторону Лютера, Кальвина или Социна. К сегодняшнему дню собран весьма обширный свод данных о приобщении части украинско-белорусского общества к Реформации. Очень часто зарождение или закрепление протестантских тенденций в религиозной жизни восточнославянских земель Речи Посполитой связывают с именем Франциска (Георгия) Скорины. И хотя самого Скорину вряд ли можно считать сторонником Реформации, его переводы библейских книг на «русскую мову» отвечали тем же потребностям, что и протестантское стремление обеспечить всем верующим доступ к св. Писанию. Во второй четверти XVI в. протестантизм уже распространился вслед за Прибалтикой в литовских землях. В 1520–1530-е годы в городах Украины и Белоруссии уже было, без сомнения, известно о религиозном расколе на Западе. Афонские монахи, всегда тесно связанные с восточнославянским миром, уже в 1534 г. выступили с обличением «люторской ереси» в специальном послании, списки которого дошли и до Украины. Около 1535 г. немецкие анабаптисты появились уже в районе Владимира Волынского³. Выдающимся деятелем протестантизма в Литве был А. Кульвец, руководивший школой в Вильно в 1539–1542 гг. и вынужденный позднее бежать вместе с группой учеников в Пруссию. В 1540–1550-е годы польские протестанты уже смотрели на православных как на своих потенциальных союзников. Т. н. Пересопницкое Евангелие запечатлело влияние польского протестантизма на украинскую книжность в середине XVI века. Около 1550 г. в Литве стали складываться первые кальвинистские общины, а в 1550-е годы деятельность и пропаганда протестантов уже широко развернулась в Великом княжестве Литовском. Нет сомнения, что ее объектом стало и православное население. Прямой попыткой вовлечь православное население в реформационное движение стала публикация двух кириллических книг («Оправдание грешного человека перед Богом» и «Катехизиса») Шимоном Будным в несвижской протестантской типографии. Начиная с 1560-х годов реформационную пропаганду в православной среде наряду с кальвинистами вели и антиринитари. В дальнейшем контакты православных, особенно шляхты, с протестантами и антиринитариями стали явлением заурядным. Немалая часть сторонников Реформации в украинско-белорусских землях рекрутировалась именно из православных дворян и горожан, и расширение круга лиц, перешедших в протестантизм, про-

должалось вплоть до конца XVI века ⁴. Отсюда становится понятно, почему контрреформационные мотивы не могли занять значительного места в идеологии сторонников унии ⁵.

Однако начавшиеся в украинско-белорусской религиозной культуре перемены не могут быть сведены только к рецепции западных протестантских или католических влияний. Религиозно-культурное обновление выразилось и во многом другом – в развертывании кириллического книгопечатания, книгописного и переводческого дела ⁶, в попытках перевода книг Священного писания на «русскую мову» ⁷, в деятельности православных братств ⁸, в создании Острожского училища и возникновении других центров просвещения ⁹, в появлении многих оригинальных памятников религиозной письменности, в заметном росте интереса к религиозным, философским, научным, общественным проблемам, в усилении связей с западным миром, в одновременном развитии противопротестантской и противокатолической полемики, в попытках оживить и реформировать церковную жизнь ¹⁰. Все эти факты достаточно хорошо известны и отражены в богатой научной литературе. Поэтому стоит остановиться не на них самих, а на нескольких менее изученных вопросах.

Были ли эти перемены ответом на импульсы, пришедшие из католического мира и от протестантов, или – следствием внутреннего имманентного развития украинско-белорусского православия? В какой степени последнее оставалось в XVI в. связано с русским православием?

Многие украинские и белорусские исследователи склонны видеть в религиозно-культурном подъеме второй половины XVI в. результат включения украинских земель в европейские культурные процессы, поскольку предшествующий период в истории, например, Украины представлял, по словам М. С. Грушевского, «порожнюю, бесплодную пустыню» ¹¹. Такая односторонняя пессимистическая оценка связана с тем, что М. С. Грушевский пытался отделить культурные процессы в украинских землях от аналогичных явлений в Белоруссии и Московской Руси. Деятельность Франциска Скорины и весь ее исторический контекст показывают, что в первой половине XVI в. в православных землях Великого княжества Литовского взяты как целое шло интенсивное культурное развитие. То же самое можно сказать о России.

Исследования нескольких последних десятилетий позволили по-новому взглянуть на развитие русского православия и русской культуры первой половины и середины XVI века. Работы по ис-

тории русской общественно-политической, научной и религиозной мысли этого времени, по истории еретических и неконформистских религиозных течений (ересь «жидовствующих» и Феодосия Косого, учение «нестяжателей»), по истории искусства и архитектуры, литературоведческие исследования и исследования по социальной и социально-политической истории показали, что русская культура переживала процесс глубокого внутреннего обновления, ставившего русское общество на «порог Нового времени»¹². Эти обновленческие процессы внутри самой Московской Руси были оборваны социально-политическими катаклизмами второй половины XVI – начала XVII вв.

Но то, что было оборвано в России, нашло прямое продолжение и развитие в украинско-белорусской культуре. Начавшиеся в ней процессы были связаны многими нитями с русским религиозно-культурным подъемом XVI века. Самый известный и хорошо изученный аспект этих связей – деятельность в Белоруссии и в Украине Ивана Федорова и его сподвижников. Известен и вклад князя А. М. Курбского и его кружка в развитие украинско-белорусской культуры. Не менее важно и то, что православные земли Речи Посполитой приобщались к общеевропейской религиозной Реформации не только благодаря проникновению протестантизма и антитринитаризма с Запада, но и в результате деятельности в украинско-белорусских землях Феодосия Косого и других русских религиозных диссидентов.

Самым существенным, однако, является то, что идейная подоплека всех этих явлений, мотивы, которыми руководствовались и Федоров, и Курбский, и Косой, и другие русские эмигранты, с одной стороны, были фактами русской культуры XVI века, с другой – находили понимание и продолжение в украинской среде.

Один из самых существенных вопросов здесь – вклад традиций русского «нестяжательства» в подъем православной культуры в украинско-белорусских землях. Ставить этот вопрос позволяет деятельность, в частности, старца Артемия¹³ в эмиграционный период его жизни (середина 1550-х – 1570-е гг.).

Идеи и деятельность русских «нестяжателей»¹⁴ были ярким выражением обновленческих тенденций в русском православии XVI века. Следует подчеркнуть, что суть их программы – не только в отказе от церковных земельных владений, но и в новых для России собственно религиозных идеях: последовательном противопоставлении Евангелия – Ветхому Завету; критическом отношении к церковной традиции и призыве к внимательному и не-

предвзятому изучению Священного Писания; сведения к минимуму числа нравственно-религиозных регулятивных предписаний; утверждении примата внутреннего религиозного переживания над обрядовой стороной христианства; требовании терпимого отношения к еретикам. Все эти установки нашли выражение в посланиях старца Артемия, адресованных его корреспондентам в украинско-белорусских землях¹⁵. Более того, известно, что авторитет Артемия в эти и последующие годы был очень высок. Самое же существенное состоит в том, что украинские памятники православной полемической письменности обнаруживают ряд прямых параллелей и заимствований из наследия русского «нестяжательства».

Один из самых характерных примеров – полемическое сочинение под названием «Списание против люторов». Оно входило в состав т. н. Супрасльского сборника, составленного в 1578–1580 гг. Видимо, и создано оно было в эти годы¹⁶. Что очень существенно – «Списание против люторов», с одной стороны, содержит заимствования из посланий Артемия и очень близко ему по своим идеям, с другой – заметным образом повлияло на содержание и характер последующих памятников украинской религиозно-полемической литературы.

Автор «Списания» полемизирует с протестантами и местными восточнославянскими еретиками (видимо, с украинско-белорусскими последователями Феодосия Косого), но противопоставляет им не только обвинения в ереси, проклятия и угрозы, но и свою интерпретацию многих сторон православного учения. Эта интерпретация, разумеется, ортодоксальна в своих основных принципах, но в то же время содержит много новаторских модификаций по сравнению с традиционным типом полемики (примером такой традиционной полемики может служить «Просветитель» Иосифа Волоцкого). Это видно в том, как автор обосновывает необходимость соблюдения постов, исполнения обрядов, посещения церкви, как он истолковывает смысл крестного знамения и евангельский призыв взять крест и следовать за Христом. Не цитируя соответствующие тексты, скажем только, что протестантскому (еретическому) требованию отречься от внешних форм религиозности ради внутреннего, духовного переживания веры автор, как и Артемий, противопоставлял учение о неразрывном единстве внутреннего и внешнего в подлинной христианской набожности. Автор «Списания» отнюдь не был, так сказать, ревизионистом, но он не был и ретроградом, консерватором. Его цель и забота – ответить на вызов, брошенный религиозными диссидентами новым, более гиб-

ким, более свободным, более богатым и менее формализованным, чем прежде, истолкованием церковного вероучения. И характер вводимых им инноваций становится понятен тогда, когда мы сравниваем текст «Списания» с текстами русских нестяжателей, прежде всего Артемия¹⁷.

«Списание против люторов» – первое звено в большом ряду памятников украинско-белорусской полемической и религиозно-публицистической литературы последней четверти XVI – первой трети XVII вв. Если мы обратимся к другим источникам этого типа, то мы обнаружим, как и в случае со «Списанием», очевидную идейную близость этих сочинений – сочинениями тех русских полемистов и публицистов XVI века, которые стремились приспособить православие к требованиям новой эпохи. Можно было бы наметить несколько линий, по которым шла, так сказать, модернизация православного учения. Это отказ от формально-ритуалистического, внешне-обрядового понимания религии; это новое отношение к светским знаниям, к «внешней мудрости» и образованию; это творческий достаточно свободный и проникнутый рационализмом подход к Священному писанию, противоположный начетничеству прежней эпохи; это готовность к диалогу с другими конфессиями, которая не исключает горячей и острой полемики с ними.

То, как именно эти тенденции выражались в полемической и публицистической религиозной письменности конца XVI – начала XVII века, – могло бы составить предмет специальной публикации¹⁸.

Итак, совокупным результатом западных влияний и развертывания местных восточнославянских религиозных традиций было появление в православной культуре Украины и Белоруссии новых устойчивых идейных тенденций, новых религиозно-этнических и интеллектуальных ориентиров.

Насколько глубоки были начавшиеся перемены? Изменялся ли под их влиянием характер религиозной жизни в приходах? Ответить на этот вопрос очень сложно из-за отсутствия или неразработанности источниковой базы. Однако есть возможность рассмотреть перемены в характере проповеди, звучавшей в приходах, и тем самым попробовать выяснить: заметны ли какие-либо обновленческие тенденции в среде православного украинско-белорусского духовенства?

Среди памятников, которые позволяют исследовать этот вопрос, особое значение имеют рукописные учительные Евангелия второй половины XVI – первой половины XVII вв.

Этот почти не затронутый исследованиями пласт письменных источников давно обращал на себя внимание. О необходимости изучения учительных Евангелий с точки зрения истории языка, литературы и религиозно-общественной мысли писали И. Я. Франко, В. Н. Перетц, Ю. А. Тиховский, М. С. Возняк, А. Л. Петров, М. Л. Микитась, В. И. Кречотень, А. Л. Немировский. Однако единственным исследователем, который вплотную занялся учительными Евангелиями, был польский филолог Ян Янов, опубликовавший ряд небольших статей на эту тему¹⁹. Янов провел первичную классификацию известных ему рукописей учительных Евангелий по нескольким редакциям и сделал существенное открытие: некоторые из редакций содержали обширные заимствования из «Постылли» М. Рея. Однако на этом работа практически остановилась.

Только одно из учительных Евангелий было активно введено в научный оборот. Это известные Няговские поучения на Евангелие, тщательно изученные и опубликованные известным исследователем культуры карпатской Украины А. Л. Петровым²⁰.

Рукописные учительные Евангелия широко распространились в православных землях Речи Посполитой во второй половине XVI – первой половине XVII вв. Общее число известных списков приближается к сотне. Часть из них группируется в редакции, часть – стоит особняком. Как объяснить генезис этой категории памятников? Они стали прямым ответом православной среды, прежде всего, видимо, духовенства, на религиозные потребности мирян, которые в условиях конфронтации протестантизма и традиционных конфессий испытывали, как писал А. М. Курбский в предисловии к «Новому Маргариту», «глад духовный»²¹. При этом характерно, что этот «духовный глад» удовлетворялся не столько привычными сборниками поучений и святоотеческих слов, сколько прямыми комментариями к евангельским текстам, отражая потребность в обращении к первоисточникам церковного учения, непосредственно к тексту Священного Писания. Эта особенность характеризует, конечно, очень существенную перемену в религиозной культуре православного населения Речи Посполитой. Стоит обратить внимание на еще одно обстоятельство: самый жанр «постылли» был основой именно протестантского проповедничества, тогда как в католицизме этот тип поучений не получил распространения.

В чем же именно отразились в Евангелиях учительных перемены в характере православной церковной проповеди? Упо-

мянутые Няговские поучения, а также сборник поучений на евангельские и апостольские тексты 60-х годов XVI в. из собрания Ю. А. Яворского²² представляют крайнюю тенденцию: переход авторов этих поучений на позиции или близкие протестантизму, или даже последовательно противоцерковные и еретические (отрицание большинства обрядов и таинств, постов и икон, молитв к святым, института монашества, иерархической структуры церкви автором сборника из собрания Яворского).

подавляющее же большинство рукописных учительных Евангелий придерживаются другой ориентации. Она могла бы быть названа охранительной и консервативной, если иметь в виду противоеретическую направленность многих поучений. Однако такая характеристика была бы неверной, если бы мы сравнили содержание этих поучений с текстами очень популярного в восточнославянском мире учительного Евангелия, приписываемого константинопольским патриархам XIV в. Каллисту и Филофею. Именно оно было напечатано Иваном Федоровым в Заблудове в 1569 г.²³

Дело в том, что украинско-белорусские учительные Евангелия во многом отличаются по содержанию и от Заблудовского учительного Евангелия. Это вполне самостоятельные сочинения. Их задача двояка: во-первых, это защита православия от критики протестантов, католиков и местных еретиков; во-вторых, такая интерпретация православного учения, которая отвечала бы возросшим и усложнившимся религиозным потребностям паствы. В этом отношении содержание учительных Евангелий заметно отличается от сочинений русских и украинско-белорусских религиозных полемистов консервативного направления (таких, как, например, Зиновий Отенский и митрополит Даниил в России; или Иов Почаевский и Иван Вышенский в Украине). Последние отстаивали старые нормы религиозности, более всего были озабочены проблемами внешнего благочестия и твердого следования канонам старины. Авторы же многих учительных Евангелий не менее, чем их противники-протестанты, удручены пустотой, скрывавшейся за покровом внешней набожности. Один из них²⁴, чья позиция является типичной, сетует, что «соблазны овладели нами, что никакой подлинной веры в нас уже нет; только внешне мы набожны, а в сердце давно стали отступниками». «В устах в твоих молитва, а в сердце твоём ложь и лицемерие», — говорит он, повторяя, видимо, слова Иоанна Златоуста. И хотя в проповедях, разумеется, отстаивается необходимость по-

ста, молитвы, покаяния, соблюдения всех обрядов – основным требованием выступает искренняя внутренняя религиозность, которую не может заменить ни постоянная молитва, ни отказ от имущества, ни даже самосожжение. Характерно, что аналогичное утверждение мы встречаем в посланиях старца Артемия, чьи идеи и призывы во всем созвучны проповедям нашего автора²⁵.

Взгляды, выраженные в этом и других учительных Евангелиях, можно было бы представить систематически – охарактеризовать мнения авторов о состоянии церкви, представления о том, какой должна быть истинная религиозность, как следует понимать покаяние, как относиться к посту, молитве, какие заповеди Христа нужно ставить на первое место и как их исполнять, как понимать справедливость и строить социальные отношения в соответствии с нормами Евангелия, как понимать проблему грехопадения, спасения, оправдания и т. д. И во многих вопросах позиция учительных Евангелий оказывается согласной с тем, что проповедовал старец Артемий и другие русские нестяжатели и что составляло именно их вклад в русскую религиозную культуру.

Авторы учительных Евангелий вели полемику с еретиками (почти всегда анонимными), а в некоторых случаях атаковали и самого «пана Лютра». Но в этих же рукописях Ян Янов обнаружил обширные заимствования из протестантского сочинения – упомянутой выше «Постылли» Миколая Рея. Это противоречие отчасти объяснимо тем, что Рей был очень умеренным критиком традиционного христианства, и неудивительно поэтому, что украинские и белорусские переписчики не замечали вкрадывавшейся в их поучения ереси. Позднее это возмущало Кассиана Саковича, который писал, что православные священники берут тексты проповедей из протестантских книг, а один из львовских попов, якобы, заявил в начале проповеди: «Послушайте, христиане, проповедь святого Рея». О хождении в православной среде «еретических постыль» писали также К. Транквиллион-Ставровецкий и Ипатий Потий²⁶.

Заимствования из Рея и других протестантских источников были проинтерпретированы Яновым как свидетельство неразборчивости и необразованности православных священников. Однако скорее справедлива иная интерпретация: умеренная критика недостатков церковной жизни и духовенства, констатации упадка благочестия и стремление Рея донести до аудитории учение, почерпнутое непосредственно из новозаветных текстов, – отвечали умонастроению тех представителей духовенства и мирян, которые такие проповеди переписывали, произносили и слушали.

Для того, чтобы оценить, в чем именно состояли новшества, можно сравнить проповеди нашего учительного Евангелия с аналогичными по теме проповедями учительного Евангелия Каллиста-Филофея. Приведем только два примера. Объясняя текст Евангелия от Луки и известную притчу о сеятеле и зернах (Лк 8, 4–15), автор украинского учительного Евангелия понимает ее как напоминание о необходимости слушать с вниманием и старанием слово божье, бережно хранить его в себе. Священники должны всячески усердствовать в исполнении своего проповеднического долга и «словом божьим как хлебом кормить людские сердца»²⁷. В традиционном учительном Евангелии внимание интерпретатора сосредоточено на другом: опасности бесов, которые, прилетев в виде птиц, склевывали зерна, брошенные на дороге, и силе греховных соблазнов, которые делают слово божье бесплодным подобно зерну, упавшему на камень²⁸. Никакого специального акцента на необходимости регулярно проповедовать слово божье и старательно внимать ему – нет.

Другой пример. Украинский автор не удовлетворен формально совершаемой молитвой и внешне соблюдаемым постом. Он требует молиться с «чистой совестью», часто – но вовсе не обязательно публично, внутренней, а не внешней молитвой («в скрытости сердца», а не для «славы людской»). Для успеха молитвы требуется не только сосредоточение и искренность, но и поступки, выражающие любовь к ближнему. Что касается поста, то бог ждет от нас «не того поста и покаяния, какие мы совершаем», когда соблюдение поста не мешает нам грешить и словом, и делом, и помыслом. Настоящий пост предполагает прежде всего глубокое внутреннее покаяние²⁹. Традиционная проповедь существенно иначе расставляет акценты. Молитва и пост для нее – прежде всего средство борьбы с бесами, с искушением плоти, средство укрепить дух. Пост и молитва имеют самодостаточное, самодовлеющее значение, покаяние рождается в молитве и посте, а не обязательно предшествует ему³⁰.

Разница в понимании норм и предписаний религиозности совершенно очевидная.

Назовем еще несколько рукописных Евангелий подобной ориентации, чтобы показать, что речь не идет о единичных случаях.

Учительное Евангелие второй половины XVI в. из собрания Ю. А. Яворского в Библиотеке им. Салтыкова-Щедрина³¹ содержит интересные и очень критические отзывы о состоянии религиозности прихожан, шире и резче, чем в Заблудовском Еванге-

лии, трактует вопрос о необходимости глубокого внутреннего покаяния, так сказать, нагнетая идею греховности среди верующих.

К той же редакции относится и, соответственно, ту же идейную тенденцию выражает другое учительное Евангелие из собрания Яворского³².

В учительном Евангелии XVI в. из того же собрания³³ иначе, чем в Заблудовском Евангелии, трактуется роль слова Божиего в обеспечении спасения, содержатся оригинальные фрагменты, подчеркивающие униженность, смирение и терпение Христа (эти тексты, как и многие другие пассажи учительных Евангелий, согласуются с тем, что Г. П. Федотов писал о «кенотическом» духе восточнославянского христианства³⁴).

Еще одно учительное Евангелие,³⁵ из той же коллекции было написано много позже, в 1660 г., и оно любопытно тем, что аккумулировало многие перемены, которые мы выявляем в аналогичных памятниках предшествующей эпохи. Например, требование поститься не только плотью, но и духом, внутренне сосредоточиться на постническом покаянии и очищении автор доводит до призыва к тайному прощению, так чтобы пост и покаяние были видны одному Богу. В этом памятнике содержится и катехитический элемент: истолкование одной за другой заповедей Десятилетия.

Среди других учительных Евангелий, выразивших в той или другой мере обновленческие тенденции православной приходской проповеди, можно назвать два Евангелия третьей четверти XVI в. из Львовского исторического музея³⁶, рукопись того же времени из Отдела рукописей Центральной научной библиотеки АН Украины в Киеве³⁷ и ряд других, иногда ранних, иногда поздних памятников этой категории.

Конечно, все это – лишь единичные примеры. Однако украинско-белорусские рукописи второй половины XVI – начала XVII вв. позволяют помножить эти примеры на десятки и сотни. И выявляемая в результате анализа как рукописных, так и опубликованных сочинений тенденция – одна и та же: речь идет об обновленном, углубленном, индивидуализированном и интериоризированном понимании христианских заповедей, обрядов и норм религиозного поведения.

То, что сказано, относится к новациям в православном проповедничестве Речи Посполитой. Как мы видим, обновленческие тенденции были весьма сильны. Вместе с тем, традиционный тип проповеди и традиционный набор назидательных текстов также активно представлены в печатных и рукописных книгах второй половины XVI – первой половины XVII вв. Прежде всего нужно

вспомнить о самом Заблудовском учительном Евангелии, которое не только неоднократно перепечатывалось, но и переписывалось или использовалось частично при составлении проповеднических и четких книг. Традиционное начало в проповедничестве было поддержано и публикацией «Маргарита» в Остроге в 1594 г. Наконец, составлялись и вполне традиционные по содержанию четьи сборники (например, «Пчела» Иова Почаевского). Вместе с тем, определенные перемены в характере «душеполезного» чтения, — а сборники для чтения были, несомненно, памятниками проповеднической ориентации, — отражают те же тенденции, какие мы выявили в рукописных учительных Евангелиях.

Один из памятников — сборник различных слов и поучений из отдела рукописей библиотеки АН Литвы³⁸. Сборник составлен из нескольких тетрадей. Но состав его, хотя и пестрый, далеко не случаен. Это видно из помещенного в конце послесловия. В нем сообщается, что сборник переписан «повелением и накладом благочестивого и христолюбивого» князя Богуша Евфимия Корецкого в местечке Корци «рукою многогрешнаго и непотребного Матьяша дячка» в 1569 г.³⁹ Поскольку почерки в кодексе различны, Ф. Н. Добрянский предполагал, что Матьяш был лишь составителем сборника и заведовал его перепиской⁴⁰. Некоторые из глав сборника написаны украинско-белорусским языком, «русской мовою». Большинство — церковно-славянским. Те и другие представляют собой списки святоотеческих или анонимных слов и поучений, фрагменты житийной литературы. Степень оригинальности включенных в состав сборника текстов определить очень трудно. Ясно тем не менее одно: заказ князя Богуша Корецкого и состав сборника не могли не быть откликом на потребности и интересы именно 1560-х годов. Кроме того, существенно, что в сборнике подобраны поучения на все праздничные дни и дни памяти святых с сентября по декабрь. Иными словами, мы имеем дело с памятником именно проповеднической литературы. Уже самый факт составления подобного сборника по заказу светского лица свидетельствует о потребности в заведении регулярной проповеди, в повышении религиозной культуры, в отклике на те перемены, которые охватили христианский европейский мир в XVI веке.

О князе Богуше Корецком известно, что он был, по словам Ф. Н. Добрянского, «ревнителем православия на Волини». Во второй половине XVI в. в украинских землях были основаны лишь три новых монастыря — и все на средства Богуша Корецкого, в его владениях⁴¹.

Можно ли обнаружить что-то нетрадиционное в самом составе сборника, в содержании включенных в него текстов?

Показательно, что сборник открывается рядом наставлений, говорящих о необходимости внимать поучениям, то есть о необходимости регулярной проповеди.

Возможно, что не случайным является в сборнике подбор ряда слов Иоанна Златоуста о боговоплощении, приуроченных к концу декабря, то есть к Рождеству. Обращает на себя внимание приписка к названию слова Златоуста «на рождество Христово о вочеловечении Господа нашего Иисуса Христа»: «сия восписан на иудея иж неверующих Господню безсеменному еже от девы рождению»⁴². Далее целый цикл слов раскрывает обозначенную тему. Одно из поучений, видимо, оригинально, потому что не содержит указаний на авторство отцов церкви, тогда как в других случаях авторы святоотеческих текстов указаны. Это анонимное «Слово о рождестве Христови»⁴³. Это поучение полностью посвящено защите взгляда, что Бог не мог оскверниться, проходя через «ложесны» женщины. В нем содержится прямое обращение к тем, кто не верит в чудо боговоплощения. И далее автор вступает в полемику с теми, кто извращает церковное учение о Христе. Мы знаем, что подобного рода контрверзы были в центре споров с антиринитариями этого времени. По всей видимости, эта полемика носит не отвлеченно-просветительский характер, а обращена против еретических учений, распространившихся к тому времени среди православных Речи Посполитой и восходящих к идеям Феодосия Косого и польско-литовских «ариан». Аналогичные полемические мотивы встречаются и в других разделах сборника⁴⁴.

Таким образом, сборник, собранный и переписанный по заказу Богуша Корецкого, совмещает черты традиционного четьего сборника с новшествами, которые не могут быть оценены иначе, как отклик на потребность, с одной стороны, в регулярной и систематической проповеди; с другой – в полемике с противниками официального православия. В этом выразилось приспособление православных кругов к новой религиозно-культурной ситуации, сложившейся в украинско-белорусских землях во второй половине XVI в.

Укажем на еще один сборник⁴⁵, отражающий эволюцию православной проповеди в Речи Посполитой во второй половине XVI – первой половине XVII вв. Он был составлен в украинско-белорусских землях в середине XVII в. и содержал, в частности, список изданного в Остроге в 1580 г. «собрания вещей нужнейших скорого ради обретения из Нового завета Тимофея

Михайловича», «оглавление вещей нужнейших из Маргарита», оглавление чтений из прологов, указатель (реестр) текстов об исхождении Св. Духа. Значительную часть сборника представляют полемические выписки и заготовки для проповедей, касающихся тринитарного учения. В целом, мы имеем дело, по всей видимости, с рукописью, своего рода справочником или записной книжкой, используемой священником для подготовки проповедей. Этот памятник может быть расценен как симптом превращения проповеди в украинско-белорусских землях в регулярное рутинное профессиональное занятие священников.

Итак, мы можем констатировать, что рассмотренные учительные Евангелия и четыре сборники украинско-белорусского происхождения показывают, что православная проповедь приспосабливалась к новым религиозно-культурным обстоятельствам. Этот отклик на потребности времени выражался не только в активизации проповеднической деятельности церкви, но и в изменении самого содержания проповеди. Она менялась не только в том смысле, что вступала в полемику с протестантами и местными еретиками, но и в том, что по-новому расставляла акценты в интерпретации христианского учения и религиозно-этических норм.

Таким образом, накануне Брестской унии в православных землях Речи Посполитой разворачивались процессы, которые легли в основу религиозно-культурного обновления первой половины XVII в. и составили контекст конфессионально-политической борьбы. Эти перемены проистекали, с одной стороны, из внутренней эволюции восточнославянского православия, с другой стороны – из воздействия внешних факторов, в том числе из влияния польской и европейской Реформации.

Во всех охарактеризованных переменах выразились новые потребности и задачи, постепенно осознававшиеся украинско-белорусским обществом в лице его духовенства, образованной шляхты и горожан. Едва ли не главной из этих осознанных задач было развитие религиозного просвещения и пастырской работы в приходах. Целью было формирование в обществе нового религиозного сознания, которое способно было бы творчески и ответственно, «в духе и истине» сохранять и приумножать православные традиции и отстаивать их в конфронтации и диалоге с протестантами и католиками. Конституирование протестантского лагеря, деятельность наряду с протестантами антитринитариев, привычное сосуществование с католиками, жаркие конфессиональные споры внутри самого православного общества, поиски новых форм и модальностей христиан-

ской культуры, – одним словом плюрализация религиозной жизни, – все это способствовало формированию в украинско-белорусском обществе такой атмосферы и такого религиозного сознания, которые можно было бы назвать конфессионально-открытыми. Открытость выражалась в готовности вести диалог с прежними врагами и искать взаимопонимания с теми, кто был готов к компромиссу. Этот аспект предьистории Брестской унии помещает ее в контекст процессов «конфессионализации» (о которых речь шла во введении), шедших в Европе в эпоху Реформации и Католической Реформы.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 О Реформации в Польше см.: *Кареев Н. И.* Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше. СПб., 1886; *Жукович П. Н.* Кардинал Гозий и польская церковь его времени. СПб., 1882; *Любович Н. И.* История реформации в Польше. Кальвинисты и антиитринитарии. Варшава, 1883; *Тазбир Я.* Общественные и территориальные сферы распространения польской реформации // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. Проблемы взаимоотношений Польши, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения. М., 1976, с. 114–131; *Цветаев Д. В.* Протестантство в Польше и Литве в его лучшую пору // Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения, 1888, декабрь, с. 598–618; *Bartel O.* Reformacja w Polsce. Stan badań i postulaty // Księga jubileuszowa z okazji 70-lecia urodzin ks. prof. dr. Jana Szerudy. Warszawa, 1959, s. 7–18; *Hartleb K.* Zagadnienia Reformacji na ziemiach litewskich. Problemy-postulaty. Lwów, 1935; *Schramm G.* Der Polnische Adel und die Reformation. Wiesbaden, 1965; *Schramm G.* Die Polnische Nachkriegsforschung zur Reformation und Gegenreformation // Kirche im Osten, 13, 1970, S. 53–66; *Tazbir J.* Recherches sur l'histoire de la Reforme en Pologne (1945–1958) // Acta Poloniae Historica, 2, 1959, p. 133–150; *Tazbir J.* Świt i zmierzch polskiej Reformacji. Warszawa, 1956; *Jobert A.* De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté. 1557–1648. Paris, 1974; *Kosman M.* Reformacja i Kontrereformacja w Wielkim księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej. Wrocław, 1973; *Wisner H.* Rozróżnieni w wierze: Szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku XVI – połowy XVII w. Warszawa, 1982; *Wojak T.* Szkice z dziejów Reformacji w Polsce XVI i XVII w. Warszawa, 1977; *Wotschke T.* Geschichte der Reformation in Polen. Leipzig, 1911.
- 2 Перечень протестантских общин в православных землях Речи Посполитой см.: *Грушевський М. С.* Історія України–Руси. Т. 6: Житє економічне, культурне, національне XIV–XVII віків. Київ–Львів, 1907, с. 624–628, (репринт: Київ, 1995); *Merczyng H.* Zbory i senatorowie protestancy w dawnej Rzeczypospolitej. Warszawa, 1904.
- 3 *Urban W.* Calendarium kontaktów anabaptystów morawskich z Rzeczpospolitą // Malopolskie Studia Historyczne, 9. Kraków, 1966, zeszyt 1/2, s. 58.
- 4 Научная библиография по истории протестантизма в восточнославянских землях Речи Посполитой учтена в кн.: *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. М., 1990.

- 5 См.: *Дмитриев М. В.* Брестская уния как форма контрреформационного движения в славянских странах // *Материалы школы молодых славистов и балканистов.* Звенигород, сентябрь 1988 г. М., 1990, с. 76–86; *Дмитриев М. В.* Религиозно-культурная и социальная программа греко-католической церкви в Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII века // *Славяне и их соседи.* Католицизм и православие в средние века. М., 1991, вып. 3, с. 76–95.
- 6 *Огієнко І. І.* Історія українського друкарства. Т. 1: Історично-бібліографічний огляд українського друкарства XV–XVIII вв. Львів, 1925 (переиздание: Київ, 1994); *Голенченко Г. Я.* Идейные и культурные связи восточнославянских народов в XVI – середине XVII в. Минск, 1989; *Немировский Е. Л.* Иван Федоров в Белоруссии. М., 1979; *Немировский Е. Л.* Начало книгопечатания на Украине: Иван Федоров. М., 1974; *Ісаєвич Я. Д.* Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні. Вид. 2. Львів, 1983.
- 7 См.: *Дмитриев М. В.* Православие и реформация..., с. 23–24.
- 8 *Ісаєвич Я. Д.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. Київ, 1966.
- 9 *Мицько І. З.* Острозька слов'яно-греко-латинська Академія (1576–1636). Київ, 1990; *Auerbach I. Andrej Michajlowic Kurbskij.* Leben in osteuropäischen Adelsgesellschaften des 16. Jahrhunderts. München, 1985.
- 10 *Возняк М.* История української літератури. Львів, 1921, т. 2, ч. 1; *Голенищев-Кутузов И. Н.* Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия) // V Международный съезд славистов. Доклады. М., 1963; переиздано: *Голенищев-Кутузов И. Н.* Украинский и белорусский гуманизм // *Голенищев-Кутузов И. Н.* Славянские литературы. Статьи и исследования. М., 1973, с. 132–216; *Грушевський М. С.* Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці // *Грушевський М. С.* Духовна Україна. Збірка творів. Київ, 1994; *Грушевський М. С.* Історія української літератури. Київ, 1928, т. 5, ч. 1.
- 11 *Грушевський М. С.* Історія української літератури..., т. 5, ч. 1, с. 3.
- 12 См., например, *Зимин А. А.* Россия на пороге Нового времени. Очерки политической истории России первой трети XVI века. М., 1972; *Donnert E.* Das Moskauer Russland. Kultur und Geistesleben im 15. und 16. Jahrhundert. Leipzig, 1976; *Stökl G.* Das Echo von Renaissance und Reformation im Moskauer Russland // *Stökl G.* Der Russische Staat im Mittelalter und Früher Neuzeit. Wiesbaden, 1981; *Лурье Я. С.* Элементы Возрождения на Руси в конце XV – первой половине XVI в. // *Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы.* М., 1967; *Очерки русской культуры XVI века.* М., 1977, ч. 2.
- 13 *Казакова Н. А.* Артемий // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Л., 1988, вып. 2, ч. 1. А–К, с. 71–72; *Schulz G.* Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen in Russland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Erlangen, 1980 (Oikonomia. Quellen und Studien zur Orthodoxen Theologie, XV); *Mainka R. M.* Der Konflikt des Starzen Artemii mit der Russischen-orthodoxen Kirche // *Ostkirchliche Studien,* 15, 1966; *Вилинський С. Г.* Послання старця Артемія (XVI века). Одесса, 1906.
- 14 О нестяжателях см.: *Казакова Н. А.* Нестяжательство и ереси // *Вопросы научного атеизма,* 1980, XXV; *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970; *Казакова Н. А.* Об идейных истоках нестяжательства // *Феодальная Россия во всемирно-историческом про-*

- цессе. М., 1972; *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960; *Моисеева Г. Н.* Об идеологии «нестяжателей» // История СССР, 1961, № 2, с. 88–101; *Плугузов А. И.* Памятники раннего «нестяжательства» первой трети XVI в. Автореферат... канд. истор. наук. М., 1986; *Синицына Н. В.* Нестяжательство и русская православная церковь XIV–XVI вв. // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1983 г. М., 1983, с. 76–101; *Lilienfeld F. v.* Josif Volockij und Sorskij, ihre sogenannten «Schulen» und ihre Stellung im gesellschaftlichen und geistigen Geschehen ihrer Zeit. (Ein Sammelbericht zur Forschung nach 1945) // Zeitschrift für Slavistik, 3, 1958, S. 786–801; *Meyendorff J.* Partisans et ennemis des biens ecclesiastiques au sein du monachisme russe aux XV^e et XVI^e siècle // Irénikon, 29, 1956, p. 28–46, 151–164; *Ostrovskij D.* Church Polemics and Monastic Land Acquisition in Sixteenth Century Muscovy // Slavonic and East-European Review, 64, 1987, No 3, p. 355–379.
- 15 [Артемиу.] Послания старца Артемия // РИБ. СПб., 1878, т. 4 (Памятники полемической литературы в Западной Руси, т. I), стб. 1201–1448.
- 16 См.: *Попов А.* Обличительные списания против жидов и латинян // Чтения Общества истории и древностей российских, 1870, кн. 2; Н. И. Петров первым заметил, что послания Артемия «легли в основу тех статей против учения протестантов, которые являются в Супрасльских сборниках 1578–1580 гг.» и нашли отголосок также в других полемических памятниках (см.: *Петров Н. И.* Западнорусские полемические сочинения XVI в. // Труды Киевской духовной академии, 1894, № 2); тезис о влиянии Артемиевых посланий на «Списание против люторов» был повторен М. С. Грушевским (см.: *Грушевский М. С.* Історія України–Русі..., т. 6, с. 435); Е. Ф. Карский специально показал зависимость «Списания» от Артемиевых посланий (см.: *Карский Е. Ф.* Белорусы. Пг., 1921, т. 3, ч. 2, с. 165–168).
- 17 Подробнее см.: *Дмитриев М. В.* Влияние реформации на общественную мысль украинско-белорусских земель Речи Посполитой во второй половине XVI – первой половине XVII вв. // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Историко-философские очерки. Сб. научных трудов. Киев, 1989, с. 250–261; *Дмитриев М. В.* Реформационное движение и общественная мысль восточнославянских земель во второй половине XVI – первой половине XVII вв. // Философская и социологическая мысль, 1990, № 11, с. 55–68.
- 18 Среди тех памятников, которые продолжали на украинско-белорусской почве процесс, начавшийся в России в конце XV – первой половине и середине XVI в., – книга Василия Суражского (Василия Малуицкого) «О единой истинной православной вере», «Ключ царства небесного» Герасима Смотрицкого, опубликованный С. Т. Голубевым «Катехизис» 1600 г., ряд рукописных не введенных в научный оборот сочинений, наконец, произведения Захарии Копыстенского. См.: *Василий Острожский* (Суражский). О единой истинной православной вере и о святей соборной апостольской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распростресе // РИБ. СПб., 1882, т. 7, стб. 601–938; Катехизис albo вызнание веры святое соборное апостольское восточное церкви (1600 г.) Изд. С. Т. Голубев // Чтения в Историческом обществе Нестора летописца, 1890, т. IV, материалы, с. 8–81; *Копыстенский З.* Книга о вере единой, святой соборной апостольской церкви, которая под розсудку церкви Исходнее поддается // Архив Юго-Западной России. Киев, 1914, ч. 1, т. 8, вып. 1, с. 180–344 (частично); *Копыстенский З.* Палинодия, или Книга обороны кафоличес-

- ской святой апостолской восточной церкви и святых патриархов и о греках и о Рѣсѣох христианех. 1621 г. // РИБ. Спб., 1878, т. 4, стб. 313–1199.
- 19 *Janów J.* Język ruski w ewangeliarzach kaznodziejskich z Trościanca, XVI w. // Sprawozdania Towarzystwa naukowego we Lwowie, IX, 1929, № 3, s. 197–206; *Janów J.* Problem klasyfikacji ewangeliarzy «ucztylnych» (kaznodziejskich) // Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności, 1947, № 8, s. 296–306; *Janów J.* Przyczynek do źródeł ewangeliarza popa Andrzeja z Jarosławia (przekład ruski pasji z «Postylli» M. Reja) // Prace filologiczne, XV, 1931, cz. 2, s. 119–162; *Janów J.* Tłumaczenia ruskie z Postylli M. Reja w ewangeliarzach kaznodziejskich XVI i XVII w. // Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności, 1929, № 8, październik, s. 2–10; *Janów J.* Wpływ Reja na Ruś (Notatka) // Prace filologiczne, XIV, 1929, s. 476.
- 20 Поучения на Евангелие по Няговскому списку // *Петров А. Л.* Памятники церковно-религиозной жизни угороруссов XVI–XVII вв. Пр., 1921 (Сборник Отделения русского языка и словесности, т. 97, № 2), с. 1–226; *Петров А. Л.* Отзвук реформации в русском Закарпатье XVI в. Прага, 1923.
- 21 *Курбский А. М.* Предисловие князя Андрея Курбского на книгу словес Златоустовых, глаголемую Новый Маргарит // Жизнь князя Андрея Михайловича Курбского в Литве и на Волыни. Киев, 1849, т. 2.
- 22 Отдел рукописей Российской национальной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, ф. 893, № 22 (далее – ОР РНБ); Об этом памятнике см.: *Дмитриев М. В.* К истории реформационной проповеди в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. // Советское славяноведение, 1989, № 2, с. 15–26; *Дмитриев М. В.* Православие и реформация..., с. 22–23, 73–84.
- 23 *Дмитриев М. В.* «Евангелие учительное» как памятник религиозно-философской мысли восточнославянского средневековья // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. Киев, 1991, с. 229–237.
- 24 Отдел рукописей Львовской библиотеки им. Стефаника Академии наук Украины, г. Львов, ф. 2 (коллекция Народного дома), № 77 (далее – ОР ЛБАН); *И. Свенцицкий* ошибочно датировал рукопись XVII в. (см.: *Свенцицкий И.* Церковно- и русскославянские рукописи Публичной библиотеки Народного дома во Львове. СПб., 1902, с. 29). Однако водяные знаки указывают на 80-е годы XVI в. (см.: *Каманін І., Вітвіцька О.* Водяні знаки на папері українських документів XVI і XVII вв. (1566–1651). Київ, 1923, № 347–356.
- 25 [*Артемий.*] Послания старца Артемия // РИБ. Спб., 1878, т. 4. (Памятники полемической литературы в Западной Руси, т. I), стб. 1201–448.
- 26 *Возняк М.* История української літератури. Львів, 1921, т. 2, ч. 1, с. 287; [*Потей И.*] Унія греков с костелом римским. Вильно, 1595 // РИБ. Спб., 1882, т. 7, стб. 157; *Транквилион-Ставроецкий В.* Евангелие учительное. Рахманов, 1619, Предисловие, с. 1.
- 27 ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, л. 153.
- 28 Евангелие учительное. Заблудов, 1569, л. 219–220 об.
- 29 ОР ЛБАН, ф. 2, № 77, лл. 104 об.–105 об., 107 об.–108, 110–112.
- 30 Евангелие учительное. Заблудов, 1569, лл. 171 об.–12, passim.
- 31 ОР РНБ, ф. 893, № 12.
- 32 Там же, № 13.

- 33 Там же, № 16.
- 34 *Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Vol. 1. Kievan Christianity. The Tenth to the Thirteenth Centuries. Cambridge, 1966, p. 94-131.*
- 35 ОР РНБ, ф. 893, № 19.
- 36 Отдел рукописей Львовского исторического музея, № 104, 105.
- 37 Отдел рукописей Центральной научной библиотеки АН Украины в Киеве, № I 2840.
- 38 Отдел рукописей Библиотеки Академии наук Литвы в Вильнюсе, ф. 19, № 103 (227) (далее – ОР БАН Литвы).
- 39 ОР БАН Литвы, ф. 19, № 103 (227), л. 734 об.
- 40 *Добрянский Ф. Н. Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских. Вильно, 1882, с. 205.*
- 41 *Макарий [Булгаков]. История русской церкви. Т. IX: Период разделения русской церкви на две митрополии. Кн. IV: История западно-русской или Литовской митрополии. Изд. 2. СПб., 1900, с. 466.*
- 42 ОР БАН Литвы, ф. 19, № 103 (227) л. 692.
- 43 Там же, № 103 (227) лл. 710 об. сл.
- 44 Там же, № 103 (227) лл. 262 об.–267 об., 677–677 об., 687–690.
- 45 ОР Российской государственной библиотеки, ф. 256, № 372.

Характер первых контактов православного и католического общества в эпоху Контрреформации

С какого момента, с какой эпохи нужно начинать историю или предысторию Брестской унии? Иными словами – из каких исторических процессов она выросла? Разумеется, рассуждения о «вековечной» связи с католическим миром, как и о «вековечной» вражде к нему, могут быть вынесены за скобки научного подхода к проблеме. Но вот Флорентийская уния, принятая в украинско-белорусских землях без сколько-нибудь значительного сопротивления, но очень быстро переставшая играть заметную роль в общественной религиозной жизни, – является ли она той стартовой точкой, от которой можно отсчитывать историю Брестского собора 1596 г.? Не обращая специально к спорам о роли флорентийской традиции в XVI в.¹, отметим, что наиболее убедительной представляется точка зрения К. Левицкого, считавшего, что Флорентийская уния не может составлять генетической основы для рассмотрения истории Брестской унии². Действительно, память о примирении церквей во Флоренции не играла большой роли в религиозном сознании украинско-белорусского православного общества и поэтому не могла быть использована и как сильный аргумент в пользу унии со стороны польского духовенства и польского государства. Флорентийская традиция лишь в полемической борьбе после Брестского собора стала одним из факторов, влиявших на конфессиональное сознание участников религиозной конфронтации.

Вообще, между религиозной историей украинско-белорусских земель в XV веке и в конце XVI в. нет ощутимой преемственности (если не брать, конечно, факт преемственности институциональной). В последней четверти XV – на рубеже XV и XVI вв. попытки православных установить более тесную связь с Римом столкнулись, как ни странно, с сопротивлением польской иерархии, которая видела только один путь в объединении двух церквей – а именно прямое обращение православных в католицизм.

Известный своей враждебностью православию трактат краковского теолога Сакрана³ не является случайным эпизодом, а выражает стойкую и последовательную тенденцию в отношении польской церкви к православным. Эта тенденция выражалась, в частности, в том, что польское духовенство упорно настаивало на необходимости перекрещивания православных, переходящих в католицизм, унаследовав это требование от времен Ягайло и Витовта. В польских католических сочинениях и документах православные храмы по-прежнему назывались «синагогами», а православных противопоставляли христианам. Даже булла папы Александра VI (1501 г.), провозглашавшая, что в перекрещивании нет необходимости, не переломила настроений в среде польского духовенства и фактически была отвергнута им. Примас Польши Ян Лаский, стремясь снять возникшее противоречие, добился принятия на 5-м Латеранском соборе формулы, которая, не исключая возможности перекрещивания, в то же время и не настаивала на нем. В 1521 г. папский легат провел специальный синод в Вильно, после которого был издан декрет, напоминавший о булле папы Александра VI, но и это не изменило отношения католического духовенства к православным, и борьба по вопросу о перекрещивании достигла своего апогея в 1540-е годы. Центральным эпизодом здесь стали энергичные выступления Станислава Ожеховского, написавшего специальную книгу по этому вопросу⁴, которая, по словам Я. Савицкого, «содержит экуменические соображения». Ожеховский надеялся, что вмешательство и авторитет краковского епископа и примаса польской католической церкви Петра Гамрата поможет восстановить справедливость в отношении православных, и добивался отказа от перекрещивания на синодах 1546 и 1550 гг. Однако борьба завершилась поражением линии Ожеховского: Петровский синод 1551 г. принял неопределенно двойственное решение по этому вопросу, а синод в Перемышле в 1554 г. снова высказался за перекрещивание. Только авторитет Тридентского собора заставил польское духовенство подчиниться требованиям Рима. На проведенном под руководством нунция Коммендони Львовском синоде 1564 г. было принято, наконец, ясное решение об отмене перекрещивания, и польские региональные католические обычаи уступили место общецерковной норме⁵.

В целом хотя государственная политика в отношении православия в XVI в. отличалась невиданной ни прежде, ни позднее терпимостью⁶, отношение католической церкви к православию продолжало оставаться непримиримым. Поэтому вопрос об унии

в течение первой половины XVI в. попросту не вставал: православные потерпели фиаско в своих унионных устремлениях, польский епископат идею унии не принимал, обе церкви проходили через полосу глубокого и острого внутреннего кризиса, оттеснявшего на задний план все иные проблемы.

В середине XVI века конфессиональная и религиозно-культурная обстановка в Речи Посполитой существенно переменялась.

С одной стороны, и в католических, и в православных землях среди шляхты и горожан появилось большое число сторонников реформационных движений. Государственная политика веротерпимости, сколь бы непоследовательной она ни была, создала довольно прочные гарантии конфессиональному плюрализму. В этих условиях в Речи Посполитой могли развиваться не только протестантские, но и радикально реформационные течения. Заметным было и влияние гуманизма на культуру элит польского общества.

С другой стороны, польский католицизм, мобилизуясь перед лицом протестантского натиска, переживает вместе со всей католической церковью Европы внутреннюю метаморфозу, обозначающую в историографии как Католическая Реформа.

Наконец, прогрессирующая и углубляющаяся дезинтеграция христианского мира, затронувшая и Польшу, порождала в общественном сознании и противоположную тенденцию – стремление найти компромисс между все более отдалявшимися друг от друга конфессиями, восстановить солидарность христиан на новой основе, привлекая к этому реинтеграционному процессу и православную церковь.

И то, и другое, и третье имеет громадное значение для истории Брестской унии. Одна группа тенденций вызывает к жизни, так сказать, «романтические», утопические в своей основе экуменические проекты, скорее даже надежды, поскольку ни о каких практических действиях по их осуществлению речь не шла, да и, наверно, не могла идти. С польской стороны выразителями таких упований стали Станислав Ожеховский и Анджей Фрыч Моджевский⁷, с православной – князь Константин Острожский⁸. Подчеркнем, что за их взглядами скрывались, судя по всему, не только индивидуальные воззрения, но и настроения некоторых кругов шляхты и образованной публики вообще.

В рамках этого подхода уния должна была стать действительным примирением двух традиций в лоне единой в принципиальных вопросах догматики и терпимой к многообразию в других вопросах вселенской церкви Христа.

Суть такого подхода просто и ясно выражена А. Ф. Моджевским. Программы унии как таковой в его сочинениях нет – но сама идея вытекает из представлений Моджевского о всеобщем соборе, который должен объединить всех христиан. Идея его очень проста: это должно быть объединение церквей не только римской веры, но и других, «которые вместе с нами борются под тем же самым знаком Иисуса Христа» – греческой, эфиопской и тех, которые существуют в Речи Посполитой: армянской и «рутенской». И дальше автор выступает против тех, кто считает, что «русины и армяне не принадлежат к церкви Христа». «Но коли они имеют те же самые таинства, что и мы; коли они рады и горды воевать под знаменем Христа – убереги меня Господь от мнения, будто их нужно отталкивать от того Господина, чье бремя они несут уже столько веков». Более того, утверждает А. Ф. Моджевский, «без них не может быть объединения всей церкви. Ибо невозможно считать вселенской церковью только римскую церковь. То, что является частью, не может быть целым. Сами священные писания, какие писали апостолы по-гречески, могут служить свидетельством, что Греки вступили в церковь Христову прежде римлян... Во всех, кто исповедует Христа, нужно видеть части вселенской церкви. И не было бы делом, не достойным нашей римской церкви, если бы постарались примирить и ввести в единую с нами овчарню тех, с кем согласны в заботах, касающихся нашей республики и вместе с которыми мы подчиняемся одному государю»⁹.

Собственно этим недлиным высказыванием и ограничивается выступление автора в пользу унии церквей. Дух такого предложения без больших натяжек может быть назван экуменическим. Не менее очевиден и утопический характер призывов Моджевского. Его подход по всем пунктам, как мы увидим, противоположен взгляду Петра Скарги на унию. Пока что отметим, что, например, в отличие от Скарги, Моджевский не видит никакой ереси в том, что православные священники женятся и что им дозволено вступать в брак даже после того, как они приняли священный сан¹⁰.

Был ли Моджевский одинок в своем взгляде на православных? Как и в других случаях, пока нельзя дать полного ответа на этот вопрос, потому что долгое и плодотворное изучение историками политики польского государства и, отчасти, польской церкви по отношению к православным до сих пор не сопровождалось сколько-нибудь систематическим исследованием то-

го, как польское общество смотрело на православие и как складывалась практика повседневных отношений между православными и католиками (хотя источники дают возможность достаточно многосторонне рассмотреть эту тему). Тем не менее некоторые наблюдения можно сделать уже теперь.

Так, судя по польским историческим сочинениям второй половины XVI века, взгляд польских католиков на православных не был враждебным. Даже М. Кромер, епископ Вармии с 1579 г., в своем известном сочинении «Польша» (1577 г.), рассказывая о прошлом Галицко-Волынской Руси и переходе части знати Великого княжества Литовского в московское подданство, не упоминает ни словом конфессиональный фактор. Когда М. Кромер пишет, что во Львове, Перемышле и Холме есть «русские» епископы рядом с католическими, а в Киеве – православный митрополит, не говорится о том, что они – схизматики или тем более еретики¹¹.

В то же время Кромер, конечно, не забывает сказать, что «русины» вслед за греками по причине своей кощунственной «схизмы» «отстраняются от нас, то есть от согласия с римским и с католическим костелом так решительно, что не хотят иметь ничего общего с латинцами». Однако, по мнению польского епископа, разногласия между католиками и православными существуют только в вопросе о высшей власти папы римского и использовании латинского языка в богослужении; в остальном же они не принципиальны и касаются больше «обрядов и церковных обычаев, чем догматов вероучения». Поэтому православные сеют раздор «из-за несущественных причин» («z białego rowodu») ¹². Эта примирительная и неагрессивная манера оценивать православных заметно отличается от того, с какой острой враждебностью М. Кромер пишет о протестантах ¹³. Другой историк той поры, Я. Деций, писал, что «русины» «не во многом отличаются от нас по вере, и, хотя имеют другие обряды, к ним нужно относиться терпимо, поскольку в самих догматах веры они едва ли не полностью согласны с нами» ¹⁴.

Л. Гурницкий, создав свою «Историю в Королевстве Польском» на рубеже XVI и XVII вв. и осветив в ней период с 1538 по 1572 гг., не придает никакого значения конфессиональному барьеру тогда, когда пишет об отношениях между православной и католической шляхтой. Описывая начало Ливонской войны, он не привносит в изложение никаких конфессиональных оценок; нет никаких враждебных упоминаний о православии и при описании взятия Полоцка; плененный полоцкий владыка

назван «нашим»; говоря о битвах под Невелем, на р. Ула и о бегстве князя А. М. Курбского, автор никак не вводит никаких конфессиональных мотивов в изложение и т. д.¹⁵ Вместе с тем о протестантах автор пишет весьма враждебно, не забывая, например, назвать Лютера «еретиком»¹⁶.

Что касается иной группы тенденций а именно мобилизации сил католической церкви для борьбы с протестантизмом и внутренних преобразований в лоне католицизма, то и они имели немалое значение для истории Брестской унии и украинско-белорусских земель в целом. С одной стороны, новая посттридентская модель католицизма давала православным более убедительный и привлекательный, чем прежде, пример организации церковной жизни и взаимоотношений церкви с обществом и государством. В огромной (если не решающей) степени восстановлению авторитета и влияния католической церкви в Польше способствовала энергичная, но не сопровождаемая насилием религиозная пропаганда, укрепление дисциплины в церкви, деятельность католиков (особенно иезуитов) в области образования и просвещения, размах церковного строительства, выпуск большого числа книг для «благочестивого» чтения, создание многочисленных братств, организация впечатляющих процессий, пышных религиозных празднеств, театрализованных представлений, публичных диспутов и т. п. С другой стороны, политика католицизма в отношении других конфессий и взгляд католиков на «иноверцев» стал жестче прежнего, что диктовалось принципиальными установками Тридентского собора на бескомпромиссную борьбу с любыми «ересями». Последнее достаточно отчетливо отразилось в политике Рима и польского католицизма в отношении православия.

В отличие от А. Ф. Моджевского и Ст. Ожеховского, главный деятель польской контрреформации, епископ Вармии Ст. Гозий, чья линия, как справедливо подчеркивает К. Ходыницкий, в конце концов возобладала после Тридентского собора¹⁷, не допускал унии иначе, как при безоговорочном признании православными римской централизации, абсолютной власти папы в церкви и всех принципов и догматов католического вероучения¹⁸.

Наиболее последовательное выражение такая точка зрения нашла в известном трактате П. Скарги «О единстве Божьей церкви под одним пастырем», впервые изданном в 1577 г.¹⁹ Подчеркнем, что Скарга — вовсе не визионер, мечтающий об унии в духе Т. Кампанеллы, а человек, который в годы своей деятель-

ности в Рогатине, во Львове и Вильно²⁰ приобрел богатый опыт общения с православными и имел массу возможностей близко познакомиться с православными традициями. И тем показательнее было его нежелание пойти им навстречу в случае заключения унии. В его отношении к православию отразились перемены, которые характерны для католического миссионерства постриденской эпохи. Подобно тому, как его целью было возвращение в лоно Римской церкви еретиков-протестантов, «схизматики»-православные должны были быть обращены в единственно истинную веру – католицизм, вне которого спасение было невозможным. Это прозелитическое воодушевление католических миссионеров было вполне искренним, и именно в упорном распространении власти и влияния Ватикана им виделся путь к исполнению собственного религиозного призвания и потому – к спасению. Видимо, именно по этой причине в сочинениях католических идеологов последних десятилетий XVI века уния предстает уже не только как нечто отвлеченно-желательное (как это было прежде), но и как императивная программа действий, которая должна была быть доведена до конца всеми доступными средствами.

Лейтмотив сочинения Петра Скарги – страстный и энергичный, даже агрессивный призыв к единству христиан. Но что подразумевается под единством, каким смыслом наполнено это единство, от которого, разумеется, не отказался бы и не отказывался ни один из православных полемистов?

Среди аргументов есть те, которые традиционны и как бы само собой разумеются: заветная Христом заповедь единства и любви; прежнее единство христиан под главенством одного пастыря – папы римского; об апостоле Петре как первенствующем апостоле, о теле и крови Сына Божия, которые составляют универсальную связь христиан²¹ и многочисленные церковно-исторические доводы, которые менее всего интересны, поскольку более всего амбивалентны идеологически, а мировоззренчески, так сказать, нейтральны. Однако, есть и такие, которые пронизаны, так сказать, специфически католическим духом, мало понятным или по крайней мере чуждым и неприемлемым для православного склада мышления о церкви. Именно эти аргументы второго сорта составляли те религиозно-ментальные препоны, которые призвана была преодолеть Брестская уния и сохранение которых предопределило в конечном итоге ее противный ожидаемому эффект: раскол православного общества вместо примирения католиков и православных. Они заслуживают особого внимания,

поскольку характеризуют специфику именно западного взгляда на экклезиологию.

Эта специфика сказывается в том, что «единство» приравнивается к «послушанию»²². Уния непредставима для Скарги как воссоединение равных в своем достоинстве церквей, раздор которых порожден взаимной неуступчивостью в вопросах, не затрагивающих основ веры. Превосходство католической веры и церкви для него не подлежит никакому сомнению и должно быть принято как аксиома, ибо правда Евангелия хранится именно католиками²³. Даже свою готовность издать книгу об унии Скарга объясняет «жалостью» к «русскому народу», погрязшему в глубоких и губительных заблуждениях²⁴.

Конечно, в таком подходе нет ничего не только удивительно, но даже и оригинального для ревностного католика, усвоившего сызмальства представление о примате и природе папской власти в христианской церкви. Важно, однако, что Петр Скарга, как кажется, вовсе не замечает, насколько такой принцип несовместим с основополагающими началами православной экклезиологии.

Задача унии – не примирение повздоривших братьев, а возвращение православных под главенство папы²⁵. Задачей унии не является и согласие в понимании слова Божьего – ибо «об истинной церкви Божией» нужно спросить и знать прежде, «чем о подлинном слове Божьем»; сначала нужен дом, а потом – слово, сначала мать и ее молоко – потом хлеб. И только с санкции подлинной (то есть католической) церкви и внутри этой церкви допустима проповедь слова божьего. «Вне церкви не может существовать никакого подлинного учителя; никто не может донести слово Божье и здоровое учение». А после того, как человек становится членом подлинной церкви, он «ни в коем случае не может сомневаться в подлинности слова божьего», преподаваемого церковью²⁶. Такой взгляд и такие высказывания, содержащие, вероятно, и отголоски полемики с протестантизмом, пожалуй, были бы немислимы в устах православного идеолога (вспомним хотя бы, что в те же годы, что Скарга, старец Артемий рассуждал об авторитете церкви и Писания совсем иначе!) и, с другой стороны, замечательно ярко выражают специфику католической экклезиологии.

Централизация, иерархия, унификация, единоначалие, дисциплина, всеобщность – вот те киты, на которых только и может стоять истинная церковь. Скарга восхваляет централизм и

однородность римско-католической церкви: приведи католика из Индии, из Рима, из Испании, а он говорит то же самое, что и тот, который научился святой вере в Польше. Католические ученые в западных и восточных странах говорят одно и то же, хотя и разными языками. И это знак того, что их устами говорит дух Божий, «данный церкви для того, чтобы язычество разных народов и племен было бы объединено в единую католическую веру». Соответственно, во всяком разделении и разнообразии проявляется действие духа Антихриста²⁷. Без существования пап и римского престола такое единство и единение не были бы возможны. И именно папа – гарант сохранения церковью ее подлинно христианского характера²⁸. И поэтому для Скарги совершенно естественно заявление, которое было бы совершенно неорганичным, противоестественным и немыслимым для православного: «Божья церковь может быть приравнена к хорошему и подготовленному войску. Если бы в нем не было десятников, сотников, ротмистров, поручиков и единого гетмана над всеми, король никогда бы не смог рассчитывать на победу. Так и церковь не могла бы быть страшна еретикам и бедам, если бы не имела такого порядка»²⁹.

Видимый и строго институализированный характер церкви находит свое выражение и в юридическом оформлении церковных порядков: римские епископы, вслед за апостолом Петром, по Божьему праву наделены привилегиями и высшим пастырством³⁰. Сама *successio apostolica* понимается как правовая преемственность между папами и апостолами³¹.

Вряд ли нужно искать специальные доказательства тому, что такая экклезиология, во-первых, в основах своих противостоит православному взгляду на церковь и пониманию церкви православными современниками Скарги; во-вторых, исключала возможность подлинного взаимопонимания сторон в годы подготовки Брестского собора.

Чрезвычайно важно найти в источниках ответ на вопрос: представлялась ли уния католической стороне, в частности, Скарге, как цель, или же она мыслилась как этап на пути инкорпорации православной церкви в римско-католическую церковную систему, как средство и метод приобщения православных к католицизму?

Ко второму решению склоняют многие из высказываний Скарги: так, когда он пишет о необходимости привлечь к делу унии князя Острожского, он подразумевает переход последнего

в католицизм, что должно привести к «размножению» христианского единства в Речи Посполитой. Примером для Острожского должны послужить дети-католики Катарина и Януш³². Иными словами, под «христианским единством» подразумевалось обращение в католицизм. В другом случае Скарга писал, что «русский христианин» должен ради собственного спасения отступить от схизмы немедленно, не дожидаясь общего объединения церквей³³, — то есть, видел в грядущей унии нечто равнозначное простой перемене конфессии.

Что касается взгляда Петра Скарги на православных, то он — раздвоенный. С одной стороны, Скарга понимает, что православные «схизматики» не совсем то же самое, что еретики, протестанты, антитринитарии и представители нехристианских конфессий. С другой стороны, непримиримый к религиозному инакомыслию и иноверию дух воинственного и воинствующего католицизма постриженческой поры побуждает его к бескомпромиссной квалификации православных как еретиков. И по текстам его сочинений легко заметить, что ему с трудом удастся увидеть в православных партнеров, а не противников. Внутренним убеждениям Скарги больше отвечал взгляд на православных как на отступников от христианства, унаследовавших от греков отличную от римской и потому неправильную веру³⁴. Расхождение в догматике, вероучении и обрядах — суть ереси, которые могут и должны быть преодолены в результате унии. Поэтому вовсе не случайно Скарга опровергает мнение, будто различия между католицизмом и православием несущественны — а такое мнение было, насколько можно судить по памятникам историографии и публицистики той поры³⁵, едва ли не преобладающим. Для обоснования того подхода к унии, который он провозглашал, необходимо было доказать, что православные суть еретики, которых в подлинную церковь может привести только безоговорочное покаяние, но никак не переговоры о союзе и примирении. Обратной стороной такого мнения было утверждение, что и православные смотрят на «латинников» как на еретиков. Он ссылается на распространенность такого мнения среди греков, приводит пример некоего эмиссара Константинопольского патриарха, отказавшегося встретиться в Вильно с католическим епископом Валерием Протасевичем только потому, что тот — еретик. Московскому же православию он приписывает взгляд на католиков как на язычников и мнение, будто католиков, как язычников, следует преследовать и убивать³⁶. Кроме того московское

духовенство и церковь в целом подвергнуты самой жестокой и уничижительной критике³⁷. Разумеется, обвинять в том же самом украинско-белорусских православных было бы и нелепо, и вредно для интересов унии. Поэтому Скарга настойчиво противопоставляет их грекам – и «Москве», говоря о религиозно-культурном превосходстве «Руси» перед Москвой, о том, что «русский народ» свободен от пороков, присущих грекам, что он лучше знает и понимает католиков, расположен к воссоединению с ними³⁸. Все это служит обоснованию призыва отказаться от оглядки на авторитет и пример Москвы и греков³⁹. Даже формально каноническая зависимость киевской митрополии от Константинополя не должна смущать, поскольку греки давно отступили от истинной веры⁴⁰.

Таким образом, важным элементом в унионной концепции Петра Скарги является квалификация православия как ереси и противопоставление киевской митрополии – Москве и Константинополю.

Однако, очень важно обратить внимание на то, что полемика Скарги против «заблуждений» и «ересей» православных выдает не только и, может быть, не столько его враждебность к православию, сколько неспособность понять религиозно-культурный смысл этих различий. В высказываниях Петра Скарги выявляется, таким образом, известная объективная несовместимость двух христианских традиций, не только отсутствие желания, но и невозможность для католиков и православных понять друг друга и перейти от взаимных монологичных обличений к диалогу.

В 1577 г. перечень вменяемых Скаргой православию «ересей» состоял из 19 пунктов. В 1590 г., во втором издании книги «О единстве Божьей церкви», некоторые из этих обвинений были сняты. Некоторые из них нацелены на то, что и некоторым лидерам православного лагеря казалось суеверием или чем-то второстепенным. Но противостояние по другим вопросам имело принципиальный характер, выражало глубинные расхождения не только догматического или обрядового, но и мировоззренческого значения. В этом споре столкнулись две разные системы мышления о церкви, о путях спасения души, о соотношении плотского и духовного, о значении обрядов, об отношении к авторитету старины и пр. – то есть два глубоко различных религиозных языка. Известно, что за разногласиями по поводу filioque стояли не только экзотерические контroversы,

но и разные принципы отношения к канону, к авторитету соборных решений и христианской старины вообще. В спорах о примате пап во вселенской церкви столкнулись две очень разные манеры мыслить о церкви. Когда Скарга упрекал православных в том, что они отрицают чистилище и считают, будто святые не бывали на небесах и бога не лицеизрели, сталкивались две различные системы эсхатологических представлений, которые к XVI веку уже глубоко укоренились в западной и православной культурных традициях. Отрицая православную традицию разрешать брак священников и в некоторых случаях разводы мирян, Скарга не понимал и не мог понимать, что православная концепция брака и плотского греха иная, чем в католицизме. Он считал просто глупостью мнение православных, что ни один церковный собор после семи первых вселенских соборов не вправе вмешиваться в вопросы догматики, хотя в такой позиции выражался специфически православный взгляд на авторитет старины, который никем не может быть ни подвергнут сомнению, ни дополнен. Упрекая православных в том, что они приписывают обрядам, церемониям большее, чем нужно, значение, Скарга не отдавал себе отчета, что в православной традиции обряд, а особенно почитание икон, несет много большую семиотическую нагрузку, чем в католицизме. Перечень таких примеров непонимания польским иезуитом особенностей православия можно было бы расширить. Тримя главными препятствиями к унии Скарга считал употребление церковнославянского языка, отсутствие celibата и активную роль мирян в церковной жизни – а ведь все эти три традиции составляли не периферийные черты, а три грани идентичности православия по сравнению с католицизмом. Все это показывает, что трудностей в сближении православия с католицизмом было много больше, чем представлялось организаторам унии.

Постоянный и совершенно, казалось бы, простой мотив в обосновании необходимости унии – утверждение, что только церковное единство способно обеспечить спасение душ пасомого стада. Обратим, однако, внимание, что никто из католиков, конечно же, не ставил под сомнение возможность спасти душу, принадлежа к римско-католическому вероисповеданию. Этот вопрос, таким образом, с их точки зрения был актуален лишь для православных. Значит ли это, что за православным вероисповеданием не признавалась наделенность душеспасительной благодатью? Хотя нигде у Скарги (и у других) такая мысль экспли-

цитно не выражена (правда, он говорит о трех причинах, по которым трудно надеяться на установление должного «хорошего» порядка и «правильного понимания спасения» в русской церкви, если она не соединится с Римом⁴¹), логика всякого рассуждения о признании власти папы римского как единственного пути спасения души предполагает, что в православии человек спастись не может⁴². Православию, следовательно, отказывалось в статусе конфессии, угодной Богу и способной решить главную религиозную задачу — спасение души верующего. О каком же примирении и воссоединении церквей может идти речь, если одна из них по природе своей лишена благодати и приравнена к еретической общности? Видимо, в контексте именно таких воззрений нужно толковать и тезис Скарги, что подлинная церковь по определению — единственная, потому что не могут сосуществовать две или три истинные церкви⁴³. Соответственно, православная церковь не может быть признана собственно церковью, покуда она не объединилась с римской.

Уния, по мысли Скарги, должна стать заботой прежде всего папства и польского католического духовенства. Для ее подготовки католики должны войти в соглашение с епископами и светскими панями Руси, которым нужно предложить созвать сеймик, посвященный вопросам унии⁴⁴.

Однако главной моторной силой предстоящей унии Скарга с православной стороны видит вовсе не православное духовенство, презрения к которому он не смог бы скрыть, если бы и захотел, настолько оно для него естественно, а светских лидеров православного общества, прежде всего, конечно, князя Константина Острожского. Он должен будет повести за собой остальную часть украинско-белорусской аристократии.

При подготовке унии основные усилия должны быть посвящены пропаганде (а не насилию, призыв к которому часто и несправедливо вменяется в вину П. Скарге) и просвещению. Католики должны завести «русские» школы, изучить все «русские» (т. е. украинско-белорусские) книги, переводить на «русский» язык сочинения в пользу унии. К ведущим представителям украинско-белорусской знати следует послать католических ученых проповедников, которые доказали бы, что пребывание в православной вере составляет угрозу спасению души. В этих примерах и намерениях П. Скарги выразилась двойственность (но отнюдь не лицемерие!) его взглядов. С одной стороны, он понимает, что пойти на уступки в непринципиальных вопросах необ-

ходимо. С другой, будучи католиком и членом ордена иезуитов посттридентской поры, опираясь к тому же на традиции, восходящие к нетерпимому взгляду Яна Сакрана на православных, он не мог избежать противоречий в своих суждениях. Даже помня о компромиссных решениях Флорентийского собора, он не может без насилия над самим собой признать возможность причастия под двумя видами, брака священников, употребления церковнославянского языка в богослужении (хотя требует печатать «русские книги» и заводить «русские» школы). Поричая участие мирян в управлении церковью, он в то же время ждет помощи именно от светской власти и светских патронов в решении чисто церковно-религиозных вопросов. Иными словами, даже при чтении его сочинения видно, что готовность к некоторым уступкам была скорее некоторым отвлеченным принципом, который противоречил сложившейся среди католических миссионеров привычке думать и действовать. Отношение католического духовенства к унии после Брестского собора показало, что это противоречие было в итоге разрешено в пользу апробированных и привычных концепций.

Было ли согласие признать за православными право сохранить обрядность уступкой? Когда мы так говорим и видим в сохранении греческой обрядности залог сохранения и национальной (региональной) специфики украинско-белорусского христианства, мы упускаем из виду одно существенное обстоятельство. Конечно, сохранение традиционной обрядности для православия значит больше, чем сохранение только формы религиозного культа, но сам обряд играет в православии во многом более богатую, сложную и насыщенную смыслом роль, чем на католическом Западе. Поэтому сохранение обрядности, действительно, препятствовало в XVII веке и позднее «католицизации» унии. В то же время, во-первых, с точки зрения католиков уступка в вопросах обрядности не имела принципиального значения и поэтому делалась с известной легкостью. Скарга не придавал большого значения расхождению в обрядах, в отличие от догматики и экклезиологии, и именно в доктринальных и организационных вопросах требовал унификации, соглашаясь на существование двух форм обрядности⁴⁵. Обряды и церемонии – то, «от чего вера не зависит», «с чем и без чего вера может быть истинной»⁴⁶. Видеть в признании «греческого обряда» готовность римской церкви к религиозному компромиссу с православием, видимо, нет оснований. Во-вторых, это еще одна манифестация того, что в годы

Брестской унии католики и православные плохо и поверхностно понимали друг друга. Католики и Запад вообще видели в приверженности к обряду – «обрядоверие» и суеверие, не понимая специфики этого языка религиозной жизни в контексте православной культуры и теологии. Поэтому и компромисс в этом вопросе не представлялся им серьезным препятствием в сближении и интеграции с православием.

Один из центральных аргументов Скарги, продиктованный конъюнктурой борьбы с протестантскими тенденциями внутри не только католического, но и православного мира, – необходимость ответить на вызов, брошенный церкви «еретиками». Слово это – очень частый гость на страницах сочинения Скарги. И речь идет очень часто не о древних ересь и не о «еретических» заблуждениях православных в отношении Римского престола и его прерогатив, но «еретиках», современных Петру Скарге. Их сила и натиск на церковь возросли, по его мнению, именно теперь, делая еще более пагубным «постыдное разъединение», еще более верной – гибель душ, и еще более нестерпимыми искажения веры⁴⁷. Схизматики «hidza» святую церковь вместе с еретиками⁴⁸, хотя нужно, конечно, отличать схизму от ереси как таковой⁴⁹. «Иконоборческое еретичество» привело к отпадению византийского православия от Рима⁵⁰. Именно среди еретиков рекрутируются противники унии: все, кто выступает против унии, если не считать невежественных попов и монахов, давно изменили не только Константинополю, но и самой православной вере, обличая ее как идолопоклонство и как бессмыслицу и создавая новые учения ради разрушения как православия, так и всего христианства⁵¹. И именно еретики поддерживают раскол христианства, чтобы легче ловить и пожирать разбросанных овец⁵². Сами по себе разногласия и раздоры есть отличительная черта и начало ереси⁵³. Главная же черта католицизма в этом отношении – унификация и внутреннее единство, позволившие ему устоять в борьбе с религиозными диссидентами и потому особенно привлекательные для православных⁵⁴.

Соответственно, и уния в сочинении Скарги поставлена в прямую связь с развертыванием Контрреформации и борьбы против ересей. Церковное единство – гарантия против опасного инакомыслия⁵⁵; уния должна стать как бы продолжением борьбы против ересей, в том числе против реформационных движений в православной среде. Даже если православные опасаются унии, лучше принять ее, чем губить душу ересями и давать

простор иноверцам. Скарга даже восклицает: о, если бы Русь была склонна к унии так же, как теперь она благосклонна к еретикам. Если бы она дала католикам столь же много места, как и еретикам⁵⁶. Позднее, защищая решения Брестского униатского собора, Скарга пытался внушить своим читателям, что дилемма очень проста и однозначна: или уния, или союз и сближение с противниками христианства⁵⁷.

Таким образом, в программе Скарги уния католиков и православных рассматривается как мощное и единственно возможное средство для искоренения ересей в православной среде, и этот акцент в его взглядах ясно показывает, насколько существенным был контрреформационный мотив в проунионном движении, которое вряд ли может быть правильно понято и объяснено, если мы проигнорируем конфессиональный раскол в украинско-белорусском православии, выразившийся в подъеме религиозного диссидентства и прямых ересей⁵⁸.

Связь между унией и процессами, характерными для эпохи Тридентского собора, выявляется не только в том, что уния рассматривалась в качестве эффективного средства искоренения ересей. Еще более важно, что уния – совершенно в духе не только Контрреформации, но и Католической Реформы – мыслилась как путь к осуществлению кардинальных реформ в лоне православной церкви. Согласно Скарге, уния помогла бы преодолеть грубость, невежество и неотесанность духовенства⁵⁹. Введение celibата должно было стать решающим средством в преобразовании жизни и деятельности украинско-белорусского духовенства, сделать его носителем переустройства всей церкви⁶⁰. Равным образом отказ от церковнославянского языка для Скарги – не самоцель, а средство приобщить духовенство и через него мирян к латиноязычной европейской культуре, перестроить всю систему образования⁶¹.

По мнению Скарги, уния возможна на трех условиях: чтобы митрополит подчинился бы папе римскому и от него получил бы поставление; чтобы люди греческой веры во всех вопросах веры соглашались бы с Римом; чтобы духовенство во всем приняло бы верховную власть римской столицы⁶².

Строго говоря, изложенные Скаргой представления неправильно называть концепцией или программой унии. Речь шла, по сути, не об унии, а об инкорпорации православной церкви в систему римско-католических церковных институтов с предоставлением православным только одной уступки – права не менять обряд.

Взгляды Петра Скарги на православие и перспективы объединения церквей рассмотрены так подробно по двум причинам. Во-первых, он полнее и яснее, чем кто-либо другой, выразил не только идеологию посттридентского католицизма в отношении православных, но и в какой-то степени саму религиозную ментальность, которая стояла за такой идеологией. Поэтому понять Скаргу – значит понять позиции и убеждения большей части высшего польского духовенства в эпоху Брестской унии. А это необходимо, чтобы выявить причины столь острой идейной и церковно-политической конфронтации православных и католиков в годы борьбы вокруг Брестской унии. Во-вторых, несмотря на большое число работ, посвященных Скарге, его представления об унии и взгляд на православных до сих пор не становились предметом в должной мере внимательного анализа. Было бы неверно сказать то же самое о Б. Гербесте⁶³ или А. Поссевино⁶⁴, чьи воззрения на интересующий нас вопрос неоднократно подробно освещались в научной литературе.

При этом обыкновенно принимается как само собой разумеющееся, что все три фигуры, их деятельность в 1560–1580-е годы и взгляды на унию и православие имеют самое непосредственное отношение к унии 1595–96 гг. и служили ее подготовке. Однако это вовсе не так. Изучение миссионерской деятельности польских католиков в отношении православных⁶⁵, представлений деятелей Римской курии о возможной политике на православном Востоке⁶⁶, позиции иезуитов в этом вопросе⁶⁷, наконец, событий, непосредственно предшествовавших поездке Ипатия Потия и Кирилла Терлецкого в Рим и Брестскому собору 1596 г.⁶⁸, показало, что практических шагов по подготовке унии церквей в Речи Посполитой не предпринималось вплоть до 1590-х гг. и что политика в отношении православной церкви состояла в миссионерской деятельности с целью напрямую обратиться возможно большее число православных в католицизм.

Католическая миссионерская деятельность такого рода достаточно полно изучена, сведения о ней обобщены К. Ходыницким⁶⁹. Ее заметное оживление приходится на время понтификата папы Григория XIII (1572–1583), уже в начале правления которого (в 1573 г.) с целью развертывания миссионерской деятельности на православном Востоке была образована «греческая конгрегация», создан «греческий коллегийум» в Риме, для которого стали подыскивать учеников в православных странах, в том числе в России и украинско-белорусских землях. В Ватикане разрабатывались пла-

ны распространения католицизма в русских пределах и возможной унии с московской церковью. Такие надежды связывались, в частности, с миссией А. Поссевино при дворе Ивана IV. Одновременно предпринимались усилия по обращению в католицизм православной украинско-белорусской знати. Как подчеркивает К. Ходыницкий, в годы правления Стефана Батория идея унии как таковой не находила практического применения. Принципом миссионерской деятельности в отношении православных (как знати, так и представителей других сословий) было прямое обращение в католицизм с переходом на латинскую обрядность⁷⁰. Иезуиты и бернардинцы (цистерцианцы) пытались – и безуспешно – распространять католицизм среди православного населения Коронной Руси и Вильно. В Полоцке в 1579 г. была основана иезуитская коллегия. В 1582 г. по инициативе А. Поссевино семинария для обучения православной молодежи была основана в Вильно. Здесь же в 1585 г. был переведен и издан католический катехизис. Гербест, как и папский нунций Болоньетти, оставался твердым сторонником прямой экспансии католицизма, а не заключения унии церквей. Если даже и называть теорию и практику деятельности католиков в отношении православных «унионистскими планами», то нужно согласиться, что «во второй половине 80-х годов наблюдается определенная приостановка» их осуществления⁷¹. Как складывалось в эти годы отношение православных к живущим с ними в одном обществе католикам, и какова была их реакция на начавшуюся миссионерскую деятельность католической церкви?

Ответы таких полемистов, как Василий Острожский, Герасим Смотрицкий, достаточно хорошо изучены. Известно также, что Константин Острожский поручил составить ответ на сочинение П. Скарги антитринитария Мотовиле⁷². Против Скарги было направлено анонимное «Послание до латин из их же книг». Однако литературная полемика еще не дает представления о том, как именно складывались межконфессиональные отношения и контакты в обществе – в шляхетской, мещанской, крестьянской среде.

Этот вопрос сравнительно ясен только применительно к шляхте – достаточно вспомнить о многочисленных примерах смешанных в вероисповедном отношении браков. Известный пример конфессиональной открытости – позиция князя Константина Острожского в период до 1595 г. Записки Евлашевского свидетельствуют о религиозно индифферентном стиле общения среди шляхтичей⁷³. Даже много более ревностный блюститель православия А. М. Курбский

посетил в 1574 г. виленских иезуитов, предложив им принять православное толкование догмата о св. Духе⁷⁴.

Более сложная ситуация складывалась в городах, особенно в землях польской Короны, где случались острые конфликты между горожанами двух конфессий⁷⁵. Но и здесь доминантой в отношении православных с католиками оставалась взаимная терпимость. Характерных примеров можно было бы привести немало. Так, в братстве Св. Духа в Вильно к участию в собраниях и в самом братстве допускались католики и римское духовенство⁷⁶. Известные виленские книгопечатники Мамоничи издавали с одной стороны строго-православные и даже антикатолические полемические сочинения, с другой – «Катехизис» Петра Канизия и сочинения Скарги.

Практически ничего не известно на сегодняшний день о межконфессиональных отношениях в крестьянской среде. Но вот грамота Стефана Батория (1579) к Ионе Борзобогатому Красенскому, епископу Луцкому и Острожскому, и к Феодосию, епископу Владимирскому и Брестскому и их преемникам сообщает, что «попове веры и закону Греческого... водлугъ обрядовъ, звычайъ и церемоней закону своего Греческого людемъ веры Римского костела дети хрысятъ, шлюбы дають, разводы чинятъ, сакраментами шафують и тела мертвыхъ ховають»⁷⁷. Вероятнее всего эта практика касалась и сельской местности. Характерно в связи с этим отмеченное митрополитом Макарием обстоятельство: из украинско-белорусских служебников был исключен запрет «творить свадьбы и кумовство» с католиками⁷⁸.

Учитывая все сказанное, трудно было бы согласиться с традиционным мнением, выраженным в свое время и митрополитом Макарием, будто упомянутый выше трактат Сакрана был свидетельством того, что русские были «до крайности неприязненны к вере латинской»⁷⁹. Привязанность к православию (а она не может быть оспорена), как видно, вовсе не обязательно предполагала враждебность к католицизму.

Верхи православного общества (шляхта, горожане, духовенство), видимо, положительно относились и к самой идее унии с католиками. Об этом говорит не только часто упоминаемая готовность Константина Острожского обсуждать проекты унии, но и сообщения Б. Гербеста о настроениях среди священников и прихожан во Львове в 1560-е годы; донесения папского нунция Коммендоне в 1564 г. о контактах с православным духовенством в Белзе; информация чешского иезуита Гостовия в 1571 г. из Вильно о готовности многих священников к унии; рапорты львовских иезуитов в 1586 г.⁸⁰

И тем большим шоком для православного общества Речи Посполитой были проявления открытого миссионерского прозелитизма со стороны католической церкви или попытки едва ли не административно навязать православным чуждые им обычаи – как то было в 1582–1585 гг., когда польские церковные и светские власти попробовали принудить православную церковь принять календарную реформу Григория XIII. Об этом эпизоде не раз писалось в научной литературе⁸¹.

Такие акции, а также нарастающая по мере развертывания Контрреформации в Польше напряженность в межконфессиональных отношениях создали к рубежу 80-х и 90-х годов XVI в. существенно новую (по сравнению с религиозной терпимостью или индифферентностью прежних времен) атмосферу для осуществления унионных проектов.

Все это, однако, не привело к складыванию в православном обществе принципиально отрицательной установки по отношению к идее соединения церквей. Как будет видно из дальнейшего изложения, не только Константин Острожский, но и значительная часть православного духовенства еще и в середине 90-х гг. XVI в. проявляли серьезную заинтересованность в достижении соглашения между церквями. Многие в дальнейшем зависело от того, захочет ли и сможет ли католическая сторона предложить православным такие условия соглашения, которые были бы приемлемы для большинства православных. Появление проекта, подготовленного П. Скаргой, было симптомом того, что события будут развиваться по другому пути.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 *Mončák J.* Florentine Ecumenism in the Kyivan Church. Romae, 1987.
- 2 *Lewicki K.* Książę Konstanty Ostrogski a unia Brzeska 1596 r. Lwów, 1933, s. 21, 64, notatka 2.
- 3 Трактат Сакрана «*Elucidarius errorum ritus Ruthenici, anno Domini 1500 scriptus*» был опубликован в Вильно в 1501 г. Подробный анализ трактата см.: *Mončák J.* Florentine Ecumenism..., p. 235–252.
- 4 *Orzechowski St.* Baptismus Ruthenorum. Kraków, 1544.
- 5 См.: *Sawicki J.* Die «*Rebaptizatio Ruthenorum*» im Lichte der polnischen Synodalgesetzgebung im XV und XVI Jh. // Geschichte der Ost-und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen. Wiesbaden, 1967 (Annale Institut Slavic / Hrsg. von F. Zagiba. Bd. 1/3), S. 142–146; *Przekop E.* Die «*Rebaptizatio Ruthenorum*» auf dem Gebiet Polens vor der Union von Brest (1596) // Ostkirchliche Studien, 29 (1980), S. 272–282.

- 6 См.: Беднов В. Православная церковь в Польше и Литве по «*Volumina Legum*». Екатеринбург, 1908; Антонович В. Б. Очерк отношения польского государства к православной церкви // Антонович В. Б. Монографии по истории Западной и Юго-Западной России. Киев, 1895, т. 1; Любавский М. К. К вопросу об ограничении политических прав панов и шляхты в Великом княжестве Литовском до Люблинской унии // Сборник статей, посвященный В. О. Ключевскому. М., 1909, с. 1–17; Chodynicki K. Geneza równouprawnienia schyzmatyków w Wielkim Księstwie Litewskim: stosunek Zygmunta Augusta do wyznania grecko-wschodniego // Przegląd historyczny, 1919–1920, № 22, s. 54–135; Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934; Lapiński A. Zygmunt Stary a Kościół prawosławny. Warszawa, 1937.
- 7 О взглядах А. Ф. Моджевского и Ст. Ожеховского см.: Halecki O. From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968, p. 143–148; Chodynicki K. Kościół..., s. 195–202. При этом, конечно, нужно иметь в виду, что позиции Моджевского и Ожеховского в общественно-религиозной жизни были очень разными.
- 8 Lewicki K. Książę Konstanty...
- 9 Modrzewski A. F. О poprawie Rzeczypospolitej // Modrzewski A. F. Dzieła wszystkie. Warszawa, 1953, t. 1, s. 376–377.
- 10 Ibid., s. 494.
- 11 Kromer M. Polska czyli о położeniu, ludności, obyczajach, urządach i sprawach publicznych królestwa Polskiego księgi dwie. Olsztyn, 1977, s. 25, 53, 100.
- 12 См.: Ibid., s. 84: русины «отрезают себя от нас, то есть от согласия с римским и католическим Коścioлом, так решив, что не хотят иметь ничего общего с латинцами», как и греки из-за своей «блуждающей схизмы».
- 13 Ibid., s. 82–83.
- 14 См.: «О Русинах не буду говорить, gdyż niewiele różnią się od нас wiarą i choć mają inne obrządki, jednak należy ich tolerować, ponieważ w samych dogmatach wiary zgadzają się z nami niemal zupełnie» (Deciusz J. Księga о czasach króla Zygmunta. Warszawa, 1960, s. 123).
- 15 Górnicki L. Dzieje w Koronie Polskiej. Wyd. 2. Wrocław, 1950, s. 104, 113, 126, 129–130, passim.
- 16 Ibid., s. 40–44.
- 17 Chodynicki K. Kościół..., s. 202.
- 18 О позиции Ст. Гозия см.: Chodynicki K. Kościół..., s. 201–202.
- 19 Skarga P. О jedności kościoła Bożego pod jednym pasterzem. Wilno, 1577 // РИБ. СПб., 1882, кн. 7, стб. 224–226.
- 20 Tazbir J. Piotr Skarga – szermierz kontrreformacji. Warszawa, 1978; Treliak J. Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii Brzeskiej. Kraków, 1912.
- 21 Skarga P. О jedności..., стб. 224–226.
- 22 См. рассуждение Скарги о том, что Христос научил нас не только братской любви, но и послушанию (Skarga P. О jedności..., стб. 226).
- 23 Skarga P. О jedności..., стб. 229.
- 24 Ibid., стб. 228.

- 25 Ibid., стб. 228.
- 26 Ibid., стб. 243–247.
- 27 Ibid., стб. 251–252.
- 28 Ibid., стб. 317–318.
- 29 Ibid., стб. 278–279.
- 30 Ibid., стб. 290–292; «na przywileie y na wyższe pasterstwo y biskupstwo Piotra Św.» (см.: Ibid., стб. 232); аргументация на основе деяний соборов и патристики (см.: Ibid., стб. 304–317).
- 31 *Skarga P.* О jedności..., стб. 270–272.
- 32 Ibid., стб. 230–231.
- 33 Ibid., стб. 236.
- 34 Ibid., стб. 235.
- 35 См., например, приведенный выше отзыв Кромера.
- 36 *Skarga P.* О jedności..., стб. 478.
- 37 Ibid., стб. 496–497.
- 38 Ibid., стб. 478–479, 494–498.
- 39 Ibid., стб. 496–497.
- 40 Ibid., стб. 338, 341–350, 500–502.
- 41 Ibid., стб. 236.
- 42 «Sobie żaden o zbawieniu wiecznym tuszyć nie może który się w jedności kościoła Bożego nie zamknie» // *Skarga P.* О jedności..., стб. 239, *passim*. Правда, встречаются у Скарги и более уравновешенные высказывания: разьединение мешает спасению (то есть не исключает его; но опять таки, потерять надежду на спасение рискуют лишь православные), ибо противоречит завету любви (см.: *Skarga P.* О jedności..., стб. 466, *passim*); или: отступничество близко к ереси, а ересь не дает спасти душу (см.: *Skarga P.* О jedności..., стб. 470–471).
- 43 Ibid., стб. 263–265.
- 44 Ibid., стб. 500.
- 45 Ibid., стб. 236, 490–494.
- 46 Ibid., стб. 477.
- 47 Ibid., стб. 224–225.
- 48 Ibid., стб. 229.
- 49 Ibid., стб. 233, 265–266.
- 50 Ibid., стб. 233–234.
- 51 *Скарга П.* Берестейский собор и оборона его. Сочинение Петра Скарги (1610 г.) // РИБ. СПб., 1903, кн. 19, стб. 235; «Во сі wszyscy, со się spisali [против уни. – М. Д.], okróm mało rozumnych popów y czerńców, dawno nie tylko stolicę Carogrodzką, ale y wiarę Grecką porzucili, iawnie y cerkwie iey y popu balamutnią y bałwochwalstwem zowiąc, a nowe sie wiary y różne zmieniając, na obalenie Greckiey y wszystkiey chrześciańskiej».

- 52 *Скарга П.* Берестейский собор..., стб. 243.
- 53 *Skarga P.* O jedności..., стб. 252–253.
- 54 *Ibid.*, стб. 254–256, 258.
- 55 *Ibid.*, стб. 279, 488–490.
- 56 *Ibid.*, стб. 500.
- 57 *Скарга П.* Берестейский собор..., стб. 327–328.
- 58 *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. М., 1990.
- 59 *Skarga P.* O jedności..., стб. 488–490.
- 60 *Ibid.*, стб. 484–485.
- 61 *Ibid.*, стб. 486–487.
- 62 *Ibid.*, стб. 491.
- 63 О Б. Гербесте см.: *Сущко А.* Предтеча унії // Записки наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1903, т. 53, с. 1–71; *Mazurkiewicz K.* Benedykt Herbest – pedagog, organizator szkoły polskiej XVI wieku, kaznodzieja, misjonarz doby reformacji. Poznań, 1925; *Krajcar J.* Jesuits and the Genesis of the Union of Brest // *Orientalia Christiana periodica*, 31. Roma, 1978, p. 138–142.
- 64 См.: *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. / Пер. и изд. Л. Н. Годовикова. М., 1983; *Pierling P.* La Russie et le Saint-Siège – études diplomatiques. Paris, 1897, t. 2, p. 21–314; *Pierling P.* Antonio Possevino. Missio Moscovitica. Paris, 1882; *Pierling P.* Un nonce du pape en Moscovie. Paris, 1884; *Polc̄n St.* Une tentative d'Union au XVI^e siècle: la mission religieuse du Père Antoine Possevin S. J. en Moscovie (1581–1582). Roma, 1957; *Крипьякевич І.* З діяльності Поссевино // Записки наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1912, т. 112, с. 1–28; *Плохий С. Н.* Папство и Украина. Политика Римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989, с. 18–23, 26–30.
- 65 *Chodynicky K.* Kościół..., s. 204–255.
- 66 *Шмурло Е. Ф.* Римская курия на русском православном востоке в 1609–1654 годах. Прага, 1928, ч. I–II; *Pierling P.* Rome et Moscou (1547–1579). Paris, 1883.
- 67 *Krajcar J.* Jesuits and the Genesis..., p. 131–153.
- 68 *Флоря Б. Н.* Брестские синоды и Брестская уния // Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. М., 1991, вып. 3, с. 59–75; *Дмитриев М. В.* Генезис Брестской унии 1596 года // Очерки по истории Украины. М., 1993, вып. 1, с. 46–69.
- 69 *Chodynicky K.* Kościół..., s. 204–255.
- 70 *Ibid.*, s. 229.
- 71 *Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 41.
- 72 См.: *Василий Острожский (Суражский).* О единой истинной православной вере и о святей соборной апостолской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распрострися // РИБ. СПб., 1882, т. 7, стб. 633–938; *Смотрицкий Г.* Ключ царства небесного // Архив Юго-Западной России. Киев, 1887, ч. 1, т. 7, с. 232–265;

- Українська література XIV–XVI ст. Київ, 1988, с. 212–235; Послание до латин из их же книг // РИБ. СПб., 1903, кн. 19, стб. 1123–1148.
- 73 *Булашоўскі Ф.* Гістарычныя запіскі // *Свяжынскі У. М.* «Гістарычныя запіскі» Ф. Булашоўскага. Мінск, 1990, с. 90–122.
- 74 *Krajcar J.* Jesuits and the Genesis..., p. 136.
- 75 См.: *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1992, т. 1, с. 575–576; *Bardach J.* Les relations entre les catholiques et les orthodoxes dans le Grand Duché de Lituanie (fin du XIV^e–XVII^e siècles) // *Le origini e lo sviluppo della christianità slavo-bizantina.* Roma, 1992, p. 37–392 (Nuovi studi storici, 17); *Bardach J.* Miasta na prawie magdeburskim w Wielkim Księstwie Litewskim od schyłku XVI do połowy XVII stulecia // *Kwartalnik historyczny*, 1980, № 1, p. 24–40.
- 76 *Папков А. А.* Древнерусский приход // *Богословский вестник*, 1897, № 4, с. 53.
- 77 *Архив Юго-Западной России.* Киев, 1859, ч. 1, т. 1, № 18, с. 117.
- 78 *Макарий [Булгаков].* История русской церкви. Т. IX: Период разделения русской церкви на две митрополии. Кн. IV: История западно-русской или литовской митрополии. Изд. 2. СПб., 1900, с. 298.
- 79 *Макарий [Булгаков].* История..., т. IX, с. 147.
- 80 Эти данные собраны А. Жобером (см.: *Jobert A.* De Luther à Mohila: La Pologne dans la crise de la Chrétienté. 1517–1648. Paris, 1974, p. 324–325).
- 81 См.: *Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 33–40; *Сумцов Н. Ф.* Исторический очерк попыток католиков ввести в южную и западную Россию григорианский календарь // *Киевская старина*, 1888, кн. 5, с. 235–272; *Chodynicki K.* Kościół..., s. 187–192, 245–248.

**Положение православной
и католической церквей
в Речи Посполитой.
Развитие национально-
конфессионального сознания
западнорусского православного
общества во второй половине XVI в.**

Внутренние противоречия в западнорусском православном обществе во второй половине XVI в. развивались в условиях к этому времени уже длительного сосуществования двух церквей, католической и православной, из которых первой принадлежало особо почетное, привилегированное место: католическое духовенство было свободно от уплаты налогов, внутренняя жизнь католической церкви была ограждена от вмешательства светской власти, католические епископы входили в состав сената (в Великом княжестве Литовском — в состав великокняжеской рады) и как советники правителя участвовали в принятии важных политических решений. Подобными правами православная церковь не располагала.

Особенно неблагоприятным было положение и православной церкви, и православного населения в крупных городских центрах на территории современной Западной Украины, как Львов и Перемышль. Здесь существенно ограничивалась сама свобода отправления православного культа (запрещалось, например, звонить в колокола, устраивать церковные процессии, священникам провожать умерших в тех одеяниях, в которых они служат литургию), православных мещан принуждали участвовать в католических праздниках, не допускали к занятию городских должностей, не принимали во многие цехи, не позволяли торговать рядом товаров¹.

Неудивительно, что именно на этой территории в наибольшей степени ощущалось как неравноправие двух церквей, так и неравноправное положение православного населения по сравнению с католическим.

Это понимали круги, стремившиеся в середине XV в. добиться того, чтобы православное население Восточной Европы

приняло унию православной и католической церквей, заключенную на соборе во Флоренции в 1439 г. Привилеем, выданным в Буде 22 марта 1443 г., польский король Владислав III предоставил православной церкви на территории Польского королевства, принявшей унию, все права и привилегии, которыми пользуется католическая церковь в этом государстве². Когда православное население Королевства Польского и Великого княжества Литовского отказалось принять Флорентийскую унию, документ, казалось, потерял всякое значение. Однако забыт он не был.

В новой исторической ситуации, в 1504 г. привилей Владислава III был предоставлен холмским православным епископом для подтверждения королю Александру Ягеллончику в связи с тем, что его оригинал оказался поврежден во время нападения татар на Холм. Позднее, в 1537 г. текст документа вместе с подтверждением короля Александра был внесен в львовские городские книги по просьбе наместника митрополита во Львове Макария Тучапского от имени «*totae communitatis legis Ruthenicae*»³. В 1543 г. привилей Владислава был еще раз подтвержден королем Сигизмундом I по просьбе холмского епископа Ионы Сосновского⁴.

Известный польский историк О. Халецкий, обративший внимание на все эти факты, увидел в них доказательство того, что у православного населения современной Западной Украины сохранилась память о Флорентийской унии и стремление к ее возобновлению⁵. Такому заключению нельзя отказать в логичности; ряд фактов, однако, ему явно противоречат. Биография Макария Тучапского, одного из «старших» общины православных мещан Львова, затем первого львовского православного епископа, добившегося учреждения кафедры в упорной борьбе с латинским духовенством, хорошо известна⁶ и не содержит никаких фактов, которые могли бы говорить о его склонности к унии. Что касается холмского епископа Ионы Сосновского, то, как увидим далее, он также был православным иерархом, находившимся во враждебных отношениях с «римской» церковью.

Подтверждения привилея Владислава III польскими королями первой половины XVI в. создавали сложную юридическую ситуацию: православным обещалось уравнивание их в правах с римской церковью, хотя условием для этого было принятие унии, а православное население современной Западной Украины этой унии не приняло. О. Халецкий обратил внимание на обсуждение этого вопроса во второй половине XVI в. при дворе Стефана Батория.

Если архиепископ Львова и епископ Вильна утверждали, что привилей утратил силу с отказом «русских» принять Флорентийскую унию, то король с этим не согласился, признав, что «русские» продолжали пользоваться соответствующими правами «даже после отступления от унии»⁷.

Тем более так понимали дело сами православные, видевшие в соответствующих документах признаки равенства прав двух церквей, не придавая значения тому, на чем это признание основывалось⁸.

В круте лиц, знакомых с этими документами, особенно остро реагировали на предпринимавшиеся в первой половине XVI в. попытки ущемления прав православной церкви. Когда Сигизмунд I отобрал ряд имений у холмского православного епископа и передал их холмской латинской кафедре, то Иона Сосновский, ссылаясь на привилей Владислава III, возбудил судебное дело против епископа И. Дзядуского⁹. Во время процесса представитель епископа объявил действия короля незаконными, так как тот «обещал своим королевским словом при своей коронации... сохранять в целости права обеих церквей, преимущества их и вольности»¹⁰. Характерно, что в этом документе латинская церковь выступает как «римская», а православная как «русская» церковь.

Определенно получившее распространение уже в первой половине XVI в. в западнорусском православном обществе представление о равенстве прав католической и православной церквей и о признании этого равенства государственной властью стало развиваться и обогащаться в своем содержании с заключением Люблинской унии 1569 г.

У православных публицистов XVII в. Люблинская уния не пользовалась доброй славой. Наблюдая исторические последствия этого события – полонизацию православной украинско-белорусской знати и принятие ею католицизма, они готовы были видеть в унии воплощение коварного замысла поляков-католиков лишить «русский народ» в Речи Посполитой его правящего слоя. Однако отношение к этому событию людей последней трети XVI в. было совершенно иным.

Создание актом унии большого многоэтнического государства предварялось и сопровождалось торжественным уравниванием в правах основных входивших в состав этого государства – Речи Посполитой – народов: польского, литовского и русского.

Заключению Люблинской унии предшествовали, как известно, привилей 1563 и 1568 гг., предоставившие равные и одина-

ковые права дворянству Великого княжества Литовского «обоего закону и веры христьянское, римского закону Литве и греческого Руси»¹¹. Сами формулировки, как видим, говорят об уравнивании в правах дворянства не только разных народов, но и разных конфессий.

Вопрос об уравнивании в правах был снова поднят на самом Люблинском сейме в 1569 г. при обсуждении условий инкорпорации украинских земель Великого княжества Литовского в состав Польского королевства. Выступая от имени дворянства этих земель и настаивая на том, чтобы «русское» дворянство пользовалось такими же правами, как дворянство других народов, местный магнат кн. Константин Вишневецкий наряду с прочим добивался, чтобы дворяне, исповедующие «греческую веру», не ущемлялись из-за этого в своем сословном достоинстве и чтобы никого из них не принуждали принять другую религию¹².

Очевидно в связи с выдвинутыми пожеланиями в привилегиях, оформлявших включение этих земель в состав Польского королевства, специально подчеркивалось, что особые права княжеских родов будут уважаться, независимо от того, принадлежат они к «римской» или к «греческой» вере¹³. В некоторых статьях этих документов и сами обе главные христианские церкви выступают как равные объекты пожалований. Так, от уплаты налогов в соответствии с польскими «свободами» освобождались владения «духовных» «греческой» и «римской» веры, и власти обязывались не уменьшать, не подавлять «достоинств и урядов» «греческой» и «римской» веры¹⁴.

Через некоторое время после появления этих текстов, еще раз открыто уравнивавших в правах дворянство разных народов и конфессий, появился в 1572 г. привилегий, адресованный православному мещанству Львова — города, где отношения православных и католиков традиционно отличались повышенной напряженностью. Особое значение имеет преамбула этого документа, в которой указывалось, что теперь, когда на Люблинском сейме вельможи, придерживающиеся «греческого обряда и русской веры», приняты в ряды польских сенаторов и между ними установлено полное равенство, необходимо установить такое же равенство между людьми меньшего и низшего положения. Преследуя эту цель, король предоставил православным мещанам те права (включая право быть членами городского совета, свободно заниматься любыми видами ремесла и торговли и др.), которыми ранее во Львове пользовались только ме-

щане-католики. Одним из положений этого документа православное духовенство города освобождалось от юрисдикции городского магистрата и поборов в его пользу и подчинялось только львовскому владыке¹⁵.

К кругу документов такого рода следует отнести и акт Варшавской конфедерации, выработанный во время бескорольевья 1573 г. в Речи Посполитой. Этот акт представлял собой соглашение о религиозном мире между христианскими конфессиями, в котором провозглашались недопустимыми насильственные действия и административные меры принуждения в делах, касающихся веры. Соглашение имело в виду отношения между протестантами и католиками, но при выработке окончательного текста соглашения был поднят вопрос о распространении его действия и на православных. В итоге документ был дополнен важным условием, что должности в «греческой» церкви должны даваться только людям «греческой» веры, а под ним были поставлены подписи двух волынских православных шляхтичей¹⁶.

Уже сам процесс создания этих актов отразил стремление православного западнорусского общества добиться полного равноправия с другими народами Речи Посполитой, в том числе и в том, что касается положения «русской» церкви. Издание соответствующих актов могло только способствовать усилению подобных стремлений.

В условиях официально и неоднократно провозглашенного правового и социального равенства разных народов положение «православной» церкви – церкви «русского» народа, не получившей равных прав с католической церковью, – начинало восприниматься не только как ненормальное, но и как незаконное.

В таких условиях попытки обращаться с православным обществом по-прежнему, вернуться к практике предшествующего времени вызывали особо резкую реакцию. Так обстояло дело во Львове, когда в середине 90-х гг. XVI в. городские власти снова попытались (по-видимому, основываясь на том, что привилей 1572 г. был лишь частично подтвержден Стефаном Баторием) обложить православных священников поборами и подчинить их власти магистрата, запретить православным колокольный звон и публичные процессии. Против этих действий магистрата неоднократно протестовало Львовское братство. Характер аргументов, с помощью которых обосновывалась незаконность действий городских властей, позволяет представить себе сложившиеся к этому времени в среде православного мещанства взгляды

ды на положение «русского» народа и его церкви в Речи Посполитой.

Обращает на себя внимание, что братчики, отстаивая права «своего» духовенства, прибегли к весьма своеобразному приему аргументации: православный священник не должен отвечать за свои действия перед магистратом, как перед светской властью, так как католический священник несет ответственность только перед официалом (церковным судьей) или епископом; если такими правами пользуется католический священник, то такими же правами «*per consequenz*» должен пользоваться и православный священник. Иной подход противоречил бы провозглашенному и утвержденному при заключении унии принципу полного «равенства» и «братства» между представителями разных народов в составе Речи Посполитой¹⁷.

В этом смысл ссылок, которые мы встречаем в этом и других протестах Львовского братства, на «права и вольности нашей греческой религии», пожалованные польскими королями при заключении унии¹⁸.

Наряду с этим мы встречаем в этих документах и ссылки на уже упоминавшуюся выше Варшавскую конфедерацию 1573 г. Смысл ссылок на этот документ состоял в том, что он, по убеждению братчиков, закреплял право приверженцев главных христианских конфессий спокойно пользоваться своими правами и вольностями, не давая возможности одному из них расширять свои права за счет другого.

Хорошо известно, что в заключении Люблинской унии приняли участие лишь три главных «политических» народа Речи Посполитой: польский, литовский и «русский». Неслучайно поэтому братчики обращали внимание на то, что во Львове городские власти ничем не ограничивают деятельность армянских священников и еврейских раввинов, представителей народов, не пользовавшихся в Речи Посполитой полной политической прав¹⁹.

Охарактеризованная выше совокупность представлений была свойственна сознанию не только львовских братчиков. Как представляется, составители решений собора 1591 г., принимая решения, органичивавшие компетенцию господаря или светских патронов и не говоря при этом о необходимости согласования своих решений с этими лицами, молчаливо исходили из посылки, что православная церковь при заключении унии приобрела те же права, которыми располагала римская церковь, и

дело было только в том, чтобы использовать эти права на практике. Однако в нашем распоряжении имеются и более прямые свидетельства. Так, в грамоте от 28 сентября 1594 г. митрополит Михаил, сообщая королю Сигизмунду III о низложении львовского епископа Гедеоны Балабана и настаивая на том, чтобы правитель «права и декретов наших духовных касовати не рачил», аргументировал свою настоятельную просьбу тем, что король должен сохранять «права и вольности» православной церкви, как он обязался, принеся при коронации присягу «на конфедерацию так римское яко и в грецкое релии(!) народом»²⁰. В инструкции Виленского братства на собор 1594 г. ее составители, виленские мещане и православные пань Великого Княжества Литовского, выражая возмущение поступком львовского епископа, который с помощью католического архиепископа Львова стал оспаривать в государственном суде решения митрополита и патриарха, утверждали, что подобные действия означают насилие над «вольностями» и ввергают церковь в «неволю»²¹.

Важно, что такие представления получили распространение и за пределами православного общества. Важные сведения на этот счет содержатся в депеше папского нунция Маласпины от 22 сентября 1595 г. о совещании католических вельмож и прелатов, где рассматривался вопрос о поездке западнорусских епископов в Краков, чтобы оформить подчинение западнорусской церкви Риму. По словам нунция, ряд участников совещания, возражая против поездки, ссылались на то, что права и привилегии, которыми пользуется «греческая» церковь в Речи Посполитой, исключают возможность подобных действий. Единственно, что власть имеет право предпринять, это созвать собор православного духовенства или совместный собор католического и православного духовенства для обсуждения вопроса о возможном соединении церквей²². Очевидно, что люди, рассуждавшие подобным образом, явно принимали толкование, которое давалось в православной среде охарактеризованной выше группе документов конца 60-х – начала 70-х гг. XVI в.

Позднее иезуит Петр Скарга, доказывая правомочность решений церковного собора в Бресте об унии церквей, также вынужден был полемизировать с утверждением православных, что эти решения нанесли ущерб «правам и вольностям русским»²³. Употребленная здесь терминология явно показывает, что права, которые, по убеждению православных, «греческая» церковь приобрела в конце 60-х – начале 70-х гг. XVI в., были в их пред-

ставлении частью прав, которые приобрел «русский народ» в процессе создания Речи Посполитой.

В соответствии с этим действия католиков, направленные против православных, воспринимались в этой среде как действия, направленные против «русского» народа. Такие мотивы звучат вполне определенно в хронологически последнем из тех протестов Львовского братства против действий городских властей, о которых говорилось выше²⁴. Значение этого документа – особое, так как это – не только протест, но и обращение к «князем, паном и всем православным христианом... грецкие веры народу нашему русскому» с просьбой о поддержке. По убеждению братчиков, действия городских властей, облагающих поборами православных священников, запрещающих колокольный звон и церковные процессии, имеют своей целью «тое место Лвов в русском повете головнейшее до своего папезского послушенства обернути». Здесь не случайно подчеркивается, что Лвов – это часть Руси, так как действия этих властей направлены не только против православной церкви, но и против всего «русского» народа. Неслучайно в документе говорится о твердом намерении братчиков противостоять таким действиям, чтобы «невольтво на народ наш вечного наносити не позволяти». Возможность свободно совершать свое богослужение, в своей среде решать все вопросы, касающиеся жизни православной церкви, – это часть свобод, «вольностей» «русского» народа. Иное положение – это состояние «неволи», а также «неславы народу нашему великоименитому русскому». В это состояние хочет поставить «русский» народ другой народ в Речи Посполитой – польский. Неслучайно в упомянутой выше протестации характеристика действий городских властей, начиная с попыток препятствовать совершению православного богослужения во время так называемых «календарных беспорядков» в 1583 г., открывалась словами: «завест давная отновила в народе полском ту во Лвове напротивко народе русском». Таким образом, действия католиков, направленные на упрочение господствующего положения своей религии и ее распространение в православной среде, уже устойчиво стали восприниматься как предлог для того, чтобы подчинить «русский» народ польскому, так что религиозный конфликт оказывался одновременно и едва ли не в большей мере конфликтом национальным. Сложившееся в православной среде представление о том, что с заключением унии в Речи Посполитой утвердилось официально признанное равенст-

во христианских конфессиях заключивших унию народов, способствовало тому, что такие действия католиков-поляков вызывали возмущение и отпор как не только несправедливые, но и незаконные.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Наиболее подробная сводка материалов об этих ограничениях см.: *Lapiński A. Zygmunt Stary a kościół prawosławny. Warszawa, 1937, s. 123 in., s. 175 in.*
- 2 Архив Юго-Западной России. Киев, 1904, ч. 1, т. 10, № 162, с. 419–421.
- 3 Архив Юго-Западной России. Киев, 1859, ч. 1, т. 1, № 105.
- 4 Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. Вильна, 1892, т. XIX, № 131, с. 88–90 (далее – АВАК).
- 5 *Halecki O. From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968, p. 115.*
- 6 *Крип'якевич І. Львівська Русь в першій половині XVI віку // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1907, т. 79, с. 31–38.*
- 7 *Halecki O. From Florence to Brest..., p. 211–212.*
- 8 Об этом говорит характер использования привилея Владислава III холмским епископом Ионой Сосновским в судебных делах 30-х – 40-х гг. XVI в. (см.: АВАК, 1892, т. XIX, № 105, 131).
- 9 *Плоцанский В. М. Прошлое Холмской Руси по архивным документам XV–XVIII вв. и другим источникам. Вильна, 1899, т. I, с. 134 и сл.*
- 10 АВАК, 1892, т. XIX, № 132, с. 92.
- 11 АЗР, 1848, т. III, № 32; АЮЗР, 1865, т. II, № 146.
- 12 Дневник Люблинского сейма 1569 года. Соединение Великого княжества Литовского с Королевством Польским. СПб., 1869, с. 381–382.
- 13 *Akta unji Polski z Litwą/ Wyd. S. Kutrzeba i W. Semkowicz. Kraków, 1932, s. 305, 316.*
- 14 *Ibid., s. 303, 306, 314, 316.*
- 15 *Monumenta confraternitatis stauropigianae Leopoliensis. T. I/ Ed. W. Milkowicz. Leopoli, 1895, No LIII. В последующем, привилеем Стефана Батория 1578 г. эти права по настоянию патрицианской верхушки Львова были, однако, сильно урезаны (см.: *Chodynicky K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934, s. 102–103).**
- 16 *Chodynicky K. Kościół..., s. 356–358.*
- 17 *Monumenta..., t. I, No CCCXXXVIII (18 февраля 1595 г.).*
- 18 См. также протестацию братства от 11 февраля 1595 г. (*Monumenta..., t. I, No CCCXXXIV, No CCCXXXV.*)
- 19 *Monumenta..., t. I, No CCCXXXIV.*
- 20 *Ibid., No CCCXXXIV.*

-
- 21 Архив Юго-Западной России..., ч. 1, т. 10, № ССШ, с. 497.
 - 22 Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes. Roma, 1959, v. 2, p. 75.
 - 23 РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб. 327.
 - 24 Monumenta..., t. I, No CCXLIV.

Епископы, православная знать и братства. Вопрос о реформе церкви в последние десятилетия XVI в.

Распространение Реформации способствовало ослаблению церкви и углублению противоречий, зародившихся в предшествующий период в отношениях между разными частями православного общества, между православным обществом и государственной властью.

С принятием протестантизма многими представителями православной знати случаи захвата светскими патронами церковных имуществ стали учащаться. Не довольствуясь присвоением себе церковных владений, дворяне стали захватывать и сами православные храмы. По оценке будущего униатского митрополита Ипатия Потия, такая судьба постигла едва ли не тысячу церквей, которые еретики превращали в сараи и конюшни¹. Такая оценка, явно преувеличившая масштабы происходившего и злокозненность протестантов, хорошо отражает степень потрясения, испытывавшегося православным духовенством перед лицом происходивших перемен. В условиях конфессионального раскола общества, смены религиозных ориентаций, роста критического отношения к духовенству ослабевали психологические барьеры, ограждавшие ранее приходское духовенство от чрезмерных притеснений светских патронов. Потий в конце XVI в. с негодованием писал о священниках, которых паны рассматривают как своих крестьян, заставляя выполнять в свою пользу различные работы². Ослабили психологические ограничения и в отношениях между церковью и государственной властью, которая все более широко практиковала раздачу церковных должностей светским людям, в поддержке которых она была заинтересована.

Попытку бороться с неблагоприятными переменами православный епископат во главе с митрополитом Ионой предпринял на Гродненском сейме 1568 г. В прошении, поданном королю Сигизмунду II³, содержались требования прекратить вмешательство светских лиц в церковную юрисдикцию, вернуть церкви земли,

захваченные людьми «многих станов»; не возражая категорически против раздачи церковных «достоинств» светским людям, составители прошения добивались хотя бы того, чтобы епископы могли лишать должности светское лицо, которое в течение трех месяцев после получения королевской грамоты не примет духовного звания. Хотя государь формально согласился удовлетворить некоторые просьбы духовенства, выдав, в частности, в очередной раз «листы» о неприкосновенности церковной юрисдикции, главное из выдвинутых требований, как выяснил еще в прошлом веке историк русской церкви митр. Макарий, совсем не соблюдалось, и раздача церковных должностей светским людям продолжалась. Так, в 1569 г. король дал луцкую кафедру волинскому пану Ивану Борзобогатому Красенскому, которого митрополит Иона с трудом заставил принять духовный сан⁴. Этот епископ и после посвящения вел образ жизни, характерный для крупного светского феодала, не заботясь о пастырских обязанностях, облагал поборами приходское духовенство, разорял имения кафедры и находившихся под его патронатом монастырей, стараясь передать и сами эти земли, и находившееся на них имущество своим светским родственникам, а в конце правления был приговорен к изгнанию из страны за вооруженный наезд на Жидичинский монастырь⁵.

Со временем вмешательство светской власти в церковные дела приобрело еще более грубый, вызывающий характер, когда привилеи на епископские кафедры стали даваться людям другой, католической религии. Такие люди, по сообщению Ипатия Потия, полученные ими церковные владения, «кому хотели за контрърактом пуцали, побравши собе именья церковные, а только голые церкви пустивши»⁶.

Наметившийся уже в раннее время разрыв между недостойной своего положения иерархией и православным обществом еще углубился благодаря переменам, происшедшим в духовной жизни православного общества в эпоху распространения Реформации. Теперь недовольство православного дворянства стала вызывать не только недобросовестность в обращении с церковными имуществами, но и необразованность иерархов, их неспособность осуществлять духовное воспитание паствы. Добиваясь в 1566 г. предоставления ей права рекомендовать кандидатов на епископские кафедры, волинская шляхта мотивировала свое предложение тем, что «люди простые и неучонные... втеклися к Его Кор. Мил. таковые хлебы духовные одерживают и их убожать и нищать»⁷.

Та часть православного общества, которая осталась верной традиционной вере своих предков, стремилась найти достойный ответ на духовные воздействия, идущие из иной конфессиональной среды. Приверженные к традиционным ценностям, люди стремились найти путь к их новому, живому, глубокому восприятию. По убеждению многих из них путь к этому вел через творческое освоение наследия прошлого, чему должна была помочь и активная переводческая деятельность, и создание училищ, которые давали бы православным образование не хуже того, какое получали в своих школах протестанты и католики. Такие инициативы, зародившиеся в кружках книжников при дворах таких просвещенных представителей православной знати, как князь Андрей Курбский или Константин Острожский, и приведшие к концу 70-х гг. XVI в. к созданию типографии и училища в Остроге, не сопровождались ни участием, ни поддержкой со стороны православного епископата.

В таких условиях деятельность епископов, занятых мирскими делами, равнодушных к своим пастырским обязанностям, не делавших ничего для воспитания и просвещения своей паствы, стала вызывать все более враждебную реакцию православного дворянства.

Правда, сам К. К. Острожский не был настроен радикально и прилагал усилия прежде всего для того, чтобы убедить местных иерархов оказать поддержку его культурным инициативам. Так, по его «напоминанию» в 1588 г. владимирский епископ Феодосий и клирос кафедрального собора приняли решение выделить часть доходов епископских владений на содержание при соборном храме двух проповедников, организацию больницы и школы, где детей обучали бы греческому и славянскому языку⁸.

Однако в среде православного дворянства имели место и гораздо более радикальные настроения. Об этом свидетельствует датированное февралем 1585 г. послание галицких дворян митрополиту Онсифору⁹. Послание исходило от наиболее влиятельной и активной их части — от шляхетских послов на собравшийся в Варшаве сейм.

В этом послании положение дел в церкви рисовалось в самых мрачных красках. Особое возмущение дворян вызывали занимавшие высшие церковные должности епископы и настоятели монастырей — светские люди, которые в нарушение всех канонов продолжают жить с женами и детьми. Дальше, — указывали они, — будет еще хуже, так как и Софийский собор в Киеве, и

Уневский монастырь под Львовом намереваются передать «жолнерам-еретикам» (вероятно, офицерам – участникам Ливонской войны). Крайне резко отзывались дворяне о подчиненном перемышльскому старосте тиуне Стефане Брылинском, «человеке неученом», который, получив от короля перемышльскую кафедру, передал имения кафедры старосте, а тот распоряжается ими, как ему угодно.

Не высказываясь прямо против господаря, от которого непосредственно исходили назначения подобных людей, составители послания порицали митрополита за то, что он поставляет епископов без участия местной шляхты. Свидетельствуя перед митрополитом, что Брылинский «негоден епископом быти», шляхтичи требовали не рукополагать его до созыва следующего сейма, на котором шляхта земель перемышльской и самборской «негодности того тивуна перед его Корол. и их милости панами радами покажут». Таким образом, один из главных источников зла в церкви дворяне видели в действиях недостойных иерархов, и для искоренения этого зла шляхта считала необходимым свое активное вмешательство в назначения на высшие церковные должности.

Имелся в виду, по-видимому, и какой-то более обширный план действий, так как в послании упоминалось об обещании митрополита, прибыв на сейм, выступить вместе с шляхетскими послами перед королем относительно «направи вольностей закону нашего греческого и церковей божиих». Таким образом, идея оздоровления церковной жизни путем совместных действий православной шляхты и митрополита против недостойных иерархов к середине 80-х гг XVI в. носилась в воздухе.

Одновременно недовольство порядками в церкви начинает усиливаться в среде православного мещанства. В его жизни в последние десятилетия XVI в. также происходят значительные перемены. Объединения горожан – «братства», традиционно занимавшиеся организацией взаимопомощи своих членов, устройством совместных трапез и опекой над патрональным храмом, – с 80-х гг. XVI в. превращаются в объединения, которые ставят своей сознательной целью христианское воспитание не только своих членов, но и не входящих в состав братства мирян и духовных лиц. Для достижения этих целей при братствах начинают создаваться типографии и школы¹⁰. В этой среде, где соблюдению норм христианской морали придавалось огромное значение (их утверждение было одной из главных задач дея-

тельности братчиков), особое возмущение вызывал образ жизни иерархов, находившийся в противоречии со всеми церковными установлениями. Когда патриарх антиохийский Иоаким в 1586 г. посетил Львов, многие духовные и мирские люди сообщили ему о том, что митрополит, а также епископы луцкий и пинский – это «двоеженцы и блудодеи», посвященные в сан с нарушением всех церковных канонов¹¹. От таких иерархов братчики ждали не помощи своим начинаниям, а скорее противодействия. Не случайно в уставе Львовского братства, утвержденном патриархом, указывалось, что если епископ отступит от закона истины и будет править церковью не по правилам, установленным апостолами и св. отцами, то ему должны противиться все, как врагу истины¹².

Представление о том, что недостойные иерархи являются главным источником зла в церкви и оздоровления можно добиться только в борьбе с ними, мало-помалу стало укореняться в сознании членов Львовского братства. В послании константинопольскому патриарху Феолипту братчики дали стоящим во главе церкви епископам самую отрицательную характеристику. Это – нарушители божьих заповедей, святотатцы, хриstopродавцы, богокорчемники, которые выступают против учения и проклинают учащихся. Подобные люди не только не наставляют на путь истины недостойных священников, но и покрывают их беззакония, губя тем самым свою паству. Такое поведение епископов, – приходили они к заключению, – не оставляет никаких надежд на исправление пороков церковной жизни¹³.

Рост активности горожан вызвал особенно раздраженную реакцию епископов, принадлежавших по происхождению к местным знатым семьям. Когда мещане местечка Гологор просили львовского владыку Гедсона Балабана учить их и наставлять подобно апостолу Павлу, это вызвало гнев епископа: «Я тебя, мужик, должен учить, а ты только что вылез из навоза... какое тебе дело до Писания»¹⁴.

В такой накаленной обстановке произошла встреча православного населения Речи Посполитой с верховным пастырем западнорусской церкви константинопольским патриархом Иеремией II, направлявшимся в Москву. В связи с его приездом в источниках, относящихся уже к осени 1588 г., появились сообщения о плане созыва в Вильно собора с участием не только епископов и всего духовенства, но и представителей светской части православного общества¹⁵. Трудно сказать, от кого исхо-

дила инициатива созыва такого широкого по составу собрания. Наблюдая за ходом последующих событий, можно прийти к заключению, что разные группы общества связывали с работой собора разные планы. Для светских участников собора на этом форуме, по-видимому, должна была быть начата борьба с злоупотреблениями иерархии, как главным источником зла в церкви. Для епископов собор должен был стать местом расправы с оппозицией против их власти. Именно исходя из таких расчетов Гедеон Балабан требовал от Львовского братства, которое он обвинял в неповиновении епископской власти, выслать своих представителей на собор.

Реально такой собор удалось собрать лишь летом следующего, 1589 г. по возвращении патриарха Иеремии из России. В происходивших затем событиях важнейшая роль принадлежала собравшемуся в Вильне православному дворянству и виленским горожанам, сравнительно недавно создавшим в своем городе братство, аналогичное львовскому. В послесловии к апостолу, изданному в 1591 г. в типографии Мамоничей в Вильно, читается, что патриарх «з преславным воеводою новгородским», Федором Скуминым-Тышкевичем, признанным лидером православного дворянства Великого княжества Литовского «и з иншими князми и панами православными и жителми града того мели намову и обмышленье друкованья книг до церквей божьих»¹⁶. Контакты патриарха и светской православной знати не ограничились обсуждением только этого, хотя и важного и интересующего все православное общество вопроса.

В грамоте патриарха Иеремии от 18 июля 1589 г. встречаем ясное указание на то, что именно «многие благоверные князья и паны» обратили его внимание на непорядки в местной церковной жизни, в частности на то, что в нарушение канонов епископы позволяют служить священникам-двоеженцам¹⁷. Одним из важных результатов визита патриарха стало низложение митрополита Онсифора, как двоеженца, а на митрополичий престол вступил Михаил Рагоза. По происхождению шляхтич Минского повета, Рагоза стал при Стефане Батории архимандритом минского Вознесенского монастыря благодаря вмешательству местной шляхты, настоявшей на передаче ему монастыря из рук католика С. Достоевского¹⁸. В грамоте Сигизмунда III о передаче кафедры новому митрополиту также говорилось, что православные «панове рада и рыцерство» Великого княжества Литовского, «обравши» Рагозу, просили господаря передать ему кафедру¹⁹.

Все это дает основание видеть в Рагозе ставленника светской православной знати, который на митрополичьем столе должен был проводить угодную им политику.

Во время путешествия Иеремии II через «русские земли» Речи Посполитой произошло еще одно важное событие. 5 июня 1588 г. Иеремия II утвердил устав Виленского братства, наделив его теми полномочиями, которые ранее получило Львовское братство: издавать книги, устраивать школы, наставлять жителей истинам христианской веры. В грамоте специально говорилось, что патриарх заранее не благословляет того, хотя бы это был митрополит или епископ, кто станет препятствовать деятельности братчиков, клеветать на них, вносить в их среду раздоры²⁰. Издание такого документа было, несомненно, результатом инициативы самих братчиков и говорит о росте их активности и их желании влиять на положение дел в церкви.

Наконец, следует отметить, что в апреле 1589 г. митрополит и епископы, прибывшие на сейм, от имени всего православного духовенства просили Сигизмунда III отменить наносящий ущерб церкви обычай, предусматривающий переход владений епископских кафедр после смерти занимавших их лиц под временное управление светских властей, и при содействии других «станов» добились удовлетворения своей просьбы²¹. Это говорит о том, что церковная иерархия вовсе не созерцала пассивно происходившие перемены, но стремилась активно на них воздействовать.

На настроения в этой среде в известной мере могут пролить свет высказывания Ипатия Потия, в конце 80-х – начале 90-х гг. еще светского лица, но затем – епископа владимирского и одного из главных деятелей униатской церкви. Критика старых порядков в его написанном в конце 90-х гг. сочинении «Антирризис», показывает, что прежде всего не устраивало епископов в сложившемся положении вещей. Здесь мы снова находим осуждение раздачи церковных должностей светским людям, которое соединено с требованием «абы вси владыцтва по старому через вольное обирание духовных были даваны»²², резкие порицания тем, кто захватывает церковные имущества и облагает приходских священников поборами и работами²³. Таким образом, для епископата продолжало оставаться актуальным выполнение предложений, сформулированных еще в прошении 1568 г. К этому следует добавить, что, по крайней мере, некоторые епископы стали понимать значение деятельности братств для раз-

вития науки и образования. Так, в середине 80-х гг., до того, как разразился его конфликт с Львовским братством, львовский епископ Гедеон Балабан вместе с братчиками принимал меры для закупки типографского оборудования, оставшегося во Львове после смерти Ивана Федорова²⁴. Митрополит Онсифор еще до приезда патриарха Иеремии в 1587 г. благословил создание в Вильне братства и училища при нем²⁵.

Начавшиеся на рубеже 80-х – 90-х гг. XVI в. реформы церковной жизни протекали в условиях активного столкновения интересов разных слоев православного общества, имевших свои представления о том, в чем должна заключаться реформа церкви, и намеренных именно их активно проводить в жизнь.

Ареной столкновения этих интересов стали церковные соборы. Практика созыва собраний широкого состава, включавших в себя и духовных лиц, и представителей светских кругов, начало которой было положено во время путешествия Иеремии II, получила свое продолжение в 1590 г. Собравшийся в Бресте Литовском собор 20 июня принял решение о том, что подобные соборы должны созываться ежегодно²⁶. Участие в них было объявлено обязательным под угрозой весьма суровых санкций. Уже это обстоятельство говорит о том, что в регулярном созыве соборов видели важное средство борьбы с различными обрушившимися на церковь бедами, о которых специально говорилось в преамбуле соборных решений. Это «частые гонения, преследование великое» (очевидно, со стороны приверженцев других конфессий) и «тяжары незвыклые и неслыханые от станов разных» (прежде всего от государственной власти и светских патронов церкви) и «великие нестроения меж духовенством... развращения, несогласия, непослухания, бесчинства» (т. е. внутренние раздоры в самой церкви). Таким образом, деятельность соборов должна была способствовать укреплению церковной дисциплины и прекращению раздоров, усилению позиций церкви по отношению к приверженцам других конфессий, освобождению от тягостной зависимости от других «станов».

Последнее стремление достаточно четко выступает в некоторых конкретных решениях собора. Так, в нем устанавливалось, что архимандрит или протопоп, который не явится на собор без уважительных причин, «з достоинства зложен быти мает». Это было очевидным вмешательством в права светских патронов и господаря, по традиции распоряжавшихся замещением церковных должностей. Явным вмешательством в компетенцию гос-

подаря было и решение не допускать раздачи монастырей светским людям.

Имеющиеся сведения о работе собора 1590 г. говорят о том, что люди, направлявшие его деятельность, ориентировались на сотрудничество с братствами. Так, в решениях собора отмечалось, что будущие соборы «должны обмышляти о школах, о науках и шпиталях и иных добрых нравех», т. е. заняться решением вопросов, находившихся в центре внимания братчиков. Спор между Львовским братством и епископом Гедеоном Балабаном на соборе был решен в пользу братства по всем спорным вопросам. Действия епископа митрополит на соборе «вечне осудил под запрещением непрощеным от кафолическия великия церкви»²⁷. Вместе с тем в соборных решениях явно проскальзывает недоверие по отношению к епископам. Так, в решениях собора устанавливаются санкции по отношению к епископам за неявку на собор вплоть до того, что виновный «без милосердыя з столицы скинен быти мает». В другом пункте устанавливались штрафы для епископов, которые стали бы поставлять священниками недостойных людей.

В целом, решения собора 1590 г. складывались, по-видимому, под воздействием двух сил: с одной стороны, епископов, добивавшихся укрепления позиций церкви и ослабления опеки над ней светских патронов и господаря; с другой, круга лиц, группировавшихся вокруг нового митрополита, ориентировавшихся на сотрудничество с светскими патронами и братствами и рассчитывавших оздоровить жизнь церкви, оказывая давление на недостойных своего сана иерархов.

Даже частичное отражение программы второго течения в решениях собора привело к резкому обострению отношений между митрополитом и большинством епископов, через несколько дней по окончании собора устроивших себе особое совещание втайне от митрополита. По свидетельству одного из участников совещания холмского епископа Дионисия Збируйского, епископы были обеспокоены стремлением митрополита подчинить их своей власти²⁸.

Важным этапом в деле борьбы за реформу западнорусской церкви стала деятельность собора, созванного в Бресте осенью 1591 г. В решениях, принятых на этом соборе²⁹, нетрудно проследить попытку дать ответ на критику положения дел в церкви со стороны братств и создать условия для совместных действий епископата и братств в деле осуществления культурных преобразований. Так, неслучайно участники собора сочли

нужным специально подтвердить решение патриарха Иеремии II не допускать к участию в богослужении священников-двоеженцев (ст. 12) и запретили на будущее практику передачи монастырей под управление епископов (ст. 4). В решениях собора деятельность Львовского и Виленского братств по созданию школ и типографий была одобрена, а епископам было вменено в обязанность выделить средства на оплату типографских расходов и заняться организацией школ на территории своих епархий (ст. 11, 13–14). Интересы братств и светских патронов также определенным образом учитывались в решениях о церковном соборе, как своего рода апелляционной инстанции, к которой могут обращаться священники, мирские люди и послы братств в случае конфликтов с епархиальными архиереями (ст. 16–17).

Однако главным средством преодоления кризиса составители соборных решений явно считали усиление власти епископов. Так, по отношению к братствам решения собора устанавливали жесткий контроль за их идейной и издательской деятельностью, чтобы, как указывалось в документе, «без воле и благословенья пастырей своих ничего не становили и книг новых з вымыслов своих не друковали» (ст. 11). Книги не должны были впредь публиковаться без одобрения созданной собором комиссии во главе с луцким епископом Кириллом Терлецким, в котором есть все основания видеть инициатора этих решений.

Ряд решений предусматривал серьезную ломку традиционных отношений между епископами и приходским духовенством. Епископы не должны были механически передавать приходы наследникам покойных священников, а наоборот, проверять пригодность кандидатов к исполнению их будущих обязанностей. Одно из постановлений резко осуждало человека, «которые бы себе церковь купил от мирское власти», и предписывало епископу не давать ему посвящения «под зверженьем сану епископского» (ст. 2, 8, 15). Если в одном из постановлений, как отмечалось выше, иереям давалась возможность приносить собору жалобы на вышестоящих лиц, то в другом недвусмысленно подчеркивалось, что лица, отказывавшиеся подчиняться санкциям, наложенным епископом, будут собором осуждены, независимо от того, справедливо ли было наказание (ст. 5). Священникам также запрещалось в спорах между собой обращаться «до врядов свецких».

Одновременно участники собора заявили о своем намерении освободить от светской опеки монастыри, разоренные их патронами, в особенности «иноверными».

Наконец, особое внимание было уделено вопросу, который особенно волновал православное общество, о возведении недостойных людей на епископские кафедры: решения собора предусматривали, что в случае смерти епископа его преемник должен быть избран на съезде епископов и представлен на утверждение королю. Лицо, получившее кафедру иным образом, митрополит не должен был рукополагать, а клирошане передавать ему имени кафедры «под клятвою и отпаданием стану».

Решения собора предусматривали, таким образом, значительные перемены, как в отношениях между отдельными частями духовного сословия, так и в отношениях между духовным сословием, светским обществом и государственной властью. В случае осуществления их на практике монастыри и приходское духовенство оказались бы освобождены от опеки со стороны господаря и светских патронов и всецело подчинены власти епископов. Была бы серьезно ослаблена и зависимость самих епископов от светской власти. Под их жестким контролем оказалась бы культурно-просветительская деятельность организаций православных мещан – «братств».

Поскольку принятые решения существенно затрагивали интересы и государственной власти, и светской знати – наиболее влиятельных сил в обществе того времени, то очевидно, что они не могли быть проведены в жизнь без напряженной борьбы. В этих условиях успех их осуществления могла бы обеспечить лишь солидарность всего духовенства, его подчинение санкциям и указаниям, исходящим от епископата. Как представляется, сами составители соборных решений не были вполне уверены в том, что они обладают в полной мере таким авторитетом, который позволил бы добиться подобной солидарности. Уступки, сделанные в соборных решениях по отношению к братствам, думается, говорят о том, что иерархи нуждались в их поддержке для осуществления своих планов.

Решения, принятые в октябре 1591 г., отражают лишь одну сторону событий – выработанные на соборе представления епископата о желательном пути преодоления кризиса, которые оказались общими для разных групп епископов. Однако само принятие этих решений сопровождалось серьезными конфликтами, о которых мы узнаем из посланий, отправленных Львовским братством патриарху Иеремии II вскоре по окончании работы собора³⁰. Хотя на соборе были подтверждены права, предоставленные ранее Львовскому братству, и даже было принято

решение организовывать «во всех местех при церквах» братства «по чину» Львовского³¹, братчики выражали крайнюю неудовлетворенность существующим положением дел.

Их возмущение вызывал образ жизни епископов, таких, как холмский, пинский, перемышльский, которые продолжают жить со своими женами в нарушение всех церковных канонов. Подобные пастыри не могут привлечь к ответственности нарушающих каноны священников. Когда на соборе митрополит предложил двоеженцам и лицам, прижившим детей от наложниц, оставить свой сан, ему ответили: «да престанут перее святителе своего святительства, послушают закона, тако же и мы их слушаем». Когда же на соборе «бывшю взыскание о монастырех», выяснилось, что епископы разорили находящиеся под их патронатом монастыри, монахи их покинули, а все имущество стало достоянием родственников и «урядников» святителей.

Свидетельства, содержащиеся в этих посланиях, наглядно показывают, что именно являлось препятствием на пути проведения реформ. План объединения церкви вокруг епископата и укрепления его власти намечал как будто правильный выход из кризиса, но дело осложняло то обстоятельство, что епископы, требуя разного рода жертв от своей паствы, сами не желали ни изменить свой привычный, полусветский образ жизни, ни направить находившиеся в их распоряжении средства на нужды церкви. В глазах паствы они не обладали тем авторитетом, который побудил бы ее добровольно подчиниться их власти. Напротив, перспектива усиления власти в руках недостойных носителей высокого сана будила отпор, побуждала искать путей осуществления реформы церкви помимо и вопреки церковной иерархии.

Есть основания полагать, что активизация иерархии способствовала сближению между собой оппозиционных по отношению к ней сил православного общества. Как стало известно накануне созыва собора 1591 г. львовским братчикам, в Вильно в состав Виленского братства вписались лидеры православного дворянства Великого княжества Литовского воевода новогрудский Ф. Скумин и минский Б. Сапега «и съ кола рыцерского братья наше не мало»³². Этот акт скреплял наметившееся уже ранее сближение между Виленским братством и православной знатью Великого княжества Литовского. За этим важным шагом последовал и другой.

Уже во время работы собора 1591 г. Ф. Скумин и Б. Сапега, как сообщали патриарху львовские братчики, «через листы и пос-

лы приняли единство с братством нашим»³³. С этого времени начинаются обращения этих вельмож во Львов с просьбами о присылке книг и учителей для школы Виленского братства³⁴.

Установление тесных контактов преследовало, однако, и более серьезные цели. В письме Львовского братства Виленскому от февраля 1592 г. речь шла о каких-то действиях, которые братства собирались совместно предпринять на сейме 1592 г.³⁵ Речь шла о подтверждении королем привилегий, пожалованных Львовскому братству восточными патриархами, чего и удалось добиться благодаря ходатайству Федора Скумина и Константина Острожского³⁶. Эти хлопоты, неожиданно предпринятые через несколько лет по получении привилегий, были, несомненно, реакцией на проявившееся в решениях собора 1591 г. стремление подчинить братства власти епископов и проявлением враждебного отношения к соответствующей части решений собора.

Проведение в жизнь принятых решений иерархи начали с обращения к господарю, добываясь того, чтобы светские патроны не вмешивались в церковную юрисдикцию и не мешали осуществлению их власти над приходским духовенством³⁷. Вместе с тем епископы вовсе не торопились с выполнением решений собора относительно поддержки школ и типографий, которые требовали от них материальных жертв³⁸, что никак не способствовало повышению их авторитета.

Осложнению и обострению отношений между разными группами православного общества в очень сильной мере способствовал тот характер, который приобрел после собора 1591 г. конфликт между Гедеоном Балабаном и Львовским братством. Конфликт, представлявший поначалу довольно типичное для эпохи столкновение между интересами епархиального архиерея и объединения мещан, не желавшего подчиняться его власти и не признававшего правильности его предписаний, приобрел особый характер, когда братство было поставлено под опеку константинопольского патриарха, изъято из-под власти епископа и подчинено власти митрополита. Попытки епископа в такой ситуации настаивать на своих правах вели его к конфликту не только с братством, но и с его патроном – митрополитом.

Обильный материал, отложившийся в архиве Львовского братства, показывает, что в ходе конфликта на протяжении 1590–1594 гг. митрополит последовательно поддерживал братство против епископа. Такая позиция митрополита объяснялась, в основном, двумя причинами. Во-первых, имели значение связи митро-

полита со светскими патронами Львовского братства – магнатами Великого княжества Литовского³⁹, во-вторых, как давно отмечено исследователями, митрополит рассчитывал таким образом восстановить ту зависимость львовских епископов от митрополичьей кафедры, которая существовала в момент учреждения львовской кафедры в середине XVI в.⁴⁰

Поскольку действия епископа Гедеона Балабана находились в явном противоречии с правами, предоставленными Львовскому братству верховным пастырем западнорусской церкви – константинопольским патриархом, митрополиту и на соборе 1590 г., и на соборе 1591 г. удалось добиться осуждения его действий собором епископов, тем более что грамотой 1591 г. патриарх Иеремия II и синод дали митрополиту полномочия, если обвинения, выдвинутые против Балабана, подтвердятся, лишить его епископского сана⁴¹.

Однако единство епископов, как уже отмечалось, было мнимым, большая их часть была недовольна действиями митрополита и поддерживавшего митрополита владимирского епископа Мелетия Хребтовича. За этими расхождениями скрывались, по-видимому, разные представления о возможных путях реформы церкви. Митрополит и епископ владимирский⁴², по-видимому, склонялись к тому, чтобы действовать в согласии с интересами светских патронов и братств, а Кирилл Терлецкий и связанные с ним иерархи делали упор на усиление своей власти. На соборе 1591 г. эти группы сумели выработать общую платформу, но расхождения между ними снова проявились, когда Гедеон Балабан возобновил свои действия. Так как добиться удовлетворения своих притязаний на церковной почве он не мог, львовский епископ принял решение перенести свой спор на рассмотрение светских государственных органов. Так как авторитет патриарха в западнорусском православном обществе был очень высок, то, чтобы получить основание для своих действий, Гедеон Балабан изготовил фальсификат патриаршей грамоты, по которой митрополит Михаил отстранялся от власти, так как «збесился на церковь Христову яко вторый Улиян и растли всякии церковныи чин и уставы»⁴³. Действия епископа, обжаловавшего перед светскими властями решения церковных инстанций, были грубым нарушением не только норм канонического права, но и только что принятых решений собора 1591 г. Не менее важно, что такое нарушение солидарности действий духовенства ставило большой знак вопроса над осуществлением очерченной решениями собора 1591 г. программы реформ.

Действия Балабана получили поддержку со стороны луцкого епископа Кирилла Терлецкого, возглавившего комиссию, созданную властями для разбора спора между львовским братством и епископом⁴⁴. Как писали позднее львовские братчики, когда они настаивали на том, чтобы дело рассматривалось духовным судом, «владыка луцкий всею силою до духовного права отсылати нас не допустил» и добился благоприятного для Балабана решения⁴⁵. Ответом на это явилась грамота митрополита, которой он запретил львовскому епископу совершать службы и потребовал от него явиться на собор для отчета в своих действиях⁴⁶. То обстоятельство, что на собор, созванный в 1594 г., вместе с Балабаном не явились холмский, туровский, перемышльский и полоцкий епископы, говорит, на чьей стороне были симпатии этих иерархов.

Иную позицию занял новоназначенный владимирский епископ Ипатий Потий. Выходец из знатного рода, занимавший высокий пост брестского каштеляна, Потий участвовал в церковных соборах 1590 и 1591 гг., а затем, добровольно отказавшись от сенаторского кресла, принял постриг, чтобы на высоком церковном посту содействовать улучшению дел в церкви⁴⁷. Зная более поздние резкие выступления Потия против вмешательства братчиков в церковные дела⁴⁸, можно было бы предположить, что он станет действовать совместно с Балабаном и Терлецким. Однако факты позволяют с гораздо большим основанием говорить о том, что новый владимирский епископ, получивший кафедру, как известно, по протекции Константина Острожского, как и митрополит, склонен был проводить реформу церкви в сотрудничестве с братствами⁴⁹. В цитированномся неоднократно послании львовских братчиков патриарху Иеремии говорилось с одобрением об участии Потия, еще как светского человека, в организации в Бресте братства по «чину» львовского⁵⁰. В 1594 г. он, уже как епископ, устроил братство аналогичного типа в Бельске⁵¹. Из грамоты митрополита львовскому братству от июня 1593 г. выясняется, что Ипатий Потий передал митрополиту послание братства⁵², в мае 1594 г. именно его слуга привез во Львов грамоту митрополита, вызывавшего Балабана на собор⁵³. Таким образом, к 1594 г. снова четко обозначился раскол в среде епископата.

С развитием процесса Балабана ситуация все более осложнялась, так как королевские комиссары, которым был поручен разбор дела, вообще поставили под сомнение правомочность

решений константинопольского патриарха, которые не имеют силы в Речи Посполитой, поскольку патриарх – иностранец⁵⁴. Окончательное решение должно было быть принято на сейме королем, сенаторами и шляхтой, на сейм для участия в процессе предполагал лично прибыть митрополит⁵⁵. Чтобы добиться его вмешательства, львовские братчики еще ранее обратились к Федору Скумину⁵⁶. Таким образом, благодаря усилению внутренних конфликтов в православном обществе провозглашенные на соборе 1591 г. намерения освободиться от опеки светской власти не смогли воплотиться в жизнь; напротив, глава этой власти снова оказался в роли верховного арбитра при рассмотрении внутрицерковных споров.

В этих условиях был выдвинут новый план проведения реформ церкви, исходивший на этот раз не от епископов, а от светской верхушки православного общества. Имею в виду текст предложений православных сенаторов и шляхты Великого княжества Литовского, доставленный на церковный собор 1594 г. послами Виленского братства⁵⁷.

Эти предложения предусматривали укрепление и расширение тех позиций, которые братства занимали в жизни православного общества. Их права должны быть подтверждены, а их противники подвергнуты судебному преследованию, должна быть признана монополия братств на организацию школ и типографий. Особенно важными следует признать пункты о том, что братства и братские школы должны быть основаны в центре каждого административного округа – повета и что духовенство братских церквей там, где они будут построены, должно находиться под юрисдикцией митрополита.

Братства, созданные повсеместно, обладающие монополией на образование, подчиненные только власти митрополита, заняли бы совершенно особенное, исключительное место в жизни православного общества.

Совсем иные предложения были адресованы по адресу епископов. Здесь говорилось о том, что «несовершенные» братства, создававшиеся некоторыми епископами, чтобы противопоставить их настоящим братствам, должны быть «исключены из церкви и искоренены»; среди противников братств, которые должны подвергнуться судебному преследованию, были названы епископы Львова и Перемышля; особенно строгих кар требовали для тех епископов, которые отдали себя под покровительство католиков и пересматривают решения патриарха, т. е. Балабана и Терлецкого.

Кроме того церковные имущества, доходы с которых растрачивают жены и приятели епископов, должны быть обращены на содержание школ, строительство храмов и больниц. Каждый год епископы должны выделять также 1/10 часть своих доходов на содержание школ, и эти средства должны поступать в распоряжение «владимирского епископа», т. е. Потия (а не Терлецкого, выступавшего в подобной роли в решениях собора 1591 г.). Наконец, здесь отмечалось, что в разоренные епископами монастыри должны вернуться монахи.

Таким образом, другой стороной реформы должны были стать кары недостойных пастырей, препятствующих развитию братств, и использование доходов от епископских кафедр фактически на нужды тех же братств, если учесть, что школы и больницы как раз и находились в их ведении.

Нужно отметить еще один важный элемент предложенной реформы – необходимость постоянного пребывания в Речи Посполитой патриаршего экзарха, который, очевидно, опираясь на высший церковный авторитет, должен был заставлять епископов проводить необходимые преобразования.

Наконец, помимо этих предложений, которые, по мнению их составителей, должны были превратиться в решение собора, сенаторы и шляхтичи выдвинули еще ряд других, которые следовало предложить сейму для закрепления их в сеймовой конституции. Наиболее важное из них касалось того же вопроса, который пытались уже решить составители постановлений собора 1591 г., как не допустить недостойных людей на епископские кафедры. Способ решения был предложен во многом аналогичный – выбор нового иерарха на собрании епископов, но, в отличие от постановлений собора 1591 г., «с согласия светских людей», что обеспечило бы светской православной знати не только фактическое влияние, но и формальное право воздействовать на замещение высших церковных должностей.

Предложения рассматривались на соборе в Бресте в июне 1594 г. В его работе принимали участие митрополит Михаил и Ипатий Потий – иерархи, склонные к сотрудничеству с братствами⁵⁸. Некоторые из их предложений действительно вошли в состав решений собора⁵⁹. Так, в решениях собора было сказано о запрете и роспуске «ложных» братств, сама деятельность братств была снова одобрена, была также выражена готовность поддерживать на сеймиках предложения об установлении новой процедуры выбора епископов. Однако в целом предложенный план ре-

формы был определенно отвергнут. В решениях собора подчеркивалось, что все священники построенных братствами церквей, кроме Успенской церкви во Львове, должны повиноваться епархиальным архиереям и что братства не имеют права издавать книги «без воли епископское... под утрачением выданных книг».

Хотя на соборе деятельность Гедеона Балабана была осуждена и специальным актом он был «отлучен от всех справ святительских»⁶⁰, о принятии каких-либо мер, направленных на ограничение власти епископов и подчинение их контролю со стороны светской части православного общества, в соборных решениях не было и речи.

Анализируя ход событий на протяжении 1592–1594 гг., есть основания сделать вывод, что выдвинутая на соборе 1591 г. программа проведения реформы церкви прежде всего с помощью усиления власти епископов не привела к объединению вокруг нее под руководством ее создателей православного общества. Напротив, отношения между разными частями православного общества осложнились, и в итоге программе епископов оказалась противопоставлена альтернативная программа выхода из кризиса, предусматривавшая рост влияния в жизни церкви братств, наказание враждебных по отношению к ним епископов, обложение епископских имений различными сборами на удовлетворение общественных нужд.

Не вызывает сомнений враждебное отношение большинства епископов к подобной программе. Об этом ясно говорит уже то, что они фактически игнорировали созыв собора в Бресте. Об этом же говорит и интересный текст, сохранившийся в архиве Львовского братства и представляющий собой ответ одного из епископов (Балабана?) на обвинения по адресу церковных иерархов⁶¹. Поскольку в записке говорилось о неправомерности действий собора, в котором участвовали только два епископа, есть основания связывать появление этого документа также с собором 1594 г. и имевшими на нем место дискуссиями. Составитель текста резко отвергал обвинения в том, что иерархи не заботятся о школах и ученых людях, и настаивал на их праве распоряжаться находящимися под их властью имуществами по собственному усмотрению⁶². Предложения братств и светской знати эти епископы не только отвергали, но и видели в них прямую угрозу своему положению. Поскольку они не имели достаточной поддержки в самом православном обществе, они, как показывают действия Балабана и Терлецкого, готовы были искать поддержки у иноверной власти.

Среди церковных иерархов были также люди (прежде всего сам митрополит Михаил Рагоза, находившийся под влиянием православных магнатов Великого княжества Литовского), которые, стремясь к реформе церкви путем укрепления своей власти, желали при этом сотрудничать с братствами, проявляли готовность к ряду уступок в их пользу. Именно проведение ими такой линии привело к тому расколу в рядах епископата, о котором ясно говорят источники первой половины 90-х годов. Ситуация, сложившаяся в 1594 г., поставила и эту часть православной иерархии перед сложными проблемами. Проекты реформы, предложенные братствами и светской знатью, оказались и для людей этого круга неприемлемыми, что, по крайней мере, резко ограничивало возможности сотрудничества в будущем. Одновременно поиски такого сотрудничества привели митрополита к конфликту с рядом епископов, по-существу отказывавших ему в повиновении и оспаривавших его руководящую роль (именно авторитет митрополита, как главы церкви, ставился под вопрос действиями Балабана и Терлецкого). Положение дополнительно осложняло то обстоятельство, что в ходе процесса Балабана с Львовским братством был поставлен под сомнение и авторитет патриарха, являвшийся своего рода идейной опорой власти митрополита. Если еще в конце 80-х гг. XVI в. во время посещения Речи Посполитой государственная власть готова была его признать, то к середине 90-х гг. положение изменилось. Когда дело Балабана с братством перешло из низших инстанций на рассмотрение короля и его советников, Ипатий Потий озабоченно писал митрополиту: «патриарха згола вси ничего не дбают, а нам теж головою муру [т. е. стены – Б. Ф.] не пробить»⁶³. Объективная ситуация, в которой они оказались, должна была побуждать также и митрополита и связанного с ним владимирского епископа к поискам внешней опоры, хотя бы чтобы найти выход из той изоляции, в которой они оказались.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 См. об этом в сочинении Ипатия Потия «Антирризис»: РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб. 677, 849.
- 2 РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб. 677–679.
- 3 Его текст см.: АЗР, 1848, т. III, № 43.
- 4 *Макарий* [Булгаков]. История русской церкви. СПб., 1879, т. 9, с. 380–381.
- 5 Там же, с. 388–389, 446–448.
- 6 РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб. 835, 853–855.

- 7 Документы Московского архива Министерства юстиции. М., 1897, т. 1, с. 179–180.
- 8 Архив Юго-Западной России. Киев, 1859, ч. 1, т. 1, № 35.
- 9 АЗР, 1848, т. III, № 146.
- 10 Происшедшие изменения в организации и характере деятельности объединений горожан на примере объединения православных мещан г. Львова детально рассмотрены в первых разделах известной работы Я. Д. Исаевича (*Исаевич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVII ст. Київ, 1966*).
- 11 Monumenta confraternitatis stauropigianae Leopoliensis. T. I / Ed. W. Milkowicz. Leopoldis, 1895, No LXXXIII.
- 12 Diplomata statutaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianae Leopoliensi / Ed. J. Krystiniacki. Leopoldis, 1894, № 3. Точка зрения К. Левицкого, что обострению антагонизма между епископами и братствами содействовали иезуиты, никак не подтверждается данными источников (см.: *Lewicki K. Książę Konstanty Ostrogski a unija Brzeska 1596 r. Lwów, 1933, s. 52*).
- 13 Monumenta..., t. I, No LXXXVIII (28 мая 1586 г.).
- 14 Ibid., No XCIX (7 апреля 1588 г.).
- 15 Ibid., No NCV, CVII.
- 16 *Зернова А. С. Типография Мамоничей в Вильне (XVII век) // Книга. Исследования и материалы. М., 1959, сб. 1, с. 197.*
- 17 АЗР, т. IV, № 17.
- 18 АЗР, т. III, № 110.
- 19 АЗР, т. IV, № 19.
- 20 *Панков А. С. Братства. Очерк истории западно-русских православных братств. Свято-Троице Сергиева лавра, 1900, с. 21.*
- 21 АЗР, т. IV, № 14.
- 22 РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб. 835.
- 23 Там же, стб. 677, 679.
- 24 Monumenta..., t. I, No LXXIX (8 ноября 1585 г.).
- 25 Описание документов Архива западнорусских униатских митрополитов. СПб., 1897, т. I, № 111.
- 26 АЗР, т. IV, № 25.
- 27 Monumenta..., t. I, No CLIX, CLX.
- 28 АВАК, т. XIX, прил. № XXI, с. 366.
- 29 Их текст см.: *Жукович П. Н. Брестский собор 1591 г. (По новооткрытой грамоте, содержащей деяния его) // Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии Наук, 1907, т. 12, кн. 2, с. 65 и сл.*
- 30 АЗР, т. IV, № 33.
- 31 Monumenta..., t. I, No CCVII.
- 32 Ibid., No CCV.

- 33 АЗР, т. IV, № 33.
- 34 Monumenta..., t. I, No CCI, CCV, CCIX, CCXVI.
- 35 Ibid., No CCXIV.
- 36 АЗР, т. IV, № 34. В начале 1593 г. Львовское братство специально благодарило Скумина за его старания (см.: Monumenta..., t. I, No CCLXXII).
- 37 См. грамоту Сигизмунда III от 2 января 1592 г. об удовлетворении просьбы митрополита и епископов (АЗР, т. IV, № 31).
- 38 Известно, что на невыполнение этих решений прямо указывал Ипатию Потю в 1595 г. Константин Острожский, и тот не отрицал правильности обвинений, подчеркивая лишь, что он лично заботился об устройстве школ (см.: АЗР, т. IV, № 63).
- 39 Небольшая, но характерная деталь: вместе с Ф. Скуминым и Б. Сапегой прислать учителей для Виленского братства просил львовян в январе 1592 г. и митрополит (см.: Monumenta..., t. I, No CCX).
- 40 См. в грамоте митрополита от 7 декабря 1589 г.: «епископ львовский есть дворным владыкою нашим» (Monumenta..., t. I, No CXXXVIII).
- 41 Решения соборов 1590 и 1591 гг. см.: Monumenta..., t. I, No CIX–CX, CCVII; грамота Иеремии, см.: Ibid., No CLXXXIX.
- 42 Характерно, что при участии Мелетия Хребтовича в 1591 г. в Бресте было учреждено братство по образцу львовского (см.: АЗР, т. IV, № 28).
- 43 Monumenta..., t. I, No CCLV.
- 44 О близких, доверительных отношениях двух епископов в эти годы свидетельствуют их письма, хранившиеся в начале XX в. в архиве Жидичинского монастыря, см.: Малевич А. Древняя Жидичинская архимандрия на Вольни // Вольнские епархиальные ведомости, 1899, № 30, с. 824 (здесь же – публикация одного из писем Кирилла Терлецкого).
- 45 Monumenta..., t. I, No CCLXXII.
- 46 Ibid., No CCLXXV.
- 47 Любопытно, что при передаче Потю епископской кафедры вовсе не была использована процедура, предусмотренная решениями собора 1591 г., – вероятно, характер отношений, складывавшихся между митрополитом и епископами, исключал возможность созыва собора для предложения королю соответствующего кандидата.
- 48 См., например, известные высказывания Потю в «Антиризисе» (РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб. 825–829, 933).
- 49 Характерно, что тесно связанный с Львовским братством автор «Перестороги» дал весьма высокую оценку деятельности Потю в первые годы его пребывания на владимирском столе: «показался барзо великим подвижником, воздержником, постником, добрым и чуиным до всех справ церковных» (см.: Українська література XVII ст. Київ, 1987, с. 33).
- 50 АЗР, т. IV, № 33.
- 51 Там же, № 49.
- 52 Monumenta..., t. I, No CCLXXXIV.

- 53 Ibid., No CCCIX.
- 54 Ibid., No CCLXXVI.
- 55 Ibid., No CCXC.
- 56 Ibid., No CCLXXII.
- 57 Текст этих предложений см.: Архив Юго-Западной России. Киев, 1904, ч. 1, т. 10, № ССIII.
- 58 На соборе присутствовал и Кирилл Терлецкий, но решения его он не подписал, позднее он заявил, что считает собор незаконным, так как в отсутствие выехавшего в Швецию короля всякие съезды запрещены.
- 59 Их текст см.: АЗР, т. IV, № 48.
- 60 АЗР, т. IV, № 50.
- 61 Monumenta..., t. I. Supplementum. No IX.
- 62 См., например, о монастырях, находящихся под патронатом епископов: «мы не можем гордети ласкою господарскою и до животов наших не пустим» (Monumenta..., t. I. Supplementum. No IX).
- 63 АЗР, т. IV, № 56.

Восточные патриархи и западнорусская церковь

Более чем сто лет тому назад знаменитый историк русской церкви митрополит Макарий, говоря о причинах заключения Брестской унии, важное место среди «виновников» этого события отвел константинопольским патриархам. Они в течение длительного времени «не обращали на нее почти никакого внимания, не имели о ней ни малейшего попечения» и своей бездейтельностью способствовали упадку западнорусской церкви. Когда константинопольские патриархи, наконец, обратили на нее внимание, то прежде всего для того, чтобы увеличить свои доходы, выдавая свои грамоты то братствам, то враждебным к ним епископам в зависимости от того, кто предлагал деньги. Макарий готов был согласиться с мнением западнорусских епископов, «что патриархи приезжают в Литву затем только, чтобы собрать побольше денег». Своими непродуманными действиями они лишь содействовали обострению конфликтов в западнорусском обществе, а «своим своекорыстием» побудили западнорусских иерархов «искать себе другого верховного архипастыря»¹.

Суровую оценку Макария поддержали затем исследователи разной национальной принадлежности и разной конфессиональной ориентации, как П. Н. Жукович² и К. Ходыницкий³, ту же оценку мы находим и в совсем недавно вышедшем пособии по истории украинской церкви⁴. Стоит, однако, отметить, что уже М. С. Грушевский в начале нашего века, полагая, как и его предшественники, что действия восточных патриархов оказали отрицательное влияние на русскую церковь, видел их все-таки не в поборax и взятках, а в их, по его мнению, непоследовательной и непродуманной политике, способствовавшей обострению внутренних противоречий в западнорусском обществе⁵.

Публикация материалов, отложившихся в архиве Львовского братства, о сношениях патриархов с западнорусской церковью и западнорусским обществом позволяет выяснить, насколько

ко эти оценки отвечают историческим фактам и какова была действительно роль патриархов в событиях, приведших к Брестской унии.

Наиболее ранние свидетельства на этот счет относятся к 1585–1586 гг. и связаны с приездом на Украину антиохийского патриарха Иоакима.

Имеющиеся свидетельства не оставляют сомнений в том, что ко времени прибытия во Львов антиохийского патриарха конфликт между западнорусским епископатом и мирянами, добившимися искоренения пороков церковной жизни и реформ, достиг большой остроты, о чем говорит, в частности, послание галицких дворян митрополиту Онсифору от февраля 1585 г. Патриарх сам стал непосредственным свидетелем столкновений, происходивших на этой почве во Львове: братчики позднее вспоминали, что одного из их «старших» Ивана Красовского епископ Гедеон приказал бить в присутствии патриарха, тщетно попытавшегося защитить его⁶. Наконец, из сохранившегося фрагмента послания Иоакима духовенству киевской митрополии видно, что недовольные («многие люди духовные и мирские») обратились именно к патриарху с жалобами на то, что митрополит и епископы, стоящие во главе церкви, — «двоеженцы и блудодеи»⁷. Смысл этого обращения понятен — у патриарха рассчитывали найти поддержку в борьбе с недостойными носителями духовного сана.

Из этих данных достаточно определенно следует, что конфликт достиг большой остроты независимо и до вмешательства восточных патриархов и что недовольные миряне и духовенство в своей борьбе с пороками власть имущих возлагали свои надежды на восточных патриархов. Вместе с тем, хотя патриарх и был иностранцем, незнакомым с местным языком, из его послания видно, что для него не остались непонятными некоторые важные аспекты создавшейся ситуации. Конец упоминавшегося выше послания Иоакима утрачен, и мы не знаем, как он реагировал на жалобы на недостойных иерархов, но другие акты его деятельности не оставляют сомнений в том, какую он занял позицию.

Наиболее важным из документов, исходивших от антиохийского патриарха, было утверждение им устава Львовского братства — согласно этому документу братство освобождалось от власти епархиального архиерея и получало право наблюдать за образом жизни духовных людей и мирян и призывать их к ис-

правлению; братство, что особенно важно, могло оказывать сопротивление епископу, если он станет править церковью не по закону истины⁸. Нетрудно видеть, что издание такого документа было явным шагом навстречу требованиям борцов с недостойным епископом. Исследователь истории львовского братства Я. Д. Исаевич полагает, что появление этого документа было исключительно делом инициативы львовских мещан, а патриарх был озабочен лишь правильным соблюдением церковных канонов, о чем говорит его грамота на арабском языке, в составлении которой патриарх, несомненно, участвовал⁹. Однако знакомство с содержанием грамоты патриарха (документ известен помимо арабской в греческой версии и в славянском переводе) вызывает сомнения в правильности такого противопоставления. В грамоте, представлявшей собой воспроизведение проповеди, прочитанной патриархом в Успенской церкви, находившейся под патронажем Львовского братства, Иоаким резко осуждал священников-двоеженцев и держащих наложниц, которые заслуживают проклятия и отлучения от церкви, т. е. выступал против одного из тех зол церковной жизни, которые вызывали наибольшее негодование в западнорусском обществе. В той же грамоте-проповеди патриарх резко осуждал епископов, которые «хиротонисают священников законопреступных»; такие епископы, по его мнению, должны быть лишены своего сана¹⁰.

Таким образом в борьбе между недовольными и епископатом патриарх определенно стал на сторону первых, и нет оснований видеть в его действиях корыстные побуждения – он принял сторону тех, кто выступал за искоренение пороков церковной жизни.

В дальнейшем шаге, предпринятые Иоакимом, получили продолжение в действиях патриаршего экзарха митрополита элассонского Арсения и самого верховного пастыря западнорусской церкви константинопольского патриарха Иеремии II: Арсений освободил «старших» Львовского братства от отлучения, наложенного на них львовским епископом, а Иеремия II не только подтвердил устав Львовского братства, но пригрозил Гедеоу Балабану отлучением от церкви, если он станет и далее преследовать братчиков¹¹.

Новый этап контактов между константинопольским патриархом и восточной церковью начался после посещения Иеремией II Речи Посполитой в 1588–1589 гг. По оценке известного английского византиниста С. Ренсимена Иеремия II был самым выда-

ющимся из патриархов, занимавших константинопольский трон под османской властью. Он был образованным теологом, успешно полемизировавшим с протестантами, философом и историком, успешно реформировавшим главное высшее учебное заведение православного мира – Патриаршую академию в Константинополе, непримиримым врагом симонии, что навлекло на него неприязнь многих высокопоставленных прелатов¹².

Именно рассмотрение результатов деятельности Иеремии II на территории Речи Посполитой и дало основание для тех обвинений по адресу восточных патриархов, которые выдвигались выше. Так, анализ противоречий в распоряжениях патриарха привел к заключению об отсутствии у него какой-либо единой продуманной линии поведения и к появлению предположений о влиянии на него денежных подношений заинтересованных лиц. Однако противоречия в распоряжениях патриарха, касающихся отдельных лиц и организаций, легко объяснить тем, что он был иностранцем, не владевшим местным языком и не имевшим своих независимых источников информации. Это ясно видно по отношению к тем эпизодам, где в распоряжении исследователей имеются сравнительно подробные свидетельства источников.

Так, в августе 1589 г. львовский епископ, обвинив Львовское братство в неповиновении епископской власти и самовольных захватах церковной собственности, добился выдачи патриархом грамоты, в которой тот требовал от братчиков подчиниться епископу и возместить нанесенный ущерб, однако, когда, узнав об этом, братство направило к патриарху послов, разъяснивших ему ложность обвинений, патриарх не только отменил свои предшествующие распоряжения, предписав публично зачитать его послание во всех церквях, но и специально еще раз подтвердил устав, данный братству патриархом Иоакимом¹³. В свете этих данных патриарх выглядит, как человек, способный критически переосмысливать свои собственные решения под влиянием новой информации.

Именно наблюдения над этим эпизодом привели Макария к выводу, что у патриарха не было какой-либо определенной линии поведения, он то выступал против епископа в пользу братства, то поддерживал епископа¹⁴. Рассмотрение истории отношений патриарха Иеремии II с братством и епископом за конец 80-х – первую половину 90-х гг. приводит, однако, к другому выводу. Все грамоты, исходившие от патриарха после описанного эпизода, были направлены на защиту прав и интересов

Львовского братства¹⁵. Две же грамоты иного характера представляют собой фальсификаты, изготовленные львовским епископом при содействии некоторых приезжих греческих иерархов, что было установлено уже современниками¹⁶.

Эти факты показывают также неосновательность утверждения о том, что противоречивые распоряжения патриарха находят свое объяснение в денежных приношениях просителей. Львовский епископ, происходивший из местного знатного и влиятельного рода, несомненно, обладал средствами не меньшими, чем Львовское братство, и, если бы дело было в деньгах, ему не пришлось бы прибегать к изготовлению фальсификатов. Кстати, именно в одном из подготовленных Г. Балабаном фальсификатов как раз и содержалось требование, чтобы митрополит выплатил патриарху крупную сумму за свое посвящение, что явилось для Макария одним из главных доказательств его продажности¹⁷.

Иного характера претензии выдвинул по адресу Иеремии II М. С. Грушевский. Признавая, что патриарх оказал поддержку братствам в их спорах с епископами, М. С. Грушевский полагал, что своими непродуманными действиями патриархи содействовали не смягчению, а обострению конфликта. Проявив в этом споре невнимание к нормам канонического права, патриарх, с другой стороны, в слепой верности канонам преследуя священников-двоеженцев, восстановил против константинопольской патриархии большое количество духовных лиц¹⁸. Однако и критические замечания М. С. Грушевского не представляются вполне основательными. Конфликт между епископатам и частью православного общества, стремившейся к преодолению кризиса, как было показано выше, достиг большой остроты еще до того, как восточные патриархи стали оказывать влияние на происходившие в западнорусском обществе события. Патриархи не могли оставить без поддержки братства, выступавшие за искоренение пороков в жизни православного духовенства и общества и выдвигавшие важные инициативы в деле развития православного просвещения и образования. Вместе с тем патриарх Иеремия II был далек от крайностей в своем отношении к епископам. Хотя против большинства из них, как видно из фрагмента послания Иоакима, выдвигались обвинения, как показал уже Макарий, совершенно обоснованные, в посвящении в сан с нарушением канонов, несправедном образе жизни и покровительстве недостойным священнослужителям, патриарх ограни-

чился лишь демонстративным смещением митрополита-двоеженца, очевидно, полагая, что это произведет надлежащее впечатление на других иерархов и заставит их исполнять свои пастырские обязанности. В этом же контексте следует рассматривать и содержащиеся в грамотах Иеремии II угрозы лишить сана и даже отлучить от церкви епископов, которые будут поставлять священников по мзде или разрешать служить двоеженцам¹⁹. Что патриарх стремился не к обострению, а к смягчению конфликта, доказывает его письмо к богатому львовскому купцу греку К. Корнякту с просьбой примирить львовского епископа с Успенским братством²⁰.

Что касается выступления против двоеженцев, то это замечание М. С. Грушевского вызывает удивление, требование отстранить от участия в богослужении священников-двоеженцев (что было наиболее наглядным нарушением канонов) было одним из главных требований местного православного общества – не только братств, но и местной православной знати, что ясно следует из самих грамот патриарха²¹. Игнорировать такие требования патриарх не мог, тем более, что борьба с такими нарушениями канонов вообще соответствовала его убеждениям.

Изучение документов, отражающих деятельность Иеремии II во время его пребывания в Речи Посполитой в 1588–1589 гг., показывает, таким образом, что большинство критических замечаний по его адресу следует признать необоснованными. Напротив, можно полагать, что поддержка, оказанная братствам, выступления патриарха против нарушений церковных канонов (включая низложение митрополита-двоеженца) должны были содействовать росту авторитета патриаршего престола в глазах духовных лиц и светских людей, обеспокоенных положением дел в церкви.

Говоря об итогах деятельности Иеремии в Речи Посполитой, нельзя не отметить, что благодаря ему фактически возобновилась деятельность местных церковных соборов, не собиравшихся уже несколько десятилетий. Уже в нескольких документах осени 1588 г. читаем о намерениях патриарха созвать в Вильно «собор великий духовный на все епископы и на все духовенство также и всех общих поспол людей закону нашего»²². План этот в то время выполнить не удалось, и собор состоялся лишь летом 1589 г. Тогда патриарх и новопоставленный митрополит «з преславным воеводоу новгородским... и з иными князьми и панями православными» обсуждали различные вопросы, в том числе и «обмышленье друкованья книг до церквей божих»²³. Именно с это-

го времени церковные соборы стали собираться ежегодно, что означало качественно новый уровень жизни западнорусской церкви.

Наконец, последнее по месту, но не по важности. Общение с таким выдающимся представителем православной греческой образованности, как патриарх Иеремия, привело к тому, что в глазах западнорусского православного общества повысился престиж константинопольского патриарха не только как верховного пастыря, к которому можно обратиться с жалобой на различные непорядки и нарушения, но и учителя, от которого следует ждать мудрого наставления. Хорошей иллюстрацией сказанного может служить послание Львовского братства патриарху Иеремии II, относящееся к первой половине 1591 г.²⁴ Братчики просили патриарха прислать им толкования Иоанна Златоуста на 14 главу послания апостола Павла и его собственные сочинения против латинян, чтобы они могли напечатать их в братской типографии и с их помощью противостоять пропаганде иезуитов.

Росту престижа пастырей восточной церкви в глазах образованных слоев западнорусского общества содействовало и установление связей Львовского и Виленского братств с таким выдающимся представителем греческой образованности своего времени, как александрийский патриарх Мелетий Пигас, активный участник полемики с протестантами и католиками, крупный авторитет в глазах разных духовных течений греческого общества этого времени. Установление этих контактов относится, по-видимому, к самому началу 90-х гг., так как в послании патриарху от 6 февраля 1592 г. львовские братчики выражали надежду, что им удастся получить от него «рукописание» во второй раз²⁵. О содержании несохранившегося первого «рукописания» патриарха можно до известной степени судить по отправленному 9 февраля 1592 г. посланию Львовского братства митрополиту Михаилу. Из него выясняется, что патриарх прислал во Львов свои полемические сочинения против протестантов и выразил надежду на то, что здесь будут издаваться книги «противу всяких ересей потребная»²⁶. В следующем 1593 г. греки с Крита привезли во Львов сочинение Мелетия Пигаса «О христианском благочестии», которое и было здесь напечатано²⁷, а в 1596 г. в Вильне был напечатан «Диалог», принадлежавший тому же автору, в сопровождении его биографии, написанной, по-видимому, Кириллом Лукарисом²⁸. Издание сочинений Мелетия Пигаса в православных западнорусских типографиях трудно рассматривать иначе, чем признание местным обществом высо-

кого духовного авторитета александрийского патриарха. В итоге анализ имеющегося материала позволяет прийти к выводу, что наступившее с середины 80-х гг. сильное оживление контактов с восточной церковью привело не к падению, а росту престижа восточных патриархов, тем самым создав серьезные объективные трудности на пути организаторов церковной унии.

Вместе с тем, как представляется, есть много верного в наблюдениях исследователей, обращавших внимание на определенную взаимосвязь между путешествием Иеремии II и обострением кризиса в православном западнорусском обществе. Это было, однако, не сознательным результатом, а побочным следствием деятельности патриарха на западнорусских землях Речи Посполитой.

Уже посещение Львова патриархом Иоакимом вызвало у заинтересованных в проведении реформ кругов местного общества прилив надежд на то, что с помощью восточных патриархов им удастся избавиться от недостойных епископов, в которых видели главное препятствие на пути к проведению преобразований. Такие настроения получили достаточно определенное выражение в послании Львовского братства константинопольскому патриарху Феоплипу от 28 мая 1586 г.²⁹ Послание наполнено обвинениями по адресу епископов, которые не принимают никаких мер по отношению к безнравственным священникам и никак не реагируют на жалобы на этих людей. Самых епископов составители послания характеризовали как «святотатцев, хриstopродавцев, богокорчемников, хулящих и возбраняющих учения и проклинающе учащихся». В связи с этим братчики запрашивали патриарха, как им поступать, должны ли они повиноваться таким епископам и «безаконне и безчинне пребывать без всякия надежи». За этими словами явно скрывалась прямо не высказанная надежда, что положение дел в западнорусской церкви может быть исправлено благодаря вмешательству патриарха.

С приездом Иеремии после контактов с этим просвещенным иерархом, после его выступлений против пороков духовенства, после поддержки, оказанной им братствам и «учению», такие надежды должны были еще больше усилиться. Когда в начале 90-х гг. XVI в. стали ежегодно собираться церковные соборы, в кругах сторонников реформ надеялись, что константинопольский патриарх будет направлять их работу своими указаниями. Извещая патриарха о соборе, который должен был собраться 24 июня 1591 г., львовские братчики просили патриарха послать

митрополиту наставления «даже всех законных благоподвижен будет» и в особенности побудить его к борьбе с двоеженцами и другими нарушителями церковных канонов³⁰.

Результаты работы собора 1591 г., ставшего ареной столкновений между епископами и недовольными их поведением духовными лицами и мирянами, не удовлетворили братства и их светских патронов, продолжавших видеть в недостойных епископах главное препятствие на пути к выходу западнорусской церкви из кризиса. В этих кругах стали склоняться к принятию радикальных решений, которые следовало провести в жизнь при содействии патриарха.

Уже в послании патриарху Иеремии II от 6 февраля 1592 г.³¹ братчики, рисуя в черных красках недостойный образ жизни епископов и церковные нестроения, которые приводят простых людей в отчаяние и заставляют их думать о подчинении власти римского папы, чтобы жить в покое, говорили, что их ободряет лишь надежда на приезд посланцев от Иеремии или от «кира Мелентия», «слышаще zde желания его к нам душесвятительный приход».

Проливая дополнительный свет на характер контактов Львовского братства с александрийским патриархом, эти слова объясняют, почему в тот же день братчики направили свое послание Мелетию Пигасу³². В этом послании, назвав происшедшее на соборе 1591 г. «безстыдствующим позорищем» и порицая своих епископов еще более резко, чем в послании Иеремии II, они призывали патриарха поторопиться с приездом в западнорусские земли: «Прииди и заступи стадо люте от душетлеющих волков расхищаемо, спаси от обуревания волнуящую церковь».

Более конкретно свой план действий братчики изложили в новом послании Иеремии II от 7 сентября 1592 г.³³. «Да будет, — писали они патриарху, — совершенный собор на предыдущее лето пособием твоей святыни, и да послещи экзарха своего мужа изрядна, несть бо можна осужеником на суде сидети, вси же суду ожидают». Речь шла о созыве в следующем, 1593 г. церковного собора, работой которого руководил бы патриарший экзарх, который бы вершил суд вместо тех судей, что сами заслуживают осуждения, т. е. западнорусских епископов. Этот суд, очевидно, должен был привести к отстранению недостойных людей от управления церковью. Из своего обращения к восточным патриархам братчики не делали секрета, сообщив об этом

24 февраля 1592 г. Виленскому братству и митрополиту Михаилу³⁴. Никаких сведений о каком-либо ответе Иеремии на эти грамоты братства не имеется. Скорее всего, патриарх в тот момент не считал возможным пойти навстречу братчикам: в начале 1593 г. он сам созывал в Константинополе собор для искоренения различных зол в восточной церкви, и это должно было привлечь все его внимание.

Что касается Мелетия Пигаса, то посланцы, которым для этого пришлось посетить Египет, вернулись с ответным посланием патриарха, в котором тот, солидаризируясь с негодованием братчиков по поводу недостойных епископов, снова повторил обещание посетить западнорусские земли³⁵. С приездом Мелетия в Константинополь для участия в церковном соборе надежды на его приезд стали, казалось, приобретать реальную почву. Характерно, что в августе 1593 г. митрополит Михаил, до которого дошли слухи о приезде патриарха, запрашивал братчиков, «где ест и будет ли в нас»³⁶. В действительности Мелетий в июне 1593 г. покинул Константинополь только для того, чтобы вернуться в Египет.

Однако и после этого контакты патриарха Мелетия с западнорусским обществом не прекратились. Об этом свидетельствует текст грамоты, которую патриарх в августе 1593 г. отправил царю Федору Ивановичу³⁷. Прося царя оказать помощь братству, патриарх давал самую высокую оценку его деятельности: существование братства необходимо, — писал он, — «для восстановления находящегося в опасности по всему Востоку благочестия, для подпоры православия, для оживления греческого обучения в здешних странах совершенно истребленного». Эти слова яснее, чем что-либо другое, показывают, что братство имело основания и в будущем рассчитывать на поддержку патриарха, а противники братства столь же серьезные основания для опасений в связи с его возможным приездом.

Ко времени нового приезда патриарха Мелетия в Константинополь относится новая вспышка его интереса к западнорусским делам. В марте 1594 г. он отправил на Русь послание, адресованное Константину Острожскому «и прочим православным и благочестивым паном и князем всея Малыя России сыном», призывая их хранить верность православию перед лицом «инако мудрствующих». С посланием к ним направился племянник и доверенное лицо патриарха Кирилл Лукарис, вместе с которым были посланы некие «списания»³⁸, среди которых

были и ответы Мелетия на послания Львовского братства³⁹. Очевидно, что патриарх был обеспокоен происками католиков в Западной Руси и что для предотвращения опасности он нашел нужным обратиться к православной знати и к братствам, а не к епископам, которых это как будто в первую очередь касалось. О самом серьезном интересе патриарха к происходящему в Речи Посполитой говорит и тот факт, что по выполнении поручения Кирилл Лукарис остался в Вильне, где митрополит Михаил Рагоза в марте 1595 года поставил его архимандритом Троицкого монастыря в Вильне, тесно связанного с Виленским братством⁴⁰. Доверенное лицо патриарха должно было, как представляется, не только информировать Мелетия Пигаса о положении дел, но и подготовить почву для поездки патриарха в Речь Посполитую. На планы, вынашивавшиеся в этой связи александрийским патриархом, проливает определенный свет текст его грамоты, отправленной царю Федору в 1595 г.⁴¹ Патриарх писал, что он надеялся, «пришедши к твоей державе, посоветаться вместе об избавлении православия, подверженного столь многим опасностям». Осуществлению этих намерений помешала война между Габсбургами и Османской империей⁴². Так как путь в Москву шел через украинские земли, очевидно, что речь шла о путешествии, подобном путешествию Иеремии II. Весьма возможно, что о подобных намерениях патриарха говорилось и в «списаниях», посланных Константину Острожскому.

Появление в Западной Руси иерарха такого высокого ранга, тесно связанного с Львовским братством и проявляющего явно недоверие к западнорусским епископам, могло принести последним весьма серьезные неприятности. Неудивительно, что именно летом 1594 г. епископы активизировали шаги по заключению соглашения с Римом. Лишь в этом ограниченном смысле можно говорить о том, что действия верховных пастырей греческой церкви объективно содействовали заключению Брестской унии. Однако и этот вывод следует формулировать с большой осторожностью, так как западнорусские епископы были напуганы прежде всего радикальными планами, вынашивавшимися в местном православном обществе, а вовсе не какими-либо решениями, принятыми в Константинополе или тем более исходившими оттуда действиями. Мелетий Пигас действительно обещал братчикам приехать, но ниоткуда не следует, что он поддержал бы их радикальные планы выхода из кризиса. С другой стороны, следует подчеркнуть, что, если бы

восточные патриархи, как и ранее, оставались безучастными к положению дел в западнорусской церкви, то конфликт между епископами и враждебными по отношению к ним общественными кругами, в конце концов заставивший епископов обратиться в Рим, все равно бы разразился, но сопротивление планам епископов при отсутствии контакта с восточными патриархами и поддержки с их стороны оказалось бы, вероятно, гораздо более слабым, чем это имело место в действительности.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Макарий [Булгаков]. История русской церкви. СПб., 1879, т. 9, с. 679–682.
- 2 Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901, с. 90–92.
- 3 Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632. Warszawa, 1934, s. 339–340.
- 4 Крижанівський О. П., Плохий С. М. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Кінець XVI – середина XIX століття. Київ, 1994, кн. 3, с. 25–26.
- 5 Грушевський М. С. Історія України–Руси. Львів, 1905, т. 5, с. 550 и сл.
- 6 Monumenta confraternitatis stauropigianae Leopoliensis. T. I / Ed. W. Milkowicz. Leopoldis, 1895, No CCLXV.
- 7 Ibid., No LXXXIII.
- 8 Ibid., No LXXX.
- 9 Ісачевич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVII ст. Київ, 1966, с. 33.
- 10 Monumenta..., t. I, No LXXXII a) и б).
- 11 Ibid., No XCIV, XCV.
- 12 Runciman S. Wielki Kościół w niewoli. Warszawa, 1973, s. 221, 231–232, 237.
- 13 Monumenta..., t. I, No CXXIV, CXXV. См. также послание львовского братства от 9 сентября 1589 г. своим послам у патриарха (*Срібний Ф.* Два епізоди з історії боротьби Гедеона Балабана з львівським брацтвом // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Львів, 1913, т. 117/118).
- 14 Макарий [Булгаков]. История..., т. 9, с. 681.
- 15 Monumenta..., t. I, No CXXXI, CXXXII (13 ноября 1589 г.), CXXV (ноябрь 1589 г.), No CLXXXIX (май 1591 г.), No CCLIV (ноябрь 1592 г.).
- 16 Ibid., No CCXXXII, CCLV. О них как фальсификатах см. помету на первом из документов, грамоту митрополита Михаила Львовскому братству о проведенном расследовании (Ibid., No CCLVIII), а также замечания издателя.
- 17 Стоит также отметить, что когда Г. Балабан, отстаивая свои права на патронат над Львовским братством, обратился в королевский суд, подавив под сомнение грамоты в пользу братства, выданные киевским митрополитом и патриархом, на развернувшимся процессе ни разу не прозвучало обвинение, что соответствующие грамоты были выданы братству за деньги.

- 18 Грушевський М. С. Історія України-Руси..., т. 5. с. 552–553.
- 19 Monumenta..., t. I, No CXXXVI, CXXXVII (ноябрь 1589 г.)
- 20 Ibid., No CXXXII (13 ноября 1589 г.)
- 21 Так, в одной из посвященных этому вопросу грамот патриарха прямо указывалось, что о существовании в западнорусских епархиях священников-двоеженцев, которым епископы позволяют служить, патриарх узнал «от многих благоверных князей и панов и всего хрестьянства» (см.: АЗР, 1851, т. IV, № 17 (21 июля 1589 г.).
- 22 Monumenta..., t. I, No CV, CVII.
- 23 Запись в «Апостол», напечатанном в типографии Мамоничей в 1591 г., цит. по: *Зернова А. С. Типография Мамоничей в Вильне (XVII в.) // Книга. Исследования и материалы. М., 1959, сб. 1, с. 197. О контактах патриарха с Ф. Скуминым см. также в послании Львовского братства Ф. Скумину от марта 1590 г.: братчики обратились к нему с просьбой о помощи, так как патриарх Иеремя «всегда память благых дел твоих возвещающу нам» (Monumenta confraternitatis stauropigianae Leopoliensis. T. II / Ed. W. Milkowicz. Leopoldis, 1895, Supplementum. D. VII).*
- 24 Monumenta..., t. II, Supplementum. D. VIII.
- 25 Monumenta..., t. I, No CCXVII. Так как вряд ли Мелетий Пигас писал к братчикам по собственной инициативе и в 1591 – начале 1592 гг. сам он находился в Египте, очевидно, речь должна идти об инициативе братчиков, сумевших добратся в поисках установления контактов до этой отдаленной части Православного Востока.
- 26 Monumenta..., t. I, No CCXXII.
- 27 Monumenta..., t. II, No CCCI; *Исаевич Я. Д. Преемники первопечатника. М., 1981, с. 24.*
- 28 *Аннушкин А. На заре книгопечатания в Литве. Вильнюс, 1970, с. 178.*
- 29 Monumenta..., t. I, No LXXXVIII.
- 30 Monumenta..., t. II, Supplementum. D. VIII.
- 31 АЗР, т. IV, № 33.
- 32 Monumenta..., t. I, No CCXII.
- 33 АЗР, т. IV, № 33.
- 34 Monumenta..., t. I, No CCXIX, CCXXII.
- 35 Ibid., No CCLVI.
- 36 Ibid., No CCXCIV.
- 37 *Мальшевский И. И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев, 1872, т. II, № VI, с. 13. Слухами об ожидавшемся приезде Пигаса был серьезно обеспокоен папский нунций (см.: *Lewicki K. Książę Konstanty Ostrogski a unija brzeska 1596 r. Lwów, 1933, s. 102).**
- 38 *Мальшевский И. И. Александрийский патриарх..., № XV.*
- 39 *Cyrille Lucar. Sermons (1598–1602) / Ed. K. Rosemond. Leiden, 1974, p. 7.*

- 40 Ibid., p. 7.
- 41 *Мальшевский И. И.* Александрийский патриарх..., т. II, № X.
- 42 Имелось в виду, вероятно, присоединение в 1594 г. к противникам османов Дунайских княжеств, что сделало невозможным сухопутный проезд в Россию.

Внутренний кризис в православном обществе и проекты унии с Римом 90-х гг. XVI в.

Изучение внутреннего кризиса в православном обществе в связи с вопросом о реформах в церкви и переговоров об унии церквей, начатых в 1590 г. по инициативе западнорусских епископов, позволило уже исследователям XIX в. констатировать наличие внутренней взаимосвязи в развитии этих двух исторических явлений.

Применительно к первым инициативам епископов эта связь была убедительно раскрыта еще М. С. Грушевским¹. Так, первый шаг в сторону унии, предпринятый православным иерархом — львовским епископом Гедеоном Балабаном, был связан с неблагоприятным для него развитием конфликта между ним и львовским братством, когда не только митрополит, но и Константинопольский Патриарх встали на сторону братства, а патриарх даже угрожал ему отлучением от церкви, если он будет нарушать права братчиков². После этого Балабан, как вспоминал впоследствии Потий, посетил львовского архиепископа Я. Д. Соликовского и с плачем, припадая к его ногам, просил избавить западнорусских епископов от «неволи» со стороны константинопольских патриархов³. Мотивы действий Балабана определялись его неспособностью подчинить своему влиянию враждебные круги в православном обществе своей диоцезии. Это было совершенно ясно и для современников⁴. Стоит отметить, что обращаясь к Соликовскому, он говорил о «епископах» во множественном числе — вероятно, уже в то время среди иерархов были люди, сочувствовавшие Г. Балабану и готовые одобрять его действия.

Однако совещание епископов, на котором было принято решение искать покровительства папы, состоялось лишь 24 июня 1590 г.⁵ Есть основания полагать, что дополнительным толчком для организации совещания послужили решения церковного собора 1590 г., касавшиеся спора между львовским братством и львовским епископом. По этим решениям, оформленным в двух отдельных актах,

братство, его школы и больницы, а также находившийся под патронатом братства монастырь Св. Онуфрия были изъяты из-под власти епископа, которому было запрещено посягать на их права «под запрещением непрощенным от кафолическия великия церкви». Кроме того митрополит лично отлучил от церкви тех львовских мещан, которые поддерживали епископа в его споре с братством⁷. Решения эти были подписаны всеми епископами, но большинство из них не желало оказаться в положении, аналогичном львовскому владыке. Как вспоминал позднее холмский епископ Д. Збируйский, епископы собрались на тайное совещание, будучи недовольны действиями митрополита, который «сговорившись с владыкой владимирским, хотел расширить над нами (т. е. епископами) свою юрисдикцию больше, чем ему подобало»⁸. Разумеется, говоря о митрополите в этом контексте, епископ имел в виду, по существу, всю ту часть западнорусского православного общества, опираясь на которую митрополит проводил свою политику. Собравшиеся на совещание епископы луцкий, холмский, пинский и львовский составили текст, в котором говорили о своем желании подчиниться власти папы как «единого верховного пастыря и истинного заместника св. Петра». При этом, однако, оговаривалось, что и после подчинения западнорусской церкви верховной власти папы должен сохраниться нерушимым «весь церковный порядок», принятый в восточной церкви. Одновременно в тексте указывалось, что король должен особым документом обеспечить «вольности» западнорусской церкви и утвердить «артикулы», которые будут ему поданы епископами. В случае получения соответствующих документов от короля и папы епископы еще раз выражали готовность подчиниться его власти⁹. Как видно из последующего развития событий, текст с предложениями епископов был адресован не представителям польского католического епископата и не папскому нунцию, а светскому лицу — королю Сигизмунду III.

Несмотря на краткость и неопределенность содержания документа, который должен был служить лишь введением к более серьезным переговорам, он позволяет сделать ряд наблюдений относительно взглядов и намерений его авторов.

Во-первых, привлекает в себе внимание, что, соглашаясь подчиниться власти папы, его составители желали одновременно сохранить «весь церковный порядок» православной церкви. Уже это обстоятельство показывает, что вовсе не ориентация на религиозные традиции католического мира была главным мотивом их действий.

Во-вторых, как в последнее время справедливо подчеркнул М. В. Дмитриев¹⁰, епископы оговаривали свое согласие подчиниться Риму принятием выставленных ими условий, соблюдение которых должно было быть им гарантировано особой грамотой папы. Очевидно, что, выражая готовность признать папу единственным главой церкви и наместником апостола Петра, епископы были далеки от понимания того смысла, который вкладывался в эти определения в католическом мире. Выросшие в обстановке феодального парламентаризма с характерными для него постоянными поисками компромиссов и соглашений, епископы явно представляли себе унию церквей по образцу Люблинской унии 1569 г., когда включение украинских земель в состав Польского королевства сопровождалось выдачей привилеев, гарантировавших соблюдение прав местного дворянства. Сходство с Люблинской унией находило свое выражение также в том, что свои главные условия, которые предполагалось изложить в особых «артикулах», епископы адресовали вовсе не папе, а королю – главе светской власти. Уже это заставляет думать, что с унией церковью епископы связывали прежде всего надежды на изменение к лучшему их положения в обществе и их отношений с государственной властью. При таком подходе успех переговоров об унии церковью оказывался в зависимости от того, согласится ли король отказаться в пользу епископов от части своих прав, а это дает новые доводы в пользу положения, что интерес епископов к идее унии с Римом мотивировался интересами, лежавшими вне собственно религиозной сферы. Понятен и конспиративный характер действий епископов. Поддержка короля должна была подчинить их влиянию ту часть иерархии и духовенства, от которых на соборе 1590 г. они не могли добиться выгодных для себя решений.

Хотя интересующий нас текст был составлен в июне 1590 г., ответ Сигизмунда III последовал лишь в мае 1592 г. О причинах столь запоздалого ответа высказывались различные предположения. Представляется, что наиболее убедительное объяснение подсказывает ход событий, развивавшихся в самой православной среде после решения собора 1590 г. Компромисс между отдельными группами епископата, совместная выработка ими программы реформ, которые должны были привести к укреплению положения епископов и в православной церкви, и в православном обществе (что нашло свое выражение в решениях собора 1591 г.), сделало временно неактуальной идею обращения за поддержкой к папе и королю.

В правильности такой реконструкции событий убеждает одна деталь королевского ответа¹¹. В этом документе король обещал епископам, что если они (или подчиненное им духовенство) подвергнутся неблагоприятию и клятвам со стороны митрополитов и патриархов, то это не будет иметь для них никаких последствий и король, какие бы ни были выдвинуты против них обвинения, никому не отдаст их кафедр и имений. Так как ни о чем подобном в тексте обращения не говорилось, очевидно, мы имеем дело с ответом на устную просьбу, высказанную при передаче документа королю. Подобная же просьба отражала явно реакцию епископов на выдвинутые во враждебной по отношению к ним среде в 1592 г. планы созыва собора (с участием патриаршего экзарха) для низложения недостойных иерархов. По-видимому, именно тогда подготовленное в 1590 г. обращение было пущено в ход.

Как известно, это обращение встретило благоприятную реакцию короля, обещавшего удовлетворить пожелания епископов. К этому времени, как следует из посланий львовского братства патриарху Иеремии от февраля и 7 сентября 1592 г., вопрос об унии стал широко обсуждаться в православной среде и, по оценке братчиков, многие были готовы, если беспорядки в православной западнорусской церкви не прекратятся, перейти под власть папы, чтобы жить «в покое безмятежно». Несмотря на появление как будто благоприятных условий для проведения унии, епископы, при поддержке короля нейтрализовав опасность утраты ими кафедр, не предприняли каких-либо шагов для дальнейшего продолжения переговоров.

Некоторые факты, имевшие место уже после получения епископами королевского ответа, говорят о том, что епископы продолжали пытаться добиться благоприятного для себя устройства дел в церкви, не прибегая к унии с Римом. Показателен в этом отношении эпизод, связанный с изготовлением при участии Гедона Балабана фальсификата патриаршей грамоты. Обращаясь к духовенству и всем верующим западнорусской митрополии, патриарх этим документом отрешал от должности митрополита, обвиненного в различных злоупотреблениях и нарушениях канонов, и поручал расследовать его деятельность, «яко нашим наместникам» епископам владимирскому, луцкому и львовскому¹³. Если учесть, что владимирский епископ Мелетий Хребтович был дряхлым старцем, который скончался в начале 1593 г., то управление делами западнорусской церкви должно было сосредото-

точиться в руках главных противников митрополита и тех сил, на поддержку которых он пытался опереться, Гедеона Балабана и Кирилла Терлецкого. Подлог, совершенный при содействии тырновского митрополита Дионисия Ралли, был скоро разоблачен, но очевидно, что составление такого фальсификата вряд ли могло иметь место после того, как епископы приняли окончательное решение о заключении унии с Римом. Таким образом, на протяжении 1590–1593 гг. можно отметить постоянные колебания епископов между попытками выхода из кризиса на почве самой западно-русской церкви и поисками решения с помощью унии с Римом.

Попытка использовать в интересах недовольных епископов авторитет патриарха закончилась неудачей и лишь способствовала обострению противоречий между разными кругами православного общества. Нарастание конфликта, как показано выше, нашло свое отражение в выступлении представителей братств и их светских патронов, которые на соборе, созванном в июне 1594 г., потребовали наказания епископов, не желающих подчиниться авторитету митрополита и патриарха, и проведения реформ, которые способствовали бы укреплению их влияния на положение дел в церкви в ущерб власти епархиальных архиереев. Одновременно стала приобретать реальные очертания идея приезда в Западную Русь александрийского патриарха Мелетия Пигаса, куда его призывали братства, чтобы созвать церковный собор для суда над недостойными иерархами.

В этих условиях большая часть епископов демонстративно не явилась на собор, а организовала особое совещание в Сокале 27 июня 1594 г. К епископам, подписавшим обращение 1590 г., на этот раз присоединился и перемышльский епископ Михаил Копыстенский¹⁵. О причинах созыва совещания сохранилось прямое свидетельство одного из его участников – холмского епископа Дионисия Збируйского: епископы собрались «маючи обтяжливість от е.м. отца Михаила митрополита за оскарженем люди некоторых на нас епископов»¹⁶ – нетрудно видеть в этих словах прямое указание на ту неблагоприятную для епископов обстановку, которая сложилась на соборе 1594 г. На этом совещании был предпринят новый важный шаг в сторону сближения с Римом. По свидетельству Д. Збируйского, здесь не только были даны полномочия Кириллу Терлецкому возобновить переговоры об унии, но и составлены «артикулы», определявшие условия, на которых епископы были готовы подчиниться власти папы. Тогда же было принято решение и о составлении в

будущем другого текста, куда следовало включить все то, «чего бы нам нужно было добиваться и у его королевской милости перед этим соединением»¹⁷. К сожалению, тексты решений, принятых в Сокале, не сохранились. Те документы, которые имеются в распоряжении исследователей, были составлены уже после того, как состоялось соглашение между собравшимися в Сокале епископами и одним из главных руководителей той части иерархии, которая придерживалась ранее другой ориентации – владимирским епископом Ипатием Потием.

Роль Потия в событиях, предшествовавших Брестской унии, неоднократно была предметом дискуссии. Хотя в письме митрополиту Михаилу, написанном в январе 1595 г., Потий сообщал ему, что узнал о планах и действиях епископов лишь после их съезда в Сокале¹⁸, эти утверждения вызывали сомнения исследователей¹⁹. Следует признать, что для этих сомнений были серьезные основания, так как в 1588 г. будучи еще светским лицом – брестским земским судьей, А. Потий предлагал католическому епископу Лудца Б. Мацейовскому организовать диспут с приехавшим в Речь Посполитую патриархом Иеремией II, неудачный для него исход диспута должен был дискредитировать патриарха в глазах православных и тем привлечь их на сторону Рима²⁰. Это свидетельство, рисуящее Потия как убежденного сторонника унии в то время, когда западнорусские епископы об этом еще и не думали, заставляло исследователей подозревать, что и в событиях первой половины 90-х гг. Потий должен был играть аналогичную роль. Однако никакими свидетельствами источников такое предположение подкрепить нельзя. Напротив, все имеющиеся сведения, как было показано выше, достаточно однозначно говорят о том, что Потий вместе с митрополитом принадлежал к иной части духовенства, чем епископы – инициаторы переговоров с Римом, к группировке, серьезно обеспокоенной положением дел в церкви и пытавшейся проводить реформы опираясь на авторитет вселенских патриархов, стремясь к укреплению власти епископов и одновременно считаясь с интересами светской знати и братств. Решение вступить в соглашение с этой группой епископов и соответственно порвать с враждебными этим епископам силами православного общества означало серьезную переориентацию в деятельности этого православного иерарха²¹.

Хорошо известный исследователям жизненный путь Ипатия Потия²² характеризует его как человека глубоко озабоченного печальным положением дел в православной церкви и готового

приложить все силы для его исправления. Отказ Потия от светской карьеры, сенаторского кресла брестского каштеляна, чтобы служить церкви в сане владимирского епископа, занимавшего гораздо более низкое положение на лестнице социальной иерархии Речи Посполитой, лучше, чем что-либо другое, свидетельствует об этом. Потий хотел собственными усилиями способствовать улучшению дел в церкви, состояние которых представлялось ему совершенно не удовлетворительным. Выше в ином контексте уже цитировались тексты «Антирризиса», свидетельствующие о глубоком недовольстве Потия вмешательством светских лиц в церковные дела и принижением, зависимым положением духовенства в православном обществе. В этом отношении его взгляды не расходились со взглядами других епископов. Однако его глубокое неудовлетворение вызвала и пассивность самих епископов, их неспособность к учительной деятельности, пренебрежение к их главной обязанности — «о стаде себе порученном чуты и пилностью стараться, якобы от волков и иных окрутных бестий пожрано не было и в расхищение не пришло», в то время как высшее духовенство обязано «великой шкоде забегати..., то радюю, то наукою, то писанием своим»²³. Он считал необходимым для просвещения паствы, чтобы иерархи постоянно уделяли внимание переписке, переводам и изучению святоотеческих книг. В отличие от других епископов он был также озабочен упадком дисциплины в церкви и для ее укрепления считал необходимым усиление власти митрополита²⁵. Все это закономерно привело к сближению Ипатия Потия с митрополитом Михаилом Рагозой и той частью православного духовенства, которая его поддерживала. Но к концу 1594 г. избранный путь улучшения дел в церкви перестал его удовлетворять.

О причинах смены ориентации Ипатия Потия позволяют судить такие документы, как письмо митрополиту Михаилу, написанное после его встречи с Б. Мацейевским и Кириллом Терлецким в Торчине в начале декабря 1594 г.²⁶, когда был решен вопрос о присоединении Потия к сторонникам унии, а также его письмо Константину Острожскому от марта 1595 г.²⁷. Прежде всего на встрече в Торчине Ипатий Потий смог определенно убедиться, что все епископы, кроме него и митрополита, решительно встали на путь поисков унии с Римом и намерены идти в этом направлении независимо от желаний Потия и митрополита («вже вси на том, хотя быхмо не хотели, нас отступити и удатисе до них»). Проводить же реформу церкви в открытом конфликте с

большинством епископов ему представлялось безнадежным делом: «А где ся расторгнем, сам ваша милость обачити можеш, якая ж та справа и потужность наша будет». Встреча в Торчине имела для него значение и в том отношении, что здесь Потий мог убедиться, что инициатива епископов пользуется поддержкой короля и латинского духовенства, для которых авторитет восточных патриархов ничего не значит. Все это привело его к неутешительному выводу, что им с митрополитом «головою муру (т. е. стену. — Б. Ф., С. Я.) не пробить» и для проведения реформы в церкви следует искать соглашения с «латинянами». К такому решению склонял Потия и ряд других важных соображений. Уже О. Левицкий во второй половине XIX в. отметил, что взгляды Потия формировались под сильным впечатлением опасности, угрожающей православию со стороны протестантов²⁸. Убеждение в серьезности такой опасности основывалось у него на впечатлениях от положения в его родном воеводстве — Брестском, в его центре — Бресте, по сообщениям папского нунция в начале 80-х гг. XVI в. не было ни церкви, ни костела²⁹. В марте 1595 г. убеждая кн. Константина Острожского в необходимости унии с Римом, он с тревогой писал: «А што ж пак нам, калекам, будучи посреди волков, опадают по одному, але громадами, видечи нашу непотужность, а потом Бог ведает, с ким ся зостанем»³⁰.

Поддержка со стороны католической церкви, использование ее опыта борьбы с протестантами должны были предотвратить переход православной паствы на сторону еретиков, перед лицом которых традиционные разногласия между католиками и православными представлялись Потию гораздо менее существенными.

Имело значение и другое важное обстоятельство. Именно в сочинениях Потия второй половины 90-х гг. мы встречаем крайне резкие выпады по адресу братчиков, которые «покинувши некоторые мыло и дратву, ремесло свое власное, слово Божье, не будучи на то посланы, проповедали»³¹. Его возмущение вызывал «лист» патриарха Иеремии Виленскому братству, устанавливающий такой порядок, когда бы «холопи простые, шевцы и кравцы мели митрополиты судити и карати»³². Такая острая реакция говорит в пользу того, что и ранее стремления братств играть видную роль в церковных делах вызывали, вероятно, недовольство владимирского епископа. Первоначально, однако, епископ вместе с митрополитом пытался найти общий язык с братствами, рассчитывая воспользоваться их поддержкой при проведении ре-

формы церкви и одновременно подчинить их своему влиянию. Обобщившееся явно к 1594 г. стремление братств играть все более самостоятельную роль в церковных делах положило конец этим расчетам. Для Потия и тех кругов, интересы которых он выражал, это был и конец надежд на возможность проведения желательной для них реформы церкви силами самого западно-русского православного общества. В этом, как представляется, и была одна из главных причин решительного поворота к унии с Римом, в осуществлении которой Потий, как представитель западно-русской церкви, сыграл в дальнейшем главную роль.

Для Потия и той части духовенства, которая разделяла его взгляды, уния с Римом должна была привести к прекращению внутренних раздоров, укреплению дисциплины и порядка, освобождению церкви от диктата государственной власти и светских патронов, создать условия для укрепления морали и роста образованности духовенства, которое смогло бы тогда удержать под своим влиянием свою паству.

На встрече в Торчине Ипатием Потием и Кириллом Терлецким был составлен датированный 2 декабря 1594 г. окончательный текст заявления епископов об их стремлении к унии церквей³³.

В этом документе выражалась озабоченность епископов тем тяжелым положением церкви, которое сложилось в результате раскола христианского мира на православную и католическую часть. Когда со времен Христа и апостолов все христиане признавали в лице папы «одного старшего пастыря и первопрестолника», тогда «завжды порядок и великое помноженье хвалы Божие в церкви Божой бывало». После раскола появились еретики и распространились ереси, так что теперь многие «закона нашего отбегают и церкви Божие и правдивое хвалы Бога в Троицы единаго отметаються». Между тем за «разрозньем нашим с паны Римляны», — указывалось в документе, — «сполного ратунку и подпоможенья в таковых речах один другому давати не можем». Таким образом, главным, если не единственным, аргументом в пользу унии церквей в данном документе оказывается необходимость объединения сил для борьбы с общим врагом — протестантами. Вряд ли стоит сомневаться, что внесение такой идеи в текст документа исходило от Потия, но важно, что именно в таком виде он получил одобрение епископов. В нем также указывалось, что его составители ожидали, что соединение церквей осуществится благодаря усилиям их «старших» — вос-

точных патриархов, но теперь они эту надежду утратили (патриархи «в неволи поганской будучи, хотя бы подобно и хотели, до того прийти не могут») и намерены добиться осуществления единства и собственными силами соединиться «с паны Римляны, будучи под единым пастыром».

Обращает на себя внимание отсутствие в документе ряда мотивов, появления которых было бы закономерно ожидать в документе такого рода: здесь нет ни осуждения ошибочных догматических учений восточной церкви, ни покаяния в связи с долгим пребыванием в заблуждениях, ни выражения полного послушания папе римскому³⁴. Что отсутствие таких мотивов было не случайным, показывает знакомство с другим документом, составленным примерно в то же время – первым наброском условий, на которых западнорусские епископы соглашались подчиниться власти римского папы³⁵.

В преамбуле к этому документу содержатся резкие выпады против восточных патриархов, которых обвиняют в продажности, а также в том, что они «жадных диспутов с иноверными не чинят и с писма Божия ответов, хотя б кто и потребовал, з ними меты не хотят». Не желая подчиниться таким недостойным пастырям, епископы решили «пастыром нашим признати» римского папу. Приведенный выше материал о контактах восточных патриархов с западнорусским православным обществом, и особенно с братствами, об издании полемических сочинений Мелетия Пига-са в православных типографиях убедительно показывает неосновательность этих обвинений. Важно, однако, подчеркнуть другое – причиной изменения позиции епископов является их возмущение недостойными поступками и пассивностью греческих иерархов, а не их убеждение в ложности догматического учения восточной церкви.

Сформулированные в документе «артикулы» можно разбить на несколько тематических групп.

Одна из них отражает отклик епископата на неблагоприятную для него общественную ситуацию, сложившуюся в результате сближения между патриархами и братствами. Епископы добивались, чтобы «клятвы» и «неблагословения» восточных патриархов не имели для них никаких последствий (ст. 5), чтобы приезжие из Греции «жадное влады над нами не мели» (ст. 6), чтобы были аннулированы привилегии, которые патриархи, «догажаючи пожитком своим», дали братствам (ст. 7). По смыслу к этой группе статей примыкает и требование, чтобы все церкви,

монастыри и духовные лица находились «водле стародавнего обычаю под владою, благословенством и подаваньем епископским» (ст. 2).

Другая тема, поднятая в «артикулах», сформулированная, хотя и в общем виде, но в четкой и недвусмысленной форме сначала в начальной, а затем еще раз в заключительной части документа, – это вопрос об уравнивании в правах православного и католического духовенства на территории Речи Посполитой. По мнению составителей «артикулов», король должен был выдать особый «привилей», которым распространил бы на православное духовенство все права, которыми пользовались в Речи Посполитой латинские клирики.

Наконец, ряд «артикулов» определял характер внутренней жизни церкви под властью нового «пастыря». Так, уже в 1-й статье документа выдвигалось условие, чтобы церкви «религии грецкое» «не были навеки нарушоны ни в чом в своих набоженствах и церемониях ни от кого» (ст. 1). Не удовлетворяясь этим, составители документа еще раз повторяли, что «справы все в церквах, служба Божия, церемоней и обряды, як тепер; так же бы были и навеки ничим... ни от кого нарушоны» (ст. 3). В другой части документа, обращаясь непосредственно к сфере отношений с новым верховным главой церкви, составители «артикулов» настаивали на том, «что по обычаю стародавнему» епископы должны поставляться киевским митрополитом, а сам митрополит должен поставляться собором епископов и лишь получать «благословение» от папы «окром вшелякого датку» (ст. 8).

Этот последний комплекс статей особенно ясно показывает, что соединение церковью западнорусские епископы понимали как простой акт смены юрисдикции, когда «верховным пастырем» должен был стать для западнорусской церкви вместо константинопольского патриарха римский папа. Эта смена юрисдикции должна была принести епископату укрепление его власти над духовенством, рост его престижа в православном обществе в целом, а западнорусскому духовенству – уравнивание в правах с католическим, наконец, она должна была создать благоприятные условия для совместных действий обеих церковей против протестантов. Однако внутренняя жизнь западнорусской церкви продолжала бы функционировать в соответствии со «стародавними» нормами и обычаями, а отношения с новым пастырем, как и со старым – константинопольским патриархом, ограничивались бы его «благословением» избранному местными епископами, митрополиту.

Очевидно, что собственно духовные традиции католического мира епископов не интересовали, и своеобразия отношений между папством и «местными» церквями они не понимали. Для способа мышления и круга представлений составителей проекта очень характерно, что сохранение западнорусской церковью традиционных норм своей внутренней жизни после соединения с Римом должен был гарантировать специальным актом – «привилеем» глава государства – король Сигизмунд III и он же должен был «выправить» аналогичного содержания «привилей» у папы (ст. 9 и 10).

Эти установления «артикулов» вполне подтверждают высказанное выше предположение, что уния церквей представлялась западнорусским епископам по образцу Люблинской унии 1569 г., заключенной по соглашению между отдельными территориальными объединениями дворянства, обеспечившими себе при объединении в единое государство сохранение традиционных «прав» и «вольностей». Аналогичным образом рисовалось им и соединение церквей (о «правах» и «вольностях» западнорусской церкви в «артикулах» говорилось неоднократно!). Ключевую роль в обеспечении этих прав епископы, как видим, отводили главе светской власти Речи Посполитой. Закономерно поэтому, что переговоры об унии церквей епископы начали с обращения не к архиепископу гнезненскому или папскому нунцию. При этом, как представляется, епископы обнаружили очевидное незнание специфики отношений между светской и духовной властью в католическом мире и явно переоценили возможности главы светской власти в Речи Посполитой и его желание содействовать правовому закреплению конфессионального своеобразия западнорусской церкви.

После подготовки такого рода документов для начала официальных переговоров об унии сохранялось лишь одно серьезное препятствие – к составлению этих документов не имел отношения сам глава западнорусской церкви, митрополит Михаил Рагоза. Не случайно поэтому на встрече в Торчине Бернард Мадейовский настоятельно рекомендовал Потю и Терлецкому вступить в переговоры с митрополитом. Следом этих усилий явилось письмо Ипатия Потия от января 1595 г., которое упоминалось выше. Как видно из письма митрополита Ф. Скумину от 20 января 1595 г., тогда же митрополит получил и составленные епископами «артикулы»³⁶. Отношение митрополита к акции, предложенной епископами, оказалось, как известно, достаточно сложным и противоречи-

вым. Еще в мае 1595 г. Терлецкому и Потю пришлось прилагать усилия, чтобы побуждать его к более активному участию в переговорах³⁷. Это, однако, объяснялось не какой-то особой позицией митрополита по отношению к проблемам, раздиравшим западнорусское общество (в этом отношении его позицию определяли те же мотивы, что и мотивы, определившие позицию Потия), а опасениями конфликта со светскими патронами – православными магнатами Великого княжества Литовского, выдвинувшими его в свое время на митрополичий стол. Неслучайно он сразу же отправил полученные от епископов «артикулы» Ф. Скумину, чтобы узнать его мнение³⁸. Однако, несмотря на постоянные колебания вплоть до лета 1595 г., митрополит уже в начале года фактически принял участие в переговорах об унии, направив коронному канцлеру и гетману Яну Замойскому свой набросок условий унии, представлявший, как установил еще в прошлом веке Макарий, краткое изложение разобранных выше «артикулов»³⁹. С присоединением митрополита к епископам отпали последние препятствия для ведения официальных переговоров об условиях унии между западнорусскими епископами и правящими кругами Речи Посполитой, которым текст этих условий был адресован.

Наряду с проектом унии западнорусской церкви с Римом, который выдвинули епископы, в первой половине 90-х гг. XVI в. увидел свет еще один проект такой унии, исходивший от князя Константина Острожского, крупнейшего магната Киевщины и Волыни, одного из признанных лидеров православного дворянства Речи Посполитой.

Вопрос об унии церквей занимал князя Острожского еще в начале 80-х гг. XVI в., когда он вел переговоры на эту тему с папским нунцием в Речи Посполитой Альберто Болоньетти и с папским легатом Антонио Поссевино⁴⁰. Вопрос о целях, которые преследовала на этих переговорах католическая сторона, специально рассматривается в разделе, посвященном политике Ватикана и месте в ней идеи унии церквей.

В данном разделе нас должны интересовать те сведения в донесениях папских дипломатов, которые дают возможность судить об отношении к идее унии церквей Константина Острожского. При этом следует учитывать, что его взгляды этих лет известны нам лишь в передаче представителей папы. Кроме того, нужно принимать во внимание, что в их сообщениях отразились и слухи, не имевшие под собой основания, и планы, ко-

торые связывали с особой Острожского его сын католик Януш и люди из его окружения, а также участвовавший в переговорах греческий клирик, архимандрит Дорогобужского монастыря Дионисий Ралли, который связывал со сношениями князя с Римом надежды на большую церковную карьеру. Для получения достоверных сведений о позиции Константина Острожского, как представляется, следует использовать прежде всего не сведения из вторых и третьих рук, а записи его бесед с папскими дипломатами (из них наибольший интерес представляет запись его бесед с нунцием Болоньетти 6–8 июля 1583 г.)⁴¹.

В беседе с нунцием князь выражал глубокое сожаление по поводу раскола христианского мира и заявлял, что для преодоления раскола он готов пожертвовать своей жизнью, но при этом тщательно избегал каких-либо сепаратных действий в этом отношении. Выслушав доводы нунция в пользу введения нового календаря, он поинтересовался, почему об этом не проинформирован Константинопольский Патриарх, и выразил готовность послать соответствующие сведения в Константинополь. Говоря о своем желании послать в Рим людей, чтобы больше узнать о разногласиях между церквями, он дважды подчеркнул, что посылает их не для ведения дискуссии, а чтобы лучше представлять себе позицию католической стороны. Позднее нунций констатировал, что, говоря об унии церквей, Константин Острожский имел в виду созыв вселенского собора (*Concilio generale*) с участием греков и латинян⁴². Вместе с тем он проявлял живое стремление к обмену людьми и услугами с католической стороной. Сам он послал в Рим Острожскую Библию, а у папы просил прислать учителей для основанной им Острожской Академии, чтобы перевести греческие книги на славянский язык⁴⁴.

Особенность позиции, занятой Константином Острожским, станет понятной, если принять во внимание особенности отношения светской элиты Речи Посполитой к религиозным разногласиям и характерные для этой среды способы решения спорных вопросов, выработанные в условиях феодального парламентаризма. Для социальной элиты Речи Посполитой середины – второй половины XVI в., в особенности для поколений, чье общественно-культурное формирование еще не было сильно затронуто воздействием Контрреформации, была характерна далеко заходящая взаимная терпимость, находившая свое выражение в частом заключении смешанных браков. Эта терпимость опиралась на представление, которое шляхтичи неоднократно

высказывали в разных ситуациях, что на деле между отдельными христианскими религиями различия совсем не так значительны⁴⁵. Ярким примером может служить вдова кн. Ю. Слуцкого, Катажина Тенчинская, католичка, которая принимала причастие под обоими видами и говорила посетившему ее Скарге, что не видит большой разницы между католической и православной религией. Под влиянием католических миссионеров она было согласилась дать вклад в коллегия иезуитов в Люблине, но затем вступила в новый брак с главой литовских протестантов К. Радзивиллом⁴⁶. Отсюда опосредованно вытекал и вывод, что разногласия, спорные вопросы вполне могут быть улажены. Способ решения этих вопросов представлялся, очевидно, аналогичным тем способам, которые использовались в дворянской среде для решения политических вопросов – созыв собора с участием всех заинтересованных сторон (в соответствии с принципом «то, что касается всех, должно быть предпринято с согласия всех»), на котором подобно тому, как это имело место в польском сейме, теологи разных сторон искали бы компромисса при обсуждении спорных вопросов. Пока же этого не произошло, приверженцы разных христианских религий должны были жить в мире между собой, искать взаимопонимания и оказывать друг другу добрые услуги.

Конец переговорам положили события во Львове на Рождество 1583 г., когда католические власти Львова, как известно, силой попытались помешать православным этого города совершать праздничное богослужение по старому календарю, требуя принять новый календарь, введенный папой Григорием XIII⁴⁷. Положение было усугублено тем, что одновременно архиепископ Львова Я. Д. Соликовский стал требовать возвращения ему некогда принадлежавшей львовским архиепископам юрисдикции над православным духовенством на территории его диоцеза⁴⁸. Князь К. Острожский резко выступил против архиепископа на собрании сенаторов в Люблине в августе 1584 г.⁴⁹ При встрече с нунцием он выразил глубокое возмущение действиями католического прелата: таким преследованиям христиане, по его словам, подвергались лишь в первые века существования церкви со стороны тиранов – язычников⁵⁰. На этом контакты между К. Острожским и Ватиканом были практически прерваны⁵¹.

Как представляется, дело было не только в том, что действия католических прелатов во Львове нарушили нормы мирного сосуществования разных христианских конфессий, закреп-

ленные государственными установлениями. Не менее важно, что эти действия показывали нереальность представлений о том, что уния может быть достигнута благодаря полюбовному соглашению, компромиссу между церквями. Наоборот, они показывали желание католической иерархии не договариваться, а диктовать противной стороне свою волю, что было вряд ли совместимо с представлениями православного дворянства о способах решения спорных вопросов. Все это не могло не оказать влияния на отношение К. Острожского, если не к идее унии церквей, то к способам ее практического осуществления.

К идее унии церквей кн. Константин Острожский вернулся ряд лет спустя, в середине 90-х гг. XVI в. Письмо с своими предложениями по этому вопросу он отправил 20 июня 1593 г. Ипатию Потю. Письмо было отправлено накануне созыва очередного церковного собора, и из его содержания видно, что князь рассчитывал, что собор обсудит его предложения.

Как представляется, хотя прямых указаний в тексте нет, появление письма отражало реакцию православного магната на усиливавшиеся внутренние конфликты в православном обществе, углубление которых делало неясной перспективу осуществления тех реформ, ради проведения которых он недавно способствовал возведению Потия на владимирскую кафедру. В письме князь писал о тяжелом положении церкви, подвергающейся преследованиям «римлян» и «еретиков», об отсутствии у православных учителей и наук, проповеди Слова Божьего, об утрате церковью своей паствы. Выход из этих трудностей он видел в заключении унии с Римом. В этом отношении взгляды К. Острожского были близки взглядам А. Потия и расходились со взглядами той части православного общества, которая связывала надежды на улучшение положения дел в церкви с устранением негодных иерархов.

Одни положения проекта Острожского касались возможной процедуры заключения унии, другие определяли некоторые конкретные условия. По мнению Острожского, собор западнорусских епископов должен был направить своих представителей для переговоров об унии к восточным патриархам, в Москву и в Молдавию. Миссии в Москву он явно придавал особое значение: в Москву должен был, по его мнению, направиться сам Потий. В Москве он должен был рассказать о тех гонениях и преследованиях, которые терпит «народ тутошний русский», и склонить великого князя московского и местное духовенство, чтобы «куп-

не и одностаине с нами как тому забегали и в то трафили, жебы большей церковь Христова такого разорванья и внутреннего замешанья, а народ Русского рожая гонения и озлобления не терпели». Эти высказывания показывают, как давно было отмечено исследователями, что соединение церквей должно было состояться благодаря совместным действиям всех православных церквей. Следовательно, Острожский продолжал держаться мнения, сформулированного еще в начале 80-х гг., о необходимости совместного поиска истины теологами обеих сторон на новом «вселенском» соборе.

В предложениях, касавшихся конкретных условий унии, нужно отметить много общего с проектом унии, разработанным епископами. К. Острожский также говорил о необходимости сохранения традиционных обрядов восточной церкви и о предоставлении православному духовенству тех прав (включая участие православных епископов в работе сейма и сената), которыми обладало в Речи Посполитой католическое духовенство. В проекте Острожского в добавление к этому помещены еще два важных пункта: 1) «паны римляне» не должны отдавать имения православной церкви костелам, 2) при заключении браков православных не должны принуждать принять католичество и вообще с заключением унии переход из одной конфессии в другую должен был запрещен. Совершенно очевидно стремление православного магната с помощью ряда специальных мер не допустить растворения православной западнорусской церкви в окружающем католическом мире. Наоборот, при заключении унии она должна сохранить свою специфику и свою паству и должна быть уравнена в правах с католической церковью.

С заключением церковной унии, по-видимому, кн. Константин Острожский связывал и надежды на повышение уровня образованности духовенства, «же быхмо мели ученые презвитеры и казнодеи добрые».

Таким образом, в представлениях о самом характере будущей унии церквей у Константина Острожского и западнорусских епископов было много общего. Различия выступали в представлениях о путях конкретного осуществления такой унии. К. Острожский был сторонником не локального соглашения православной западнорусской церкви с Римом, а общего соглашения православной и католической церквей на новом вселенском соборе. Как представляется, К. Острожский был сторонником такого решения, потому что именно оно могло бы гарантировать право-

славной западнорусской церкви то особое место в христианском мире, которое хотели сохранить для нее и он, и епископы. В этой связи представляется совсем не случайным, что в его более кратком проекте гарантиям против враждебных действий католиков в будущем было уделено гораздо больше места, чем в проекте, подготовленном епископами. Главной гарантией успешного осуществления желательного варианта унии наряду с совместными действиями православных церквей должны были, очевидно (хотя в тексте об этом прямо и не сказано), стать солидарные действия всего западнорусского общества.

Западнорусские православные епископы не приняли проект Острожского не только потому, что предложенный им путь решения казался епископам мало реальным (Потий, например, справедливо сомневался в том, что в Москве благосклонно отнесутся к предложениям о переговорах с «латинниками») ⁵³ и не гарантировал быстрого успеха. Путь, предложенный Острожским, был невыгоден прежде всего потому, что не гарантировал епископам достижения тех целей, к которым они стремились, встав на путь поисков унии с Римом. Переговоры о «всеобщей» унии не давали возможности епископам подавить враждебную им оппозицию в православном обществе, опирающуюся на авторитет восточных патриархов. Епископы были заинтересованы в дискредитации их авторитета, а вовсе не в переговорах с их участием. Поэтому проект Константина Острожского не получил поддержки западнорусского епископата, хотя некоторые его конкретные предложения были использованы при выработке окончательного текста условий унии, так называемых 32 артикулов ⁵⁴.

Окончательно свои представления о характере унии с Римом западнорусские епископы выработали на съезде в июне 1595 г. Как и на предшествующем их собрании в Сокале, съезд выработал два документа: декларацию о намерениях, обращенную к папе, и текст с конкретным перечнем условий унии, обращенный к папе и к королю. В декларации ⁵⁵ более кратко, чем в предшествующей, повторялись мотивы о стремлении к единству Западной и Восточной церквей, о тщетности надежд на восстановление единства с помощью восточных патриархов и о решимости епископов, чувствующих свою ответственность перед папством, предпринять самостоятельные действия, чтобы достигнуть «згоды и соединения». Новым было конкретное указание, что епископы желают «соединения» на условиях, выработанных

ных на Флорентийском соборе. Смысл этого условия раскрывается в заключительной части текста, содержащей настойчивую просьбу епископов оставить западнорусских православных «при вере и сакраментх и всех церемониях и обрядах церкви восточное ни в чом их не нарушаючи». Лишь после выдачи папой такого обязательства за себя и за своих будущих преемников послы епископов были уполномочены папе «послушенство пристойное отдати». В документе снова ярко проявилось стремление епископов под властью нового пастыря сохранить традиционные для западнорусской церкви вероучение и нормы церковной жизни и представление о папстве как другой договаривающейся стороне, которой можно ставить условия и от которой можно требовать обязательства.

Перечень условий унии состоял из 32 артикулов⁵⁶, из которых первые 9 адресовались папе, а остальные – королю. В первой части артикулов конкретизировалось общее требование, сформулированное в декларации. Правда, епископы выражали готовность в спорном догматическом вопросе об Исхождении Св. Духа принять компромиссную формулу, предложенную на Флорентийском соборе греческими теологами об Исхождении Св. Духа от Отца через Сына (арт. 1). Однако сопровождавшие это предложение энергичные просьбы, чтобы их не принуждали к принятию «inakszei confesji», говорят о том, что эту формулу они явно рассматривали как часть особой «греческой» богословской традиции. Относительно учения о чистилище епископы заявляли, что не станут с ним спорить, и готовы выслушать по этому поводу пояснения католиков (арт. 5). Во всех других отношениях жизнь западнорусской церкви, по их мнению, должна была определяться традиционными нормами: все обряды (в особенности, причастие и крещение) должны совершаться «wedlug starodawnego zwyczaju Kościoła Orientalnego» на славянском языке (арт. 2, 3, 4). Особо подчеркивалось сохранение православных обычаев Празднования Пасхи и брака священников (арт. 8, 9). Оговаривалось, что православные не должны участвовать в католическом празднике Тела господня. В терминологии, используемой составителями артикулов, постоянно проявляется сознание принадлежности к особой «греческой» религии, отличной от «римской». Так, епископы требовали, чтобы церковные должности давались людям, «ktoryby Religiej naszei byli», и утверждали, что король не может выбрать достойных кандидатов для их занятия «nit tey Reiligii będąc» (арт. 10). Для позиции епископов следует признать весьма характерным, что требования о сохране-

нии православными своих традиционных обрядов были включены также в состав артикулов, предложенных на рассмотрение короля (арт. 22–25). В этих же предложенных королю артикулах говорилось о поставлении епископов митрополитом, а митрополита собором епископов практически независимо от Рима (посвящение в Риме предполагалось лишь по отношению к тому митрополиту, который до своего избрания не был епископом) (арт. 11).

В целом, если не считать уступок по спорным догматическим вопросам, сделанных явно неохотно, в новом варианте условий унии по-прежнему можно наблюдать упорное желание сохранить традиционные нормы церковной жизни под формальным верховенством папы⁵⁷ и представление о том, что сохранение таких порядков может быть гарантировано епископам королевской властью.

Что привлекало епископов к идее унии церквей, можно выяснить анализируя ту часть артикулов, которая была адресована королю. Именно в этом документе был зафиксирован ряд требований, выполнение которых означало бы существенное ограничение опеки над церковью со стороны светских патронов. Так, ограничивалось право правителя самому осуществлять назначения на епископские кафедры: теперь король должен был отдавать кафедру одному из четырех кандидатов, предложенных собором епископов (арт. 10). Отмена «*jus regalii*» и «*jus spoli*» должна была быть закреплена специальным постановлением сейма (арт. 18). В ряде артикулов подчеркивалось, что приходское духовенство во владениях панов или городов должно подчиняться власти епископов, которые одни имеют право налагать наказания на приходских священников (арт. 21, 28, 29). Власти епископов должны были подчиняться также монастыри, школы, типографии и братства (арт. 19, 26, 27). Как уже отмечалось в литературе⁵⁸, ряд условий в этой части документа был заимствован из решений церковного собора 1591 г. Очевидно, что благодаря заключению унии с Римом епископы рассчитывали осуществить те меры по укреплению их власти в церкви (в частности, за счет ограничения опеки со стороны светских патронов), которые не удалось провести в жизнь в начале 90-х гг. из-за сопротивления в самой православной среде и из-за отсутствия поддержки со стороны государственной власти.

Другая важная тема в той части «артикулов», которая обращена была к королю, это тема уравнивания в правах католического и православного духовенства в Речи Посполитой. В этой свя-

зи епископы ставили вопрос о подтверждении Сигизмундом III будинского привилея Владислава III, в особенности добиваясь, чтобы священники и церкви были освобождены от уплаты поборов в пользу государства (арт. 21). Епископы должны были быть включены в состав сената подобно католическим епископам, так как после заключения унии между ними не будет никаких различий (арт. 12). Представители православного духовенства подобно католическим прелатам должны были войти в состав Верховного суда – Трибунала (арт. 20).

Той же тенденцией утвердить равенство прав двух церквей был проникнут и ряд других установлений, часть которых была заимствована из проекта кн. Константина Острожского: запрет переходов из унии в латинство, запрет превращения православных храмов в костелы, запрет при заключении браков между «Римлянами» и «Русью» принуждать русских к переходу в католичество (арт. 15, 16, 25). Осуществление на практике этих мер должно было также оградить западнорусских православных, принявших унию, от преследований со стороны католиков, сохранить для западнорусской церкви ее паству и одновременно создать еще один барьер на пути растворения западнорусской церкви в окружающем католическом мире.

По отношению к этому документу еще с большей уверенностью, чем по отношению к первоначальному наброску условий унии, можно утверждать, что епископов заботило прежде всего не изменение традиционного вероучения или традиционных норм церковной жизни (и то, и другое они стремились по возможности сохранить в неизменном виде), а укрепление их власти в церкви и уравнивание в правах православного духовенства с католическим. В этом, а также в поддержке их действий в будущем со стороны правителя, католических магнатов и епископов они видели приемлемый для них выход из кризиса, переживаемого церковью. Епископы, несомненно, рассчитывали, что приобретение православным духовенством новых прав при сохранении местной церковной традиции поможет им привлечь на свою сторону в борьбе с оппозицией значительную часть местного клира. В концовке документа снова указывалось что предложенные «артикулы» должны быть сначала (wprzod) утверждены папой и королем и лишь затем западнорусская церковь подчинится власти Рима.

Летом 1595 г., как и ранее, позиция епископов в немалой мере определялась их убеждением в больших возможностях

королевской власти. По их представлениям, король Сигизмунд III вполне мог добиться выполнения всех их предложений, касавшихся статуса православной церкви в Речи Посполитой, и гарантировать выполнение тех условий, которые они предложили на рассмотрение папы римского.

Ближайшее будущее должно было показать, в какой мере такие представления и расчеты соответствовали возможностям и намерениям главы верховной власти Речи Посполитой.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. Львів, 1905, т. 5, с. 562 и сл.
- 2 *Monumenta confraternitatis stauroripigianae Leopoliensis. T. I / Ed. W. Milko-wicz. Leopoli, 1895, No CXXXI.*
- 3 РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб. 617-618.
- 4 Вспоминая об этом эпизоде, Потий прямо писал, что Балабан жаловался архи-епископу на братчиков и их высокопоставленных опекунов, а православный магнат, воевода новогрудский Федор Скумин Тышкевич прямо утверждал, что в том положении, в каком оказался львовский епископ, он был готов искать поддержки у кого угодно, хоть у самого дьявола (см.: АЗР, 1851, т. IV, № 65).
- 5 Дата совещания установлена П. Жуковичем (см.: *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901, с. 91).
- 6 *Monumenta...*, t. I, No CLIX-CLX.
- 7 *Ibid.*, No CLIII, CLVIII.
- 8 АВАК, 1892, т. XIX, с. 366.
- 9 РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб. 620-622.
- 10 *Дмитриев М. В.* Генезис Брестской унии 1596 г. // *Очерки по истории Укра-инны. Пособие к курсу лекций.* М., 1993, вып. 1, с. 52-53.
- 11 Его текст см.: АЮЗР, 1863, т. I, № 202.
- 12 АЗР, т. IV, № 33.
- 13 *Monumenta...*, t. I, No CCLV. В декабре 1592 г. Гедеон Балабан внес текст документа в львовские городские книги (см.: *Ibid.*, No CCLIX).
- 14 См. об этом в послании митрополита Михаила львовскому братству от 4 де-кабря 1592 г. (*Monumenta...*, t. I, No CCLVII).
- 15 О его участии в съезде в Сокале см. в его протестации от 18 августа 1595 г. (*Prochaska A. Z dziejów unii Brzeskiej // Kwartalnik historyczny, 1896, s. 599.*
- 16 АВАК, 1892, т. XIX, с. 366.
- 17 Там же, с. 366.
- 18 АЗР, т. IV, № 56.
- 19 См., например, мнение М. С. Грушевского (*Грушевський М. С.* Історія України-Руси..., с. 574).

- 20 Monumenta Ucrainae historica. Romae, 1964, t. I, p. 68–69.
- 21 Характерно, что и по мнению православного автора «Перестроги» Потий стал принимать участие в переговорах об унии позже других епископов, после съезда в Сокале (см.: Українська література XVII ст. Київ, 1987, с. 34–35).
- 22 *Левицкий О.* Ипатий Потей, киевский униатский митрополит // Памятники русской старины в западных губерниях. СПб., 1885, т. VIII, с. 342–347; *Трипольский Н.* Униатский митрополит Ипатий Потей. Киев, 1878; *Dzięgielewski J.* Rosciej I // Polski słownik biograficzny. Warszawa, 1982, t. 27/1, z. 112, s. 28–43.
- 23 РИБ. СПб., 1882, т. 7, стб. 146–147.
- 24 Подробнее о взглядах Потия на положение дел в церкви см.: *Дмитриев М. В.* О религиозно-культурных задачах Брестской унии 1596 г. // Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. М., 1991, вып. 3, с. 84–85.
- 25 См. об этом в его письме митрополиту Михаилу (АЗР, т. IV, № 56).
- 26 Об этой встрече см.: Documenta unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600) / Ed. A. G. Welykuj. Roma, 1970, p. 35.
- 27 АЗР, т. IV, № 56, 63.
- 28 *Левицкий О.* Ипатий Потий..., с. 366–368.
- 29 *Яковенко С. Г.* Православная иерархия Речи Посполитой и планы церковной унии в 1590–1594 гг. // Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. М., 1991, вып. 3, с. 50.
- 30 АЗР, т. IV, № 63.
- 31 РИБ. СПб., 1882, т. 7, стб. 933.
- 32 Там же, стб. 822.
- 33 Documenta unionis..., p. 35.
- 34 На это правильно обратил внимание М. В. Дмитриев (см.: *Дмитриев М. В.* Генезис Брестской унии..., с. 54).
- 35 АЗР, т. IV, № 55.
- 36 Там же № 57.
- 37 Там же № 66.
- 38 Там же № 57.
- 39 Там же № 54. *Макарий* [Булгаков.] История..., т. 9, с. 556.
- 40 К изучению этих переговоров исследователи обращались неоднократно. Последнее специальное исследование о них см.: *Krajcar J.* Konstantin-Basil Ostrozskij and Rome in 1582–1584 // Orientalia christiana periodica. Romae, 1969, v. 35, No 1.
- 41 Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes / Ed. A. G. Welykuj. Roma, 1959, t. I, No 186.
- 42 Litterae nuntiorum..., t. I, No 189, p. 195.
- 43 Ibid., No 191.
- 44 Monumenta Poloniae Vaticana. Kraków, 1938, t. 6, p. 400–401. Стоит, однако, отметить, что князь просил прислать в качестве учителей «греческих людей той же (т. е. греческой православной. – Б. Ф., С. Я.) веры».

- 45 О таких высказываниях во время выборов на польский трон в 1587 г. см.: Флоря Б. Н. Русско-польские политические отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII в. М., 1978, с. 200 и сл.
- 46 Halecki O. From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968, p. 206–208.
- 48 Litterae nuntiorum..., t. I, No 272, p. 273.
- 49 Ibid., No 271.
- 50 Ibid., No 273.
- 51 Плохий С. Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989, с. 39.
- 52 АЗР, т. IV, № 45; РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб. 575–587.
- 53 РИБ, т. 19, стб. 1017.
- 54 О соотношении между проектом К. Острожского и проектами епископов см.: Яковенко С. Г. Православная иерархия..., с. 41 и сл. Стоит лишь добавить, что после сепаратного выступления епископов с условиями унии К. Острожский стал возражать против уравнивания прав католического и православного духовенства. См. в его письме к Радзивиллу: «Taki artykul naszymu popowie umocnili, ysz kazdy pop w taki wadze ma być iako i ladsky, to iusz u kazdego szlachtica koniecznie sąsiad taki, ysz go może y o poćciwość starszy duchowny sądzić» (Lewicki K. Książę Konstanty Ostrogsky a unia brzeska 1596 r. Lwów, 1933, s. 134).
- 55 АЗР, т. IV, № 68.
- 56 Их публикацию по польскому оригиналу см.: Documenta unionis..., No 41.
- 57 Поэтому И. Потий, посылая текст «артикулов» К. Острожскому, имел известное основание утверждать, что в них «ничего нового иле з стороны веры наше нет» (см.: АЗР, т. IV, № 70).
- 58 Флоря Б. Н. Брестские синоды и Брестская уния // Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. М., 1991, вып. 3, с. 63.

Подготовка Брестской унии и политика духовной и светской власти Речи Посполитой

Соединение в заглавии этого раздела представителей светской и духовной власти в Речи Посполитой представляется закономерным, так как и правители Речи Посполитой — католики, и местный католический епископат стремились к одной цели — укреплению позиций католической религии в этом государстве и обращению в католицизм православного населения, живущего на его территории. Естественно, что и государственная власть, и епископат были сторонниками церковной унии, которая привела бы к подчинению западнорусской церкви верховной власти римского папы. Однако представления государственной власти и епископата о возможном характере такой унии в течение длительного времени существенно различались. Эти различия очень определенно проявились в середине XV в. после заключения в 1439 г. Флорентийской унии. Государственная власть приветствовала заключение унии, что нашло свое выражение, в частности, в издании королем Владиславом III привилея, представлявшего принявшему унию православному духовенству все права, которыми пользовалось в Польском королевстве духовенство католическое. Отношение же католического епископата к Флорентийской унии оказалось более чем сдержанным.

Государственная власть была заинтересована прежде всего в укреплении единства государства, в пределах которого проживали народы, различавшиеся не только по этнической, но и по конфессиональной принадлежности. Заключение унии как акт установления религиозного единства, по мнению государственных деятелей, должно было способствовать сближению между этими народами и тем самым способствовать укреплению единства государства¹. Побочным, но весьма желательным для правящих кругов результатом унии должен был стать разрыв связи между западнорусской церковью и такими центрами православия, как Москва и Константинополь, лежавшими на территории стран, с которыми Речь Посполитая часто находилась во враждебных от-

ношениях. Неудивительно поэтому, что правители из династии Ягеллонов, предшественники Сигизмунда III, постоянно оказывали поддержку православным сторонникам унии с Римом и готовы были, чтобы стимулировать их активность, предоставить православному духовенству те или иные права.

Иной была позиция католического епископата. Если для правителя важен был сам факт заключения унии, а конкретные ее условия имели второстепенное значение, то для католического епископата наибольшее значение имели конкретные условия унии. Для местного католического духовенства XV–XVI вв. было характерно убеждение, что уния должна была обязательно сопровождаться ликвидацией всех особенностей (не только догматических, но и обрядовых), отличавших православную церковь от католической. Отсюда его отрицательное отношение к решениям Флорентийского собора, по которым православные после заключения унии могли сохранить свои особые обряды. Местное католическое духовенство стремилось прежде всего к прямому обращению православных в католицизм. Свое развернутое выражение эта позиция местного католического духовенства получила в напечатанном в 1500 г. трактате польского теолога Яна Сакрана, в котором перечислялось 40 «заблуждений» «русских», которые должны были быть устранены при заключении унии. Живые отголоски таких воззрений нетрудно обнаружить в разбравшихся выше сочинениях Петра Скарги.

Хотя различия в позициях сторон к концу XVI в. существенно сгладились, следует иметь в виду, что при общности основной цели каждая из сторон имела собственные интересы, их позиции не следует полностью отождествлять.

Освещение темы, очерченной в заголовке данного раздела, представляет большие трудности для современного исследователя. В распоряжении ученых до сих пор отсутствуют свидетельства, которые исходили бы непосредственно от светских и духовных вельмож Речи Посполитой, в которых бы выражалось их отношение к идее унии церквей, к возможным ее условиям, к проектам, предложенным западнорусским православным епископатом.

То немногое, что известно, — это официальные акты, отражающие те или иные решения либо латинского духовенства, либо короля, но далеко не всегда можно установить, как проходило их обсуждение и какой круг участников имел отношение к их составлению. Ряд других свидетельств, достаточно немногочисленных и отрывочных, исходит от православных участни-

ков переговоров или папского нунция и очень неполно и недостаточно позволяет судить о настроениях и точках зрения различных представителей светских и церковных верхов Речи Посполитой. Поэтому при ответе на целый ряд вопросов исследователь вынужден ограничиться осторожными предположениями.

В первой половине 80-х гг. XVI в. католические епископы на территории Речи Посполитой практически не принимали какого-либо участия в обсуждении выдвигающихся в то время проектов локальной унии западнорусской церкви с Римом. Во всяком случае в обширной корреспонденции папских нунциев этого времени подобные факты не упоминаются, не знают о них и источники, происходящие из православной среды. Однако, с конца 80-х гг. в обсуждении подобных проектов стал принимать участие католический епископ Луцка Б. Мацейовский. Выше в иной связи упоминалось письмо Б. Мацейовского от 25 августа 1588 г. папскому нунцию, в котором шла речь о том, как использовать приезд в Речь Посполитую патриарха Иеремии II, чтобы сглазпрометировать авторитет константинопольской кафедры в глазах местных православных. Из письма видно, что к этому времени Б. Мацейовский находился в контакте с симпатизировавшим унии Адамом Потием и с иезуитами, способствовавшими установлению этих контактов².

Во время пребывания в Риме в декабре 1590 г. Б. Мацейовский обратился к курии с просьбой направить для работы в его диоцез одного из выпускников греческой коллегии – просьба была удовлетворена, и вместе с Б. Мацейовским на Волынь был отправлен выпускник коллегии, греческий униат Петр Аркудий³. Как видно из последующего хода событий, роль Петра Аркудия состояла в том, чтобы своим личным примером убедить местных православных в том, что под властью римского папы они смогут сохранить свои традиционные обряды. С этой целью он, как видно из послания львовского братства патриарху Иеремии II 1592 г., демонстративно совершал в католических храмах службу по греческому обряду не только на Волыни, но и во Львове⁴. Действия Аркудия, предпринятые, конечно, с санкции Б. Мацейовского, говорят о том, что луцкий епископ отказался от традиционного для польского епископата 1-ой пол. XVI в. отношения к условиям унии, когда в соответствии с обвинениями по адресу православных в известном трактате Сакрана с заключением унии связывалось представление о далеко идущей унификации не только норм вероучения, но и обрядности. Проявившаяся в действиях Б. Ма-

цейвовского готовность согласиться на сохранение православными своей обрядности создавала благоприятные условия для диалога с православными сторонниками унии. В свете сказанного представляются весьма вероятными предположения исследователей, что Мацейовский уже ранее имел контакты со сторонниками унии среди православных западнорусских епископов (прежде всего с Кириллом Терлецким) и что пауза в их сношениях с властями Речи Посполитой связана с отсутствием Мацейовского в этом государстве⁵.

Ряд важных сведений об участии польских католических епископов в подготовке Брестской унии содержит письмо польского гетмана Станислава Жолкевского коронному гетману и канцлеру Яну Замойскому от 25 июня 1594 г.⁶ В нем говорилось о переговорах с православными архиепископа львовского Яна-Димитра Соликовского, который послал к ним иезуита Каспера «Татарина». Речь шла, вероятно, о сношениях Я. Д. Соликовского с Гедеоном Балабаном, искавшим поддержки против львовского братства и митрополита. Таким образом, заинтересованность в заключении унии проявил наряду с Б. Мацейовским и другой католический иерарх, чья епархия включала в свой состав многочисленное православное население.

Однако, далеко не весь польский католический епископат разделял активную позицию епископов восточных епархий. В том же письме указывалось, что, когда Я. Д. Соликовский поставил в известность о переговорах главу польской католической церкви архиепископа гнезненского С. Карнковского, то тот «пренебрег» этим делом и не захотел им заниматься. Так уже при самом начале переговоров в среде католического епископата обнаружилось равнодушное, если не враждебное отношение к идее унии, что, как увидим далее, наложило свой отпечаток на ход уже официальных переговоров.

В письме содержались важные сведения и о новых усилиях Б. Мацейовского по поддержанию контактов с западнорусскими епископами. Так, в нем говорилось о посылке луцким епископом уже упоминавшегося выше Каспера «Татарина» на собор в Бресте, очевидно, для ведения переговоров с находившимся там Кириллом Терлецким. В свете этого свидетельства представляется совсем не случайным, что встреча Потия и Терлецкого, обозначившая окончательный поворот западнорусского епископата на путь унии с Римом, имела место в имении Бернарда Мацейовского — Торчине.

О роли, которую сыграл Б. Мацейовский в дальнейших переговорах с западнорусскими епископами, позволяет судить уже неоднократно упоминавшееся письмо Ипатия Потия митрополиту Михаилу, в котором излагалось содержание бесед его и Кирилла Терлецкого с епископом лудским в Торчине 2–4 декабря 1594 г.⁷ На этой встрече обсуждались возможные условия унии с Римом. Затрагивалось два круга вопросов – возможности улучшения положения православного духовенства в Речи Посполитой и возможности сохранения под властью папы традиционного вероучения и традиционных норм жизни православной западнорусской церкви. Что касается первой группы вопросов, то есть основания полагать, что через Мацейовского Потий и Терлецкий получили заверения со стороны католического епископата, что их предложения (в частности, о получении православными епископами мест в сенате) получают поддержку («и того нам помочи з великою потужностью обещали»). Епископы обсуждали с Мацейовским и вопрос о том, как заключить унию «без образы сумненья и веры нашею». Ответ, полученный от Мацейовского, представляет большой интерес. Согласно предложенному им плану, после представления западнорусскими епископами условий унии король должен был собрать синод, где были бы обсуждены спорные вопросы вероучения («будем з вами трактовать, яко бы то, в чем ся не згожаем, первой погодити»). Решения этого синода «з стороны веры як и церемоней» были бы закреплены специальным актом («обваруется певными варунки, жебысте цело зостало»). Таким образом, вопрос об условиях унии должен был решаться на общем соборе православного западнорусского и местного латинского духовенства, созванного королем.

Все это дает основания полагать, что представления местных католических епископов (по крайней мере части их) о способе и условиях заключения унии не отличались радикально от представлений западнорусских епископов. Воспитанные также в традициях польского феодального парламентаризма, они, очевидно, представляли себе унию церквей по образцу Люблинской унии 1569 г., как результат соглашения сторон, основанный на взаимном компромиссе. Так как заявлениям Мацейовского не предшествовали какие-либо консультации с папским нунцием и тем более с курией, то можно сделать вывод, что на первых этапах переговоров польские католические епископы (по крайней мере те, кто активно содействовал развитию переговоров) были склонны рассматривать унию церквей на территории Речи Посполитой как свое внутреннее дело.

Есть основания полагать, что на встрече в Торчине Б. Мацейовский выступал не только как католический епископ, но и как представитель короля. Как представляется, только от короля, распоряжавшегося церковными должностями, могло исходить обещание, что киевскому митрополиту в случае его присоединения к унии будет передан Киево-Печерский монастырь.

Переписка православных епископов первых месяцев 1595 г. содержит также целый ряд указаний на заинтересованность короля в непосредственных контактах с ними. Исследователи разных направлений сходятся в том, что король Сигизмунд III с самого начала переговоров твердо встал на путь поддержки унии. Позднее в привилее униатской иерархии, подписанном 30 июля 1595 г., Сигизмунд III так вспоминал о своих стараниях: «часто кроть напоминали есмо духовных, звлаца старших веры греческой велебных митрополита и епископов, абы они до той згоды с костелом римским склонили»⁸. Уже в самом начале переговоров об унии он взял епископов под свою защиту от санкции со стороны восточных патриархов и от их противников среди православного общества⁹. Остается не вполне ясным, насколько широкий круг польских политических деятелей оказывал в то время поддержку такой политике короля. В этом плане большой интерес представляют сообщения нунция, что православные епископы с первым вариантом условий унии направились к коронному канцлеру и гетману Яну Замойскому¹⁰. Яну Замойскому адресовал свой вариант условий унии и митрополит Михаил¹¹. Именно через Яна Замойского король сообщал о своем желании встретиться с митрополитом¹². Ян Замойский не был ставленником или фаворитом короля, напротив, он был главой политической группировки, существенно расходившейся с королем и его окружением в подходе ко многим вопросам внутренней и внешней политики Речи Посполитой. Его участие в переговорах – аргумент в пользу того, что в правящих кругах Речи Посполитой перед заключением Брестской унии политика Сигизмунда III могла пользоваться достаточно широкой поддержкой.

Донесения нунция не оставляют сомнений, что обсуждение условий унии, привезенных епископами, осуществлялось при определяющем воздействии короля. Первый вариант условий унии король поручил рассмотреть Б. Мацейовскому, львовскому архиепископу Я. Д. Соликовскому и литовскому канцлеру Л. Сапеге¹³. Очевидно, что в состав этой комиссии оба прелата попали не как лица, уполномоченные польским епископатом, а как

представителя короля, выбранные им в расчете на получение благоприятного решения. Об этом говорит включение в комиссию Б. Мацейовского, который сам участвовал в составлении документа, представленного для обсуждения¹⁴. Содействия делу унии можно было ожидать и от Я. Д. Соликовского, который также вел ранее переговоры с православными о заключении унии. Что касается Льва Сапеги, то этот литовский вельможа, начинавший свою карьеру как клиент могущественного дома Радзивиллов, был в среде литовской магнатории человеком новым, обязанным своим возвышением Сигизмунду III, и от него трудно было ожидать какого-либо противодействия королевской воле.

Хотя о протекавших в дальнейшем переговорах мы осведомлены совершенно недостаточно, нет сомнений, что должен был обсуждаться вопрос о выдаче православным епископам королевского привилея, как предварительного условия, от исполнения которого епископы ставили в зависимость свое согласие на унию с Римом.

Ответом королевской власти на условия, предложенные епископами, стали два королевских привилея от 30 июля и 2 августа 1595 г.¹⁵

Исследователи неоднократно отмечали, что эти документы удовлетворили значительную часть пожеланий западнорусских епископов¹⁶. Так, король обещал сохранить за ними их кафедры, оградить их и от возможных санкций со стороны восточных патриархов и от враждебных действий со стороны «домовых людей».

Король также выражал готовность содействовать тому, чтобы братства, школы и типографии были подчинены власти епископов, чтобы приходское духовенство находилось в «послушеньстве» у епископов и не могло укрываться «под обороною шляхецкого стану людей». Он также выражал желание содействовать подчинению власти епископов всех храмов «в местех наших королевских». Таким образом, король готов был удовлетворять все те пожелания епископов, которые касались укрепления их положения в церкви и обществе.

Более того, король был согласен отказаться в пользу западнорусских епископов от части своих патронатных прав. Так, он согласился на то, чтобы кандидатов для занятия опустевших кафедр предлагал ему собор епископов. Это лучше, чем что-либо другое, говорит о желании короля пойти навстречу пожеланиям епископов, чтобы содействовать их переходу под власть папы¹⁷. Вместе с тем, далеко не на все свои пожелания епископы получили от короля утвердительный ответ.

Так, колеблющейся и неоднозначной оказалась позиция короля по представлявшему для епископов особое значение вопросу об уравнивании прав католической и православной церковью после заключения унии. Первоначально в привилее от 30 июля Сигизмунд III удовлетворил это пожелание, признав за православным духовенством все «свободы» и «вольности», которыми пользовалась католическая церковь, и подтвердив «привилей» Владислава III, но в новом документе, выданном 2 августа, говорилось лишь о желании короля, чтобы православные духовные лица «в пошанованью и поваженью таком яко духовные веры католицкое были», и православным иерархам предлагалось вступить в переговоры («зыйтися и поразумети») по этому вопросу с католическими епископами. О необходимости дальнейших переговоров говорилось и в связи с другими более частными моментами; так обстояло дело с вопросом о предоставлении епископам мест в сенате, о включении православных депутатов в состав верховного суда – Трибунала. На просьбу же об освобождении православного духовенства (подобно католическому) от уплаты налогов король ничего не ответил. Исследователями в этой связи отмечалось, что епископы переоценивали возможности короля, не имевшего права единолично решать целый ряд вопросов. Действительно, вопросы о включении православных епископов в состав сената, а православных депутатов в состав Трибунала могли быть решены лишь соглашением всех сословий на сейме, однако и при учете этого обстоятельства остается неясным, почему вопрос о включении православных депутатов в Трибунал, а епископов в состав сената король ставил в зависимость только от желания католических епископов и отказался от своего обещания подтвердить привилей Владислава III. Наиболее вероятное объяснение состоит в том, что попытка уравнивать в правах обе церкви натолкнулась на сопротивление католического епископата и король был вынужден пойти на уступки.

Та часть «артикулов», которая была прямо обращена к королю (выделена пометой «Regia»), включала в себя целый ряд предложений, осуществление которых должно было обеспечить автономию западнорусской церкви под властью папы (поставление епископов митрополитом, а митрополита собором епископов) и сохранение традиционных норм церковной жизни. Именно от короля епископы ожидали выдачи «привилея», который бы гарантировал особое положение западнорусской церкви в католическом мире. В Варшаве это прекрасно понимали. Так, в грамоте Сигизмунда III митрополиту Михаилу говорилось, что епископы про-

сили его «абы вси церемонеи и порядки... церковные вцале захо-ванъ были»¹⁸. В преамбуле к привилею от 30 июля также гово-рилось о готовности епископов признать власть папы, «когда то им варовано от нас (т. е. короля. — Б. Ф.) будет» сохранение «сакраментов и церемоней с стародавна звыклых». В грамоте митрополиту Михаилу сообщалось, что король удовлетворил просьбу епископов — «в том ясно их упевнили, иж водлуг звычаев давных ни в чом нарушонны быти не мают», однако такой письменной гарантии от имени короля не было ни в привилее от 30 июля, ни в привилее от 2 августа.

Западнорусские епископы, привыкшие к широкому вмеша-тельству правителя в вопросы внутрицерковной жизни (католики Сигизмунд I и Сигизмунд II давали, например, общежитийные уставы Киево-Печерскому монастырю), могли видеть в правителе гаранта особого положения своей церкви, но в католическом мире решение таких вопросов находилось за рамками компетенции монарха. По-видимому, католические епископы не преми-нули указать на это Сигизмунду III — отсюда изменение его первоначальной позиции.

Среди составленных епископами «артикулов» важное место занимали условия, соблюдение которых позволило бы западно-русской церкви сохранить свою паству (запрет людям «грече-ского» обряда принимать обряд «римский», разрешение им сохранить свой обряд при заключении браков с католиками, запр-ет обращаться монастыри и церкви в храмы «римского обряда», возвращение православным таких храмов, захваченных като-ликами). На большую часть этих предложений король не от-ветил. Он лишь обещал, что запретит обращаться в костелы церк-ви в королевских имениях, но не может принудить к этому шляхетских патронов. Такой ответ отражал, несомненно, реаль-ные отношения, сложившиеся к концу XVI в. между королев-ской властью и дворянством Речи Посполитой, и показывает, что и в этом отношении западнорусские епископы переоценили возможности королевской власти. Что касается других вопро-сов, то Сигизмунд III обошел их молчанием, очевидно, потому что в католическом потриденском мире их решение не входило в сферу компетенции светской власти.

Подводя итоги анализу королевских привилеев, следует кон-статировать, что рассчитывая на заинтересованность королевской власти в заключении унии, западнорусские епископы не ошиб-лись. Дав согласие на подчинение власти папы, они обеспечили

поддержку короля своим действиям, направленным на укрепление их положения в церкви и в православном обществе. Однако возможности королевской власти епископы переоценили. Их надежды на то, что король станет гарантом желательных для них норм отношений с местной католической церковью, местным католическим обществом и Римом оказались нереальными.

В таких условиях особое значение приобретали непосредственные переговоры между православными и католическими епископами. Как уже отмечалось выше, на встрече И. Потия и К. Терлецкого в Торчине с Б. Мацейовским предусматривалось, что спорные вопросы в отношениях между двумя церквями будут рассмотрены на совместном синоде католического и православного духовенства. На практике, однако, получилось иначе.

Как видно из заголовка к сохранившемуся тексту соглашения между «русским» и «латинским» духовенством от 15 сентября¹⁹, оно было результатом переговоров Кирилла Терлецкого с неназванными католическими прелатами, которые вели их «с ведома» короля и сенаторов. О предыстории составления этого соглашения ряд интересных данных содержится в депеше папского нунция Д. Маласпины. Маласпина сообщал, что нашел нужным созвать местных теологов для бесед с епископами и обсуждения привезенных ими текстов. Король, по его словам, одобрил эти намерения и направил на переговоры с епископами краковского епископа кардинала Е. Радзивилла, перемышльского епископа В. Гослицкого, двух не названных по имени теологов и светское лицо – литовского канцлера Л. Сапегу. Переговоры проходили в доме нунция и затрагивали не только богословские вопросы (в частности, обсуждался вопрос о предоставлении православным епископских мест в сенате)²⁰. Есть все основания рассматривать текст соглашения как определенный результат этих бесед, хотя и получивший письменную форму, возможно, без участия папского нунция.

В свете сообщений Д. Маласпины ясно, что католические прелаты не были уполномочены вести эти переговоры каким-либо синодом католического духовенства. Они вели переговоры как лица, уполномоченные королем, и есть основания полагать, что они снова были выбраны из среды тех прелатов, которые были заинтересованы в успешном осуществлении унии²¹.

Анализ документа показывает, что, помимо вопросов, не урегулированных королевскими привилегиями, стороны достигли договоренности и по ряду вопросов, решения которых следовало бы ожидать как раз от короля.

Так, соглашение предусматривало, что после заключения унии «Русь» без всяких ограничений будет допускаться к занятиям «земских» и городских «урядов». Появление такого пункта в соглашении диктовалось, по-видимому, желанием ослабить возможную оппозицию планам унии со стороны православного общества. Что касается пожелания о полном уравнении в правах католического и православного духовенства, то такого рода определения в тексте соглашения нет. Католические участники переговоров пошли в этом отношении лишь на отдельные уступки, обещав поддержать предложения западнорусских епископов о предоставлении им мест в сенате и об освобождении православных монахов и священников от уплаты налогов.

Из условий, которые должны были обеспечить западнорусским епископам сохранение их паствы, было принято лишь одно, наименее существенное: о разрешении браков между «поляками» и «русью».

Гораздо большую готовность пойти навстречу проявили католические епископы, когда речь пошла о сохранении западнорусской церковью своих традиционных форм церковной жизни. Они не только дали согласие на сохранение западнорусской церковью всех своих церковных обрядов и своего церковного языка (особо было сказано в этой связи о совершении причастия под обоими видами), но и готовы были по спорному догматическому вопросу об Исхождении Св. Духа удовлетвориться заявлением, что «греки и римляне правильно о Исхождении Св. Духа верят, но только до сих пор не могли понять друг друга». Очевидно, что позицию Б. Мацейовского, столь отличавшуюся от традиционной позиции польского духовенства, разделяли, очевидно, и некоторые другие польские епископы. Очевидно также, что при выработке соглашения епископы уделяли наибольшее внимание не собственно религиозным вопросам, а сохранению особого привилегированного положения своей церкви в Речи Посполитой (хотя и проявили готовность пойти на ряд уступок пожеланиям православных епископов.) Если такова была позиция делегированных королем прелатов, специально заинтересованных в успехе унии, можно не сомневаться, что позиция епископов чисто польских католических епархий могла быть еще более жесткой.

Важно отметить еще одно важное обстоятельство. В соглашении было отмечено, что ряд спорных вопросов стороны передают на рассмотрение папы (к их числу, например, относился

вопрос, будут ли западнорусские епископы и митрополит получать «посвящение» в Риме), но это не касалось тех вопросов, по которым договоренность была достигнута. Об этом ясно говорит заключительная фраза соглашения: «все эти статьи будут утверждены властью сейма и включены в конституции». В этом случае эти решения должны были бы приобрести силу закона, независимо от того, каково оказалось бы отношение к ним папской курии. Все эти наблюдения показывают, что не только западнорусские епископы, но и местный католический епископат (по крайней мере, та его часть, что участвовала в переговорах) склонен был подходить к вопросу об унии церквей с позиции феодального парламентаризма, когда условия «соединения» вырабатываются на месте в диалоге между сторонами и являются результатом общей договоренности.

В целом изучение источников подтверждает уже традиционную в научной литературе точку зрения, что главную определяющую роль в подготовке унии и выработке ее условий сыграла государственная власть. Что касается католического духовенства, то, хотя с его мнением при решении целого ряда вопросов король, несомненно, считался, в переговорах участвовали лишь епископы ряда восточных епархий Речи Посполитой со смешанным в конфессиональном отношении населением (единственное исключение только подтверждает правило – краковский епископ Е. Радзивилл, литовский аристократ, в недавнем прошлом был епископом именно такой епархии – виленской), которых король привлекал к переговорам, когда считал нужным. Католический епископат в целом во главе с гнезненским архиепископом С. Карнковским в переговорах участия не принимал и не санкционировал принятые на них решения.

Неудивительно, что католический епископат не предпринял в дальнейшем никаких шагов к тому, чтобы сейм утвердил текст соглашения от 15 сентября. Лишь небольшая часть католических епископов своими действиями активно способствовала осуществлению унии, отношение же большинства было, очевидно, гораздо более сдержанным. Когда распространение унии столкнулось позднее с серьезным сопротивлением со стороны православных, епископы тех восточных епархий, главы которых в 90-х гг. XVI в. поддерживали унию, в 20-х гг. XVII в. считали унию затеей, придуманной для удовлетворения чьих-то личных амбиций, и призывали конгрегацию веры отказаться от унии и перейти к прямой католической миссии среди православных²². Про-

явившееся в тексте соглашения от 15 сентября 1595 г. нежелание католических епископов отказаться от особого привилегированного положения своей церкви нашло свое еще более яркое выражение в действиях католического епископата в последующее время. Католический епископат твердо держался исключительности своих прав в Речи Посполитой и не желал идти на какие-либо компромиссы с униатами²³.

Давая общую оценку результатов переговоров западнорусских епископов с правителем и католическим духовенством, можно констатировать, что по соглашениям июля – сентября 1595 г. западнорусские епископы добились принятия решений, укреплявших их власть в церкви и православном обществе, но лишь частично преуспели в своих требованиях об уравнивании прав двух церквей и обеспечении желательных норм отношений с местной католической церковью, которые оградили бы их паству от экспансии католицизма. В итоге уния оказывалась гораздо более выгодной для православных епископов, чем для православного духовенства и общества.

Если королевские привилегии для вступления в жизнь ни в каких дополнительных актах не нуждались, то иначе обстояло дело с соглашением православного и католического духовенства, которое могло вступить в жизнь лишь после его утверждения сеймом.

В декларациях православных епископов, как уже отмечалось выше, было достаточно четко определено сформулировано, что они «приступят» к унии, когда их условия будут приняты и утверждены соответствующими правовыми актами – «привилегиями». Поэтому можно было ожидать, что новые шаги по пути сближения с Римом епископы предпримут лишь после того, как сейм утвердит текст их соглашения с латинским духовенством. События, однако, стали развиваться иначе.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Именно к таким аргументам прибег в своем универсале от 24 сентября 1595 г. король Сигизмунд III, объясняя своим православным подданным причины своей заинтересованности в заключении унии (см.: Архив Юго-Западной России. Киев, 1859, ч. 1, т. 1, № 114). См. также в его послании Константину Острожскому от 28 июля 1595 г.: «один верный люд, один костел правдивый... один найвышшой пастыр» (АЗР, 1851, т. IV, № 76).
- 2 Monumenta Ucrainae historica. Roma, 1964, v. I, p. 68–70; Плохий С. Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989, с. 47–48.

- 3 *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596) // *Sacrum Poloniae Millenium.* Roma, 1956, t. V, p. 246–247; *Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 47–48.
- 4 АЗР, т. IV, № 33.
- 5 *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968, p. 237.
- 6 *Listy Stanisława Żółkiewskiego hetmana i kanclerza wielkiego koronnego /* Wyd. T. Lubomirski. Warszawa. 1860, № 33.
- 7 АЗР, т. IV, № 56.
- 8 *Documenta unionis Berestensis eijusque auctorum (1590–1600) /* Ed. A. G. Welykuj. Roma, 1970, p. 101.
- 9 См. об этом в его грамоте Ипатию Потю от февраля 1595 г. (АЗР, т. IV, № 60).
- 10 *Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes.* Roma, 1959, v. II, p. 26, 31.
- 11 АЗР, т. IV, № 54.
- 12 АЗР, т. IV, № 56.
- 13 *Litterae nuntiorum...*, v. II, p. 49.
- 14 *Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 51.
- 15 АЗР, т. IV, № 78–79.
- 16 См., например, *Chodyncki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934, s. 304 («все то, что король должен был уступить из области своей власти, он уступил»).
- 17 Конкретная практика несколько отличалась от норм привилея. В 1595 г. король давал привилеи на епископские кафедры по рекомендациям митрополита Михаила, К. Терлецкого и И. Потия (см.: АЗР, т. IV, № 85–86).
- 18 АЗР, т. IV, № 77.
- 19 *Documenta unionis...*, No 90.
- 20 *Litterae nuntiorum...*, v. II, p. 71.
- 21 Известно, что Е. Радзивилл пожертвовал значительную сумму денег на поездку епископов в Рим (см.: *Litterae nuntiorum...*, v. II, p. 68).
- 22 *Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 104.
- 23 См. установившуюся после заключения унии практику, согласно которой на лестнице «чести» униатские епископы стояли ниже не только католических епископов, но и их викариев. Попытки добиться изменения такой практики оказались безрезультатными (*Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 155–156).

Подготовка Брестской унии и Ватикан

Хорошо известно, что подход папства к вопросу о соединении церквей с середины XV в. определялся решениями Флорентийского собора 1439 г. Важной частью решений собора было признание полного равноправия в положении католического и православного духовенства после заключения унии и возможности сохранения православными своей традиционной обрядности (причащение под обоими видами и др.). Вместе с тем православные должны были принять католическую точку зрения по спорным догматическим вопросам (в частности, об Исхождении Св. Духа) и подчиниться власти папы как «наместника Христа» и «главы всей церкви», который располагает всей полнотой власти в деле наставления и управления этой церковью¹. Символическим актом выражения этой власти по отношению к православному миру стало назначение сразу по окончании работ собора двух православных митрополитов Виссариона и Исидора римскими кардиналами.

Хотя решения Флорентийского собора никогда официально не пересматривались, на практике курия впоследствии склонна была занимать более жесткую позицию по отношению к православной церкви. Так, когда в конце XV в. киевский митрополит Иосиф Болгаринovich изъявил желание подчиниться власти папы, то папа Александр VI, не удостоив его ответа, предписал виленскому епископу выяснить совершают ли западнорусские православные таинства по форме принятой в латинской церкви или «таинство евхаристии они совершают на квасном хлебе под формой незаконной и недостойной». Тогда же папа заявил, что он не может признать Иосифа, получившего посвящение от константинопольского патриарха, законным митрополитом и предложил ему обратиться в Рим с просьбой о повторном посвящении². Хотя папа говорил о своей приверженности решениям Флорентийского собора, в его приведенных выше высказывани-

ях явно отразилось представление, что заключение унии должно сопровождаться далеко идущим приспособлением порядков «местной» православной церкви к порядкам, принятым в католическом мире. Отголоски таких воззрений обнаруживаются не только во взглядах Петра Скарги, охарактеризованных выше, но и в высказываниях папских дипломатов, пропагандировавших идею унии на территории Речи Посполитой в 80-х гг. XVI в., — Альберто Болоньетти и Антонио Поссевино. Хорошо известно, что новое обращение римской курии к идее соединения церквей имело место в понтификат папы Григория XIII. В обстановке резкого роста в Риме интереса к миссионерской деятельности в православном мире формировались взгляды таких деятелей, принявших затем участие в подготовке Брестской унии, как Петр Скарга, Бернард Маджеевский, Ян Димитр Соликовский. Именно от посланцев Григория XIII — его нунция Альберто Болоньетти и легата Антонио Поссевино, задержавшегося в Речи Посполитой после выполнения дипломатической миссии при дворе Ивана IV, — исходили первые попытки «соединения» православного западнорусского общества с Римом. Сохранившаяся обширная переписка обоих прелатов с Римом позволила исследователям составить достаточно точное представление о характере их деятельности³. И нунций, и А. Поссевино вели переговоры с крупнейшими представителями православной знати Речи Посполитой князьями Слуцкими и князем Константином Острожским. Позднее в них принял участие и сам папа Григорий XIII, посылавший православным вельможам письма и подарки.

Как известно, усиление миссионерской деятельности на Востоке сопровождалось ростом интереса в Риме к решениям Флорентийского собора, стремлением пропагандировать их среди православного общества (о чем свидетельствуют издания на греческом языке решений Флорентийского собора и описания его деятельности). А. Поссевино в своих сочинениях, посвященных вопросу о соединении церквей, также говорил о желательности побудить западнорусский епископат соединиться с Римом на основе решений Флорентийского собора. Однако анализ практической деятельности папских дипломатов (и выполнявшего их поручения Петра Скарги) и высказываний в письмах Григория XIII православным вельможам показал, что они добивались обращения православных магнатов и населения их владений в католицизм, с отказом не только от православной догматики, но и от православных обрядов. В основе подобных действий лежало

убеждение, что не только догматическое учение православных, но и их обряды и обычаи содержат большое количество «заблуждений», которые обязательно следует устранить при заключении унии церквей. В своих сочинениях Поссевино обнаружил еще большее количество «заблуждений», чем Скарга⁴. Именно этим следует объяснить, что в обширных рассуждениях Поссевино совсем не обсуждался вопрос о положении православной западно-русской церкви в католическом мире после заключения унии, и не было предпринято никаких попыток установить практические контакты с западнорусскими епископами. Папские дипломаты отдавали предпочтение переговорам с магнатами, которых, казалось, было бы легче склонить в желательным для них решениям.

Стоит отметить, что в этих действиях папских дипломатов не принимали участия ни король Стефан Баторий, ни светские католические вельможи, ни местный католический епископат. В конце 70-х – начале 80-х гг. с представителями Ватикана сотрудничал лишь сравнительно узкий круг польских иезуитов, взгляды которых были близки взглядам дипломатов курии⁵.

К сказанному следует добавить, что иезуиты в своей практической деятельности были не чужды попыток принудить к насильственной смене религии православное население во владениях католических вельмож. Так под воздействием иезуитов из коллегии в г. Ярославле вдова перемышльского каштеляна Катажина Ваповская передала православные храмы в своих владениях католическим священникам, а своим подданным предписала посещать эти храмы в воскресные и праздничные дни и крестить у этих священников детей. Все эти меры были проведены с санкции и при поддержке нунция Болоньетти⁶.

Конец контактам папских дипломатов с православной знатью положили волнения, вызванные попытками местных католических прелатов заставить православное население жить по новому календарю, введенному в римской церкви⁷. Острая реакция православных на эти действия побудила А. Поссевино в донесении, отправленном в Рим в 1587 г., назвать западнорусских епископов и священников «неистовыми врагами католиков»⁸.

Хотя этот этап переговоров не привел к конкретным результатам, как верно отметил К. Ходыницкий⁹, в одном отношении он оказал определенное воздействие на образ мыслей римских политиков. В ходе переговоров Болоньетти мог наглядно убедиться в упорной привязанности православных вельмож к своим традиционным обрядам. Он с огорчением сообщал в Рим, что не может

быть и речи о принятии К. Острожским латинского обряда и что князь Ю. Слуцкий, выражая готовность подчиниться власти папы, в остальном намерен следовать обычаям своих предков и сохранить богослужение по греческому обряду во всех храмах своего княжества¹⁰. Отсюда понимание необходимости уступок в этом отношении для успешного ведения диалога с православными.

После понтификата Григория XIII в Риме практически забыли о православной проблеме. На первое место в это время выступила организация борьбы с Османской империей и создание с этой целью антитурецкой коалиции. О движении православной иерархии в пользу унии с Римом в курии узнали сравнительно поздно в октябре 1594 г., когда варшавский нунций Джерманико Маласпина был проинформирован об этом коронным канцлером Яном Замойским. Это известие нунций встретил с радостью, выражая надежду, что таким образом «миллион душ» присоединится к римской церкви¹¹. В феврале 1595 г. он встретился с К. Терлецким и мог составить некоторое представление об условиях унии, предложенных западнорусскими епископами¹². Его сообщение в Рим, что епископы желают «остаться верными своей религии, реформированной по желанию верховного понтифика» говорит об отсутствии у нунция в тот момент достаточно точного представления об этих условиях. Из сообщения нунция видно, что он не создавал для Терлецкого каких-либо трудностей, но, заверяя его, что «лоно апостольского престола открыто и милосердно», поощрял луцкого епископа продолжить переговоры.

Об инициативе западнорусских епископов папа Климент VIII, по всей видимости, узнал только в марте 1595 г. Именно тогда государственный секретарь курии и племянник папы, кардинал Пасери Альдобрандини предложил Маласпине продолжить контакты с православными епископами и сообщил, что переданная нунцием информация была с радостью встречена Климентом VIII¹³. Интерес, который вызвали в Риме сообщения Маласпины, был подогрев также успехом проведенной там 15 января 1595 г. торжественной церемонии принятия унии иерархами коптской Якобитской церкви¹⁴.

Действия курии и ее дипломатов, как видим, заметно отличались от действий папы Александра VI в конце XV века. Не было речи ни о выяснении того, каких обрядов придерживаются православные, ни о повторном посвящении православных епископов. В Риме стремились не создавать дополнительных трудностей, а способствовать развитию переговоров. С начала 1595 г. в курии резко

усилился интерес к событиям, происходящим в Речи Посполитой,⁴ и от нунция постоянно требовали информации о них¹⁵.

Несмотря на возраставший в Риме интерес к возможной унии православной западнорусской церкви, Маласпина старался действовать очень осторожно. Он опасался вызвать негативную реакцию со стороны протестантов, а также беспорядки в государстве, т. е. протесты со стороны православных. В обсуждении условий, предложенных епископами, комиссией, назначенной королем, он участия не принимал.

Уже в марте 1595 г. из Рима поспешили сообщить нунцию, что папа готов «со всей возможной любовью и гуманностью» принять у себя Кирилла Терлецкого¹⁶. Когда в конце мая 1595 г. нунций сообщил о готовности посланцев западнорусских епископов отправиться в Рим, он удостоился похвалы кардинала Альдобрандино, приписавшего принятие такого решения его стараниям¹⁷.

Если в разных слоях общества Речи Посполитой, как показано выше, пользовалась определенной популярностью идея урегулирования спорных вопросов между церквями на совместном соборе «польского» и «русского» духовенства, то для Рима такое решение вопроса было неприемлемо. Когда в 1588 г. в связи с приездом в Речь Посполитую константинопольского патриарха Иеремии II Б. Мацейковский предложил обсудить спорные догматические вопросы на собрании местных православных и католических епископов, проект был отклонен будущим папой Климентом VIII, в то время папским легатом в Польше, с указанием на то, что обсуждение таких вопросов не может входить в компетенцию локального синода¹⁸. И это понятно, так как, по убеждению папских политиков, решения подобного рода не могли приниматься без участия Св. Престола. Интересам курии, несомненно, отвечала идея прямых переговоров между папой и посланцами западнорусского епископата.

Если эвентуальная опасность передачи дела на рассмотрение «местного» собора была устранена, то все более серьезный характер приобретал другой вопрос. В первых донесениях нунция лишь в самом общем виде упоминались некие «тексты» (*scritti*), представленные западнорусскими епископами, характер которых был неясным как для самого нунция, так и для его римских корреспондентов.

Летом 1595 г., однако, стало ясно, что западнорусские епископы направляются в Рим не только для того, чтобы «припасть к ногам Св. отца», но и чтобы предъявить ему условия,

от исполнения которых западнорусский епископат ставит в зависимость свое согласие на заключение унии. В ходе переговоров окончательный текст условий унии, выработанный епископами, был предложен на рассмотрение не только короля, но и папского нунция. В ответе, датированном 1 августа, нунций заверил епископов, что папа, несомненно, выполнит те просьбы, осуществление которых зависит от него, и будет содействовать выполнению тех просьб, осуществление которых зависит от светской власти¹⁹.

Если учесть, что в содержании этих условий, как это показано выше, ярко отразились стремления епископов добиться для своей церкви максимально широкой автономии и строить отношения с новым верховным пастырем в соответствии с традиционной моделью отношений с константинопольскими патриархами, которые десятилетиями никак не вмешивались во внутреннюю жизнь западнорусской церкви, то такой ответ не может не вызвать удивления. Однако, уже отсутствие в письме нунция каких-либо конкретных замечаний заставляет думать, что в данном случае имела место лишь некая общая «декларация о намерениях», которая должна была побудить западнорусских епископов к продолжению переговоров, одновременно ни в чем не связывая свободы действий курии, за которой по всем вопросам оставалось окончательное решение. Ход последующих событий показал, впрочем, что и сам нунций не считал себя связанным этим текстом.

Передача епископам такого ответа не помешала нунцию в дальнейшем участвовать в работе созданной Сигизмундом III комиссии для рассмотрения «текстов», представленных епископами. Комиссия даже заседала в его доме²⁰. То обстоятельство, что члены комиссии, о чем уже говорилось выше, удовлетворили далеко не все пожелания западнорусских епископов, может служить косвенным, но, как представляется, достаточно убедительным свидетельством его, в действительности, критического отношения к предложениям этих епископов.

В нашем распоряжении имеется, однако, и иное, уже прямое свидетельство об отношении Маласпины к некоторым из поднятых в предложениях западнорусских епископов вопросам. В сентябре 1595 г. он предложил Сигизмунду III не назначать епископов на вакантные кафедры: полоцкую и турово-пинскую, а передать их в управление администраторам, с тем чтобы с заключением унии они были утверждены папой в своем епис-

копском достоинстве. Свое предложение нунций аргументировал тем, что, разорвав с константинопольским патриархом, киевский митрополит утратил право совершать какие-либо действия, а тем более посвящать в сан. Нунция несколько не смущало, что его предложение расходитсЯ с выработанными епископами условиями унии²¹. Очевидно, что автономия «местной» церкви, на которой настаивали епископы, не имела в его глазах сколько-нибудь серьезного значения.

В существовании серьезных расхождений между отраженным в 32 артикулах понятием «местной» церкви и той ролью, которую папство готово было отвести «местной» церкви в католическом мире, должна было отдать себе отчет и курия, когда текст предложенных условий был послан нунцием в Рим.

О понимании в курии важности вопроса свидетельствуют сообщения о привлечении к обсуждению этих условий «многих теологов»²².

Стремление западнорусских епископов максимально сохранить специфику «своей» церкви и ее административную обособленность столь существенно расходилось с представлениями курии о возможных условиях унии, что следовало ожидать долгих и трудных переговоров между папой и посланцами западнорусского епископата. Ход событий в Речи Посполитой летом – осенью 1595 г. пошел, однако, в таком направлении, что римской курии, как увидим далее, удалось добиться своей цели, не прибегая к значительным усилиям.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Подробнее о деятельности Флорентийского собора и его решениях см.: *Gill J. Le concile de Florence. Tournai, 1963*; см. также: *Мейендорф И. Ф. Флорентийский собор: причины исторической неудачи // Византийский временник. М., 1991, т. 52.*
- 2 Текст послания Александра VI епископу Войтеху Табору см.: *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia / Ed. A. Welykyj. Roma, 1953, v. 1, № 102.* Подробнее об отношении папства на рубеже XV–XVI вв. к планам унии православной западнорусской церкви с Римом см.: *Атманн А. М. Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen. Der Streit über die Gültigkeit der Griechentaufe // Orientalia christiana periodica. Roma, 1942, v. 8, No 3/4.*
- 3 *Chodyncki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934, s. 226–229, 233–234, 243–251; Halecki O. From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968, p. 206–211; Плохий С. Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв. Киев, 1989, с. 26–41.*

- 4 *Krajcar J.* Jesuits and the genesis of the Union of Brest // *Orientalia christiana periodica. Romae*, 1978, v. 44, p. 152.
- 5 См. о их взглядах в указанной выше работе Крайцара.
- 6 Об этом эпизоде см. подробнее: *Kalwa P.* Działalność kościelna Katarzyny Waprowskiej w ziemi Sanockiej // *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama. Lwów*, 1931, т. II.
- 7 *Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 39.
- 8 *Halecki O.* Possevino's last statement on Polish-Russian relations // *Orientalia christiana Periodica. Romae*, 1953, v. 19.
- 9 *Chodyncki K.* Kościół..., s. 251–252.
- 10 *Litterae nuntiorum apostolicorum res gestas Ucrainae illustrantes. Romae*, 1959, v. I, p. 184–185, 191, 195.
- 11 *Litterae nuntiorum... Romae*, 1959, v. II, p. 26.
- 12 *Ibid.*, p. 48.
- 13 *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600)* / Ed. A. G. Welykyj. Roma, 1970, p. 51–52.
- 14 *Halecki O.* From Florence to Brest..., p. 325–328.
- 15 *Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 52.
- 16 *Documenta unionis...*, p. 62.
- 17 *Ibid.*, p. 58–59.
- 18 *Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 45–46.
- 19 *Litterae nuntiorum...*, v. II, p. 65–66.
- 20 *Ibid.*, p. 71.
- 21 *Ibid.*, p. 74.
- 22 *Ibid.*, p. 94.

Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко

Раскол западнорусского православного общества на два лагеря, провозглашение унии церквей в Риме. Брестские соборы 1596 г. и закрепление раскола

После того, как были выработаны и представлены на рассмотрение короля и католических прелатов условия унии с Римом, перед западнорусскими епископами встал вопрос о последующих действиях. С одной стороны, логика действий как будто диктовала необходимость держать принятые решения в тайне, пока они не будут санкционированы сеймом¹. С другой стороны, они, по-видимому, отдавали себе отчет в том, что решение об унии с Римом должно быть принято на собрании более широкого состава, в котором участвовали бы не только одни епископы. Епископы, разумеется, понимали, что принятые ими решения могут вызвать сопротивление в православном обществе, в частности, со стороны братств, но надеялись преодолеть эти трудности, обеспечив себе поддержку православной знати. Поддержка православной знати могла им понадобиться и при утверждении сеймом их соглашения с латинским духовенством.

Ряд источников говорит о том, что в июне 1595 г. западнорусские иерархи предприняли серьезные усилия, чтобы привлечь на свою сторону наиболее влиятельных светских вельмож — Ф. Скумина-Тышкевича и К. Острожского. Обоим магнатам были посланы тексты «артикулов»² 16 июня с особым посланием, разъясняющим действия епископов, к К. Острожскому обратился И. Потий. Опровергая распространившиеся слухи, «иж быхмо вже до Римские веры на всем пристать, мшу служивать и опресноки их заживать мели», он призывал князя внимательно ознакомиться с «артикулами», и тогда тот убедится, что «ничого нового иле з стороны веры наше нет, опрочь только единого календаря и тот не есть артикул веры». Потий обращал внимание князя и на то, что в «артикулы» включены «мало не преднейшие» из тех условий унии, которые в свое время сам Острожский прислал владимирскому епископу³.

На переговорах сразу возникли трудности. От Острожского Потий получил «суровый» ответ, князь отказывался «признавать его большей за пастыря», и епископу пришлось приложить большие усилия, чтобы добиться продолжения переговоров. У обоих магнатов вызвали возмущение сепаратные действия епископов, принявших столь важные и ответственные решения по собственной инициативе⁴. Поэтому переговоры могли продолжиться лишь после того, как на встрече в Люблине в июле 1595 г. Потий обещал князю, что епископы будут «во всем его слухати и то, што его милость роскажет, чинити готовы будут». Тогда же была достигнута договоренность, что епископы будут ходатайствовать перед королем о созыве синода. К обращению епископов король, по свидетельству Потия, отнесся благосклонно «и листы до митрополита и универсалы до всех мели быти писаны», но позднее, когда в Краков стали приходиться «розмаитые вести», он отказался от своих намерений⁵.

Вести были сообщениями о начавшихся выступлениях православных против унии с Римом и ее инициаторов – епископов. Об этих выступлениях, начавшихся тогда, когда намерения епископов стали известными, мы до сих пор располагаем рядом отрывочных, фрагментарных свидетельств. Мы узнаем то о протесте представителей православной шляхты, собравшейся на трибунал в Люблине 31 мая 1595 г., то о выступлениях против митрополита проповедника Стефана Зизания, то о волнениях в Вильне и обращении виленских мещан за поддержкой к Константину Острожскому⁶. О том, что движение против унии приобрело широкий размах, косвенно, но убедительно говорит тот факт, что кн. К. Острожский нашел нужным прервать свои контакты с епископами и обратиться 25 июля 1595 г. с посланием ко всем православным Речи Посполитой с призывом выступить против них⁷. Такая смена позиции К. Острожского до сих пор не получила удовлетворительного объяснения. Ведь в понимании характера унии кн. К. Острожским и епископами было много общего и совсем недавно епископы дали обязательство предпринимать дальнейшие шаги лишь с его ведома. Проект унии, подготовленный им в 1593 г., характеризует князя как политика, озабоченного вопросом о гарантиях, которые бы обеспечили особое место западнорусской церкви в объединенном христианском мире. Представляется поэтому возможным, что князь понимал, что при заключении локальной унии, не имея за собой солидарной поддержки всего православного общества, епископы не смогут добиться поставленных целей, и нашел нужным выступить про-

тив них. В своей оппозиции по отношению к епископам – сторонникам унии и их покровителю – королю кн. Константин Острожский зашел так далеко, что направил посланца на синод протестантов, собравшийся в Торуни 21 августа 1595 г. с предложением совместно противодействовать (вплоть до набора военной силы) религиозной политике Сигизмунда III⁸. Даже несмотря на свое огромное богатство и влияние православный магнат вряд ли решился бы на подобный шаг, не располагая широкой поддержкой в среде православного дворянства, и, действительно, в дневнике Торунского синода отмечено, что его посланец выступал от имени не одного князя Острожского, но также сенаторов и шляхты Киевского, Волынского, Русского и Подольского воеводств⁹.

О широком размахе движения против унии именно на этих землях красноречиво говорит и смена позиции некоторых епископов, епархии которых располагались в этом районе. Один из первых инициаторов унии львовский епископ Геден Балабан, который ранее, чем другие архиереи, в январе 1595 г. созвал во Львове синод духовенства, высказавшийся за заключение унии с Римом¹⁰, уже в начале июня 1595 г. обещал Константину Острожскому «моще стать» против сторонников унии¹¹, а 1 июля 1595 г. публично заявил, что никакого участия в переговорах об унии не принимал. Он заявил, что Кирилл Терлецкий злоупотребил его доверием, использовав чистые бланки с его подписями, выданные для ходатайства по другим вопросам¹². 18 августа его примеру последовал, сделав аналогичное заявление, перемышльский епископ Михаил Копыстенский¹³. Утверждения епископов явно не соответствовали истине¹⁴, но смена их позиции явно говорит о силе воздействия на этих иерархов враждебной по отношению к унии местной православной шляхты, с которой оба епископа были тесно связаны.

В заявлениях, исходивших от виленских мещан и священников, выражалось возмущение действиями епископов, которые приняли решение об унии «скрыте и потаене», «кром жодного синоду и поразумения народу християнского», и говорилось об отказе признавать их «пастырми»¹⁵. Иной тональностью отличались документы, исходившие от православной шляхты и ее лидера кн. Константина Острожского. К сказанному выше в них добавляется мотив о нарушении действиями епископов, подчинившихся власти папы, признанных норм жизни «русского» народа в Речи Посполитой, гарантированных ему королевскими привилегиями и текстом Варшавской конфедерации. Так как измене-

ние норм традиционного устройства страны было возможно в Речи Посполитой лишь с санкции сейма, то неудивительно, что в письме коронному подканцлеру Я. Тарновскому К. Острожский требовал, чтобы вопрос о действиях епископов и планах унии с Римом стал предметом обсуждения на сейме. Как отмечалось в одном из предшествующих разделов, привилегии, данные украинским землям при их инкорпорации в состав Польского королевства и текст Варшавской конфедерации 1573 г. в среде православного западнорусского населения рассматривались как правовые акты, гарантировавшие «русскому народу» в Речи Посполитой право свободно и беспрепятственно исповедовать свою «греческую» религию. Одним из проявлений этого права была обязанность власти представлять церковные должности и связанные с занятием их имущества лишь людям той же греческой веры¹⁷. Провозглашение унии воспринималось как нарушение этих норм со стороны не только епископов, но и короля, который дал на коронации присягу их соблюдать¹⁸. Такие действия очень рано стали восприниматься как оскорбление достоинства «русского» народа, которому отказывают в осуществлении тех прав, которые признаются за другими народами, живущими в Речи Посполитой. Неслучайно в своем окружном послании К. Острожский с ударением подчеркивал, что если евреям, татарам, армянам «в панстве Его Королевской Милости, пана нашего, законы их без всякаго нарушенья хранимы суть, чи не болши нам, истинныя веры християном, быть мають?»¹⁸.

Летом 1595 г. одним из главных требований православных противников унии стало требование созыва собора, на котором православное общество, духовное и светское, могло бы встретиться со своими епископами. Время и место для созыва такого собора должен был назначить король¹⁹. Документы, исходившие из православной среды, ясно показывают, что на этом соборе епископы должны были быть призваны к ответственности за свои действия и решения. Так, противники унии в Вильне заявляли, что не станут повиноваться митрополиту «до того часу, аж им сам отец митрополит, синод духовный собравши, перед всею церковью справит с помененого отщепенства»²⁰.

В ходе событий в конце лета обрисовалась и возможность того, что на подобном соборе изменившие православию епископы будут низложены и заменены новыми. 17 августа 1595 г. находившийся в Яссах экзарх Константинопольского патриарха протосинкелл Никифор вместе с митрополитами валашским и молдавским обра-

тился с посланием к изменившим епископам и к православным на территории Речи Посполитой. Епископам от имени патриарха он предлагал покаяться. Православных же в случае, если епископы откажутся это сделать, он призывал не признавать их епископами, не повиноваться им и прислать в Яссы «добродетельных и искусных божественных писаний» духовных лиц, чтобы они могли быть поставлены епископами вместо отступников²¹.

В сложившейся ситуации у короля не было никакой заинтересованности в созыве собора. 28 июня, отвечая на просьбы кн. Константина Острожского о созыве собора, Сигизмунд III заявил, что не видит в этом никакой необходимости, так как православные должны подчиниться авторитету своих епископов («за пастырми повинни есми ити... чинячи, як они учат...») ²².

В условиях, когда из-за сопротивления православных созыв собора для окончательного принятия решения об унии и утверждения ее условий стал нежелательным, правящие круги Речи Посполитой сосредоточили свое внимание на организации поездки представителей западнорусского епископата в Рим для совершения символического акта подчинения западнорусской церкви папе и решения тех вопросов, которые еще оставались неурегулированными. В тот же день, когда король отвечал К. Острожскому, 28 июля, нунций сообщил в Рим, что епископы отправятся туда в сентябре ²³.

Однако линия, избранная Сигизмундом III, не пользовалась единодушным одобрением правящей элиты Речи Посполитой.

Это выяснилось на состоявшемся 22 сентября 1595 г. совещании короля с сенаторами, где были выдвинуты разные планы выхода из создавшейся ситуации ²⁴.

Опасения относительно возможных последствий избранной политики имели место и раньше. Так, папский нунций Д. Маласпина, сообщая в Рим о совещании короля с сенаторами в середине мая 1595 г., писал, что следует убедиться в том, что переход православного духовенства под власть папы не приведет к нарушению мира в Речи Посполитой ²⁵. Эти суждения отражали, конечно, настроения в местных политических кругах. Опасения усилились, когда выяснилось, что решение епископов о заключении унии привело к дальнейшему обострению внутреннего конфликта в православном обществе. По свидетельству нунция, на совещании, состоявшемся 22 сентября, ряд его участников указывал на то, что под влиянием агитации братств, резко выступающих против римского престола, и послания Константина Ост-

рожского народ не хочет ничего слышать об унии. Они обращали внимание также на то, что «русские» обратились к Константинопольскому патриарху с просьбой о низложении митрополита и епископов, а когда епископы будут лишены своего сана, о заключении унии говорить будет нельзя. Отсюда – опасения, что хлопоты о заключении унии приведут лишь к новому расколу, а затем к нарушению мира и согласия в Речи Посполитой, В этой же связи говорилось, что король не должен нарушать привилегии «греческой» церкви, скрепленные его присягой и долгое время соблюдавшиеся его предшественниками. Участники совещания, придерживавшиеся таких оценок ситуации, предлагали отложить поездку епископов в Рим и созвать собор православных для обсуждения вопроса об унии, а, возможно, и совместный собор местной православной и католической церквей²⁶.

Эти высказывания говорят о том, что в правящих кругах Речи Посполитой были политики, трезво оценивавшие ситуацию и предвидевшие, какими серьезными опасностями для Речи Посполитой она чревата. На них произвели впечатление не только размах движения противников унии, но и выступления православных в защиту сохранения традиционных правовых норм, определявших положение «греческой» религии и «русского» народа. Их рекомендации определялись характерными для дворянского общества Речи Посполитой традициями феодального парламентаризма, ориентированными на решение спорных вопросов путем длительных дискуссий, в ходе которых согласовывались интересы разных социальных групп.

Иным подходом отличалась позиция других участников совещания. Они полагали, что следует поторопиться с поездкой епископов в Рим и не возлагать надежд на собор, успеху которого могут помешать кн. Константин Острожский и его сторонники. Они, таким образом, не считали нужным вести диалог с православными противниками унии. Хотя эта группа участников совещания заявляла, что король вовсе не нарушает привилегии, которые он скрепил своей присягой (тем самым признавая факт их существования), на деле, как видно из содержания их выступлений, они предлагали фактически с этими привилегиями не считаться. Так, они настоятельно рекомендовали королю, используя свое право патроната, назначать на епископские кафедры и другие церковные должности только таких людей, которые согласятся принять унию²⁷. Тем самым фактически отрицалась зафиксированная традицией обязанность монарха давать должности в православной

церкви лишь людям «греческой» веры. Эта группа участников совещания выступала за то, чтобы содействовать отъезду посланцев западнорусских епископов в Рим, не считаясь с отрицательной позицией православных. Этот план действий вел к конфликту с той частью православного общества, которая выступала против унии с Римом, но последствия такого конфликта у этой группы участников опасений не вызывали: Константин Острожский и его сторонники слишком слабы, чтобы осмелиться нарушить мир в Речи Посполитой²⁸. Будущее должно было показать, чьи прогнозы в этом отношении окажутся ближе к действительности.

Эта, вторая точка зрения в конце концов и возоблала лишь с той поправкой, что было решено сделать жест по адресу православных, который должен был смягчить их противодействие планам унии²⁹. 24 сентября 1595 г. Сигизмунд III сделал то, чего давно добивались от него православные сторонники унии: в изданном им универсале он заявил, что по просьбе епископов гарантировал сохранение западнорусской церковью при заключении унии всех традиционных «обрядов» и «церемоний». Значение этого шага, однако, снижалось тем, что в том же документе король выражал надежду, что аналогичным образом поступит и папа, то-есть сам он не воспринимал свои гарантии как окончательные³⁰.

Такой исход работы совещания, несомненно, был связан с тем, что вторая точка зрения отвечала взглядам Сигизмунда III. Однако существенную роль, по свидетельству нунция, сыграло и выступление представителей западнорусских епископов – И. Потия и К. Терлецкого, которые настаивали на поездке в Рим. Они утверждали, что если сейчас вместо объявленного уже отъезда в Рим они вернутся домой, то их противники несомненно заявят, что католики их оставили и это приведет к их падению и упадку дела унии. Кроме того, необходимо действовать быстро также и потому, что если патриарх лишит их сана, «русские» станут рассматривать их как частных лиц и они будут бесполезны для дела унии³¹. Хотя наряду с этим епископы заявляли, что они обеспечили себе поддержку духовенства своих диоцезий и что у них есть много сторонников среди светских людей, их высказывания, приведенные выше, ясно показывают, насколько шатким и непрочным ощущали они свое положение (косвенно это может служить еще одним доказательством широкого размаха движения против унии в православном обществе). Логически рассуждая, такие высказывания должны были как будто подкрепить доводы тех политиков, которые призывали к осторожности. Про-

изошло, однако, противоположное. Критическая ситуация, в которой оказались епископы, побудила сторонников унии в правящих кругах Речи Посполитой, наоборот, форсировать события.

Отмеченные нунцием стремления западнорусских епископов скорее попасть в Рим находились в противоречии с целым рядом их заявлений начала лета 1595 г., в которых подчеркивалось, что они готовы заключить унию с Римом, если предложенные ими условия будут приняты и это согласие будет закреплено специальными правовыми актами – «привилеями» папы и короля. К концу сентября 1595 г. эти требования были выполнены далеко не в полном объеме. Правда, в их распоряжении были тексты двух королевских привилеев, но в них были решены далеко не все поднятые епископами вопросы. Ряд вопросов король, как отмечалось выше, передал на рассмотрение католических епископов, но достигнутое с ними соглашение должно было быть еще утверждено сеймом, а в этом отношении перспективы после выступления против унии православной светской знати не выглядели особенно радужными. Ряд вопросов был передан на рассмотрение папы, но епископы не имели никаких гарантий того, что в Риме от папы они получат «привилей», соответствующий их пожеланиям. Однако положение, в котором они оказались, когда лишь немедленное согласие на унию могло сохранить за ними их кафедры и положение в обществе, не давало больших возможностей для выбора. Хотя, выступая на совещании, К. Терлецкий и И. Потий среди прочего связывали свои надежды на успех унии с удовлетворением своих пожеланий со стороны короля и папы³², настаивать на принятии этих пожеланий они не могли. Так как сведения о трудном положении, в котором оказались епископы, содержатся в донесении папского нунция Д. Маласпины, то очевидно, что об этой стороне дела были, несомненно, осведомлены в Риме и учитывали эти обстоятельства, готовясь к приему западнорусских епископов.

К. Терлецкий и И. Потий, как посланцы западнорусского епископата, прибыли в Рим 15 ноября 1595 г. и находились там до марта 1596 г.³³ Логически рассуждая, в контактах между курией и епископами главное место должны были занять переговоры об условиях, предложенных Св. Престолу западнорусскими епископами. Ряд свидетельств говорит о том, что документу было уделено серьезное внимание. Рассматривавшийся уже в августе – сентябре в конгрегации инквизиции, с приездом епископов он был направлен для нового обсуждения в конгрегацию по греческим делам³⁴. К сожалению, мы не располагаем сколько-нибудь подробными

данными ни о характере обсуждения, ни о принятых решениях (если до этого дошло дело). Сохранились отзывы лишь двух участников дискуссии – доминиканца Х. Сарагоссы и некоего анонимного теолога, известные лишь в пересказе третьих лиц. В недавнее время эти отзывы подверг внимательному анализу М. В. Дмитриев³⁵. Как показал проделанный анализ, многие предложения православных, касавшиеся и границ автономии западнорусской церкви, и сохранения особых обычаев и обрядов, вызвали возражения обоих теологов, настаивавших на признании православными юрисдикции папы в полном объеме, включая его право отменить те или иные обряды и обычаи, которые временно по тактическим соображениям будут сохраняться. Оба теолога резко отвергали саму попытку западнорусской церкви выступать в качестве договаривающейся стороны, ставя свое согласие подчиниться власти папы в зависимость от выполнения определенных условий. Соединение «русинов» с католической церковью есть дело необходимое для их спасения, а ставить свое спасение в зависимость от каких-то условий – неприемлемо.

Эти высказывания теологов хорошо объясняют, почему за время пребывания И. Потия и К. Терлецкого в Риме так и не дошло дело до обсуждения епископами и представителями папской курии предложенных условий и в документах, оформивших подчинение западнорусской церкви Риму, они даже не упоминались.

Первым из этих документов было исповедание веры, зачитанное епископами на торжественной аудиенции у папы 23 декабря 1595 г.³⁶ В этом исповедании веры, подготовленном сотрудниками курии, как отмечено в самом тексте документа, «по форме, предписанной для греков, возвращающихся к единству с римской церковью» (епископам оставалось лишь его зачитать), провозглашалась верность решениям не только Флорентийского, но и Тридентского собора, включая принятие и католического учения об исхождении Св. Духа и учения о чистилище, и папского примата во всей его полноте, а также анафемствование не только всех ересей, но и схизм. Еще Макарий, разбирая текст этого документа, отметил, что с его принятием не могло быть и речи о сохранении западнорусской церковью каких-либо особенностей вероучения. Тем самым была отвергнута просьба, содержащаяся в послании западнорусских епископов Клименту VIII, о сохранении западнорусской церковью под властью папы не только своих особых обрядов, но и своей особой «веры»³⁷. Признание епископов в соответствии с текстом того же документа, что папе самим Христом «пре-

дана полная власть пасти всю церковь и управлять ею», делало беспредметной саму идею переговоров о каких-то условиях унии. Положение западнорусской церкви в католическом мире мог теперь регулировать не какой-либо акт, фиксирующий соглашения двух сторон (хотя бы в форме ответа папы на прошения православных), а лишь акт папского волеизъявления. Именно такой характер одностороннего пожалования носила конституция Климента VIII, датированная тем же 23 декабря 1595 г.³⁸ В этом документе, оформлявшем вхождение западнорусской церкви в католический мир, упоминалось, как свидетельство желания епископов соединиться с римской церковью, лишь их послание Клименту VIII, а вопрос об «артикулах» был полностью обойден молчанием. В документе говорилось лишь о просьбе православных сохранить свои обряды и церемонии в соответствии с решениями Флорентийского собора. Эту просьбу папа согласился удовлетворить, «если только эти обряды не противоречат истине и учению католической веры и не препятствуют общению с Римской церковью». Такая оговорка открывала возможность в будущем в соответствии с уже высказанными пожеланиями католических теологов устранять все нежелательные отличия между порядками в западнорусской церкви и порядками, принятыми в католическом мире.

Окончательно положение западнорусской церкви в католическом мире было определено буллой Климента VIII «Decret Romanum Pontificum» от 23 февраля 1596 г.³⁹ Этот документ определял границы административной автономии западнорусской церкви. Ссылаясь на большую удаленность западнорусских епархий от Рима, папа давал разрешение ставить епископов и митрополита на месте «по их обычаю», а каждый новый глава западнорусской церкви должен был обращаться в Рим за утверждением в сане. О каких-либо просьбах со стороны епископов в этом контексте даже не упоминалось. То обстоятельство, что это важное решение было принято совсем незадолго до отъезда епископов из Рима, говорит о том, что вопрос о мере автономии западнорусской церкви был предметом споров в правящих кругах Ватикана и лишь под занавес было принято решение сделать определенную уступку православным.

Вся сумма этих выявленных в ходе исследования фактов никак не позволяет согласиться с утверждениями современного исследователя А. Г. Великого, что предложенные епископами условия унии папский престол «загарантував своїмі торжественними письмами» и что папа Климент VIII не только полностью удовлетворил их пожелания, но «пішов навідь далі поза внесок еписко-

пів»⁴⁰. В равной мере нельзя согласиться и с его представлением об унии, как о договоре между «украинской» (в действительности украинско-белорусской) церковью и Римом, «умовине», которую «Апостольский Престіл завжді вірно додержував»⁴¹. Такие представления встречают обоснованную аргументированную критику. Следует полностью согласиться с тезисом итальянского исследователя В. Пери, что в папских документах западнорусская церковь вовсе не выступает как сторона в равноправном диалоге⁴².

Все эти документы были результатом самостоятельных решений курии, которая не вела никакого диалога с западнорусскими епископами. Что папство эпохи Контрреформации, видевшее выход из кризиса, переживавшегося в XVI в. католической церковью, в усилении централизации и догматического и обрядового единообразия католического мира, действовало подобным образом, не может вызвать никакого удивления. В объяснении нуждается поведение западнорусских епископов, которые никак не противодействовали изданию подобных актов. Объяснения следует искать в той безвыходной ситуации, в которой оказались епископы к концу 1595 г. Они могли сохранить свои кафедры лишь при поддержке королевской власти, заинтересованной в заключении унии, и поэтому не могли идти на риск конфликта с Римом. Такая позиция обеспечивала им поддержку государства, но становилась источником сложности в их отношениях с православной паствой.

Один из источников возможных осложнений, несомненно, состоял в том, что значительная часть пожеланий, сформулированных в окончательных условиях унии, так и не была выполнена. После заключения унии западнорусские епископы могли питать надежду, что с помощью римского престола можно будет добиться удовлетворения тех требований, осуществление которых зависело от доброй воли государственной власти и местного католического духовенства.

В какой мере готова была римская курия удовлетворить пожелания в этом отношении? Ответ на это дает анализ серии папских посланий, направленных королю и многим духовным и светским вельможам Речи Посполитой 7 февраля 1596 г. Лишь в одном из них, послании Сигизмунду III, говорилось в общей форме о желательности удовлетворения⁴³ просьб, изложенных в представленных королю артикулах. Во всех остальных текстах затрагивался лишь один сюжет о предоставлении епископам сенаторских кресел⁴⁴. Настойчивость, проявленную курией в этом вопросе, следует объяснять, по-видимому, убежденностью политиков в Риме, что

таким образом будет ослаблена оппозиция унии со стороны православного общества. В послании Сигизмунду III папа с ударением писал, что это было бы большим благодеянием не только для епископов и духовенства, «но и для всей нации». Рассуждая таким образом, римские политики допускали серьезную ошибку. Предоставление епископам мест в сенате могло быть благосклонно встречено православным обществом, как часть мер по уравниванию в правах латинского и православного духовенства. Однако курия не предприняла никаких шагов, чтобы побудить местное католическое духовенство и государственную власть пойти на осуществление подобных мер или дать принявшему унию православному духовенству гарантии, что его паства не перейдет в латинство. Взятое же изолированно само по себе предложение о предоставлении епископам мест в сенате в сложившейся к середине 90-х гг. XVI в. ситуации лишь способствовало усилению нападков на епископов, которых обвиняли в согласии на заключение унии ради мирских выгод⁴⁵.

Последующий план действий католического лагеря был четко определен в серии посланий Климента VIII от 7 февраля 1596 г. Митрополиту Михаилу Рагозе папа предписал созвать поместный собор для того, чтобы на нем другие епископы зачитали исповедание веры по выработанному в Риме формуляру и дали торжественное обещание повиноваться апостольскому престолу. Своими представителями на собор папа назначил архиепископа львовского и епископов холмского и луцкого⁴⁶ (еще одно косвенное свидетельство того, что епископы именно восточных епархий Речи Посполитой принимали участие в подготовке Брестской унии).

С возвращением западнорусских епископов в начале мая 1596 г. в Речь Посполитую усилия западнорусского епископата были направлены на выполнение этого решения. Важные сведения о том, как осуществлялась подготовка к созыву собора, содержатся в донесении Петра Аркудия, прибывшего с епископами из Рима, генералу ордена иезуитов К. Аквавиве. Он присутствовал на собрании духовенства владимирской епархии, созванном И. Потием в Бресте, в котором участвовало свыше 100 священников. В работе собрания участвовал и П. Аркудий, как живой пример того, что православные и под властью папы могут сохранить свои особые обряды⁴⁷. Можно не сомневаться, что подобные же собрания имели место и в других епархиях.

Результаты переговоров в Риме не облегчали епископам их задачу. Привезенные ими из Рима документы даже по форме мало походили на «привилеи» и удовлетворяли лишь некоторые из

просьб православных. Что касается полученных западнорусской церковью королевских привилеев, то они, как уже отмечалось выше, предоставляли различные права прежде всего епископам, а не «русскому народу» в Речи Посполитой или западнорусской церкви в целом, а важное с этой точки зрения соглашение латинского и «русского» духовенства даже не было представлено на обсуждение собравшегося в начале 1596 г. в Варшаве сейма. Можно предполагать, что в этих условиях епископы скорее должны были утратить часть своих сторонников, и это предположение можно подтвердить некоторыми наблюдениями над источниками. Из 24 участников созванного Балабаном в январе 1595 г. собора сторонников унии 13 поставили свои подписи под решениями анти-униатского собора, созванного осенью 1596 г. православными (среди них настоятели Киево-Печерского, Супрасльского и Дерманского монастырей)⁴⁸.

Определенное ослабление позиций западнорусских епископов в православном обществе компенсировалось той энергичной поддержкой, которую оказывала им королевская власть. Местным властям Сигизмунд III предписывал подавлять выступления противников унии, «яко бунтовников и взрушителей покою посполитого»⁴⁹, и одновременно взял под свою защиту митрополита и епископов. На собор, созыв которого был назначен на 16 октября, вместе с делегированными папой епископами в качестве королевских представителей были направлены второй светский вельможа Великого Княжества Литовского троцкий воевода М. К. Радзивилл, литовский канцлер Л. Сапега и подскарбий литовский Д. Халецкий. Эти вельможи, прибывшие на собор, по свидетельству П. Аркудия «с большим количеством народа»⁵⁰, должны были обеспечить защиту его участников и не дать возможности Константину Острожскому и другим православным противникам унии препятствовать его работе. Сам срок для созыва собора был выбран таким образом, чтобы он был удобным для этих вельмож – посланцев короля⁵¹.

Несмотря на принятые меры⁵², король и католическая иерархия испытывали серьезные опасения за исход работы собора. Неслучайно, по сообщению папского легата в Речи Посполитой кардинала Гаэтано, Сигизмунд III предписал Б. Мацейовскому и Л. Сапеге, если на соборе сложится неблагоприятная ситуация, прервать его работу⁵³. Представляется также не случайным, что за несколько дней до созыва собора «по приказу короля» Б. Мацейовский собрал епископов, чтобы они подписали текст исповедания веры, предназначенный для отправки в Рим. Как верно от-

метил С. Н. Плохий, у короля и его советников не было уверенности в том, как поведут себя епископы, столкнувшись с сильной и сплоченной оппозицией⁵⁴.

Опасения эти были вполне на месте, так как значительная часть православного общества продолжала и в 1596 г. выступать против унии. Широкий круг православных дворян, недовольных действиями епископов и их покровителя короля, окончательно определил свое отношение к событиям во время работы сейма, заседавшего в Варшаве в марте-апреле 1596 г. Выступая на сейме от имени шляхты Киевского, Волынского, Браสลавского и Русского воеводств и части шляхты Великого княжества Литовского, Константин Острожский снова расценивал действия епископов как незаконные, нарушающие установленные нормы права, и потребовал, чтобы занятые ими кафедры были отобраны у этих владык и переданы православным в соответствии с установлениями Варшавской конфедерации 1573 г., по которым должности в православной церкви должны даваться «людям той же греческой веры». Когда король сделать это отказался, дворяне заявили, что они и население их владений не признают организаторов унии своими епископами и не позволят им осуществлять свою власть в границах их земель⁵⁵. Против унии продолжали выступать и братства⁵⁶. В лагере противников унии оказались и широкие круги православного духовенства. В анти-униатском соборе, созванном православными, приняли участие настоятели таких известных православных обителей, как Киево-Печерский, Супрасльский, Лаврашевский, Жидичинский, Лещинский монастыри, послы «всего виленского клироса», многие протопопы, представлявшие духовенство своих округов, — среди них протопопы не только с территории перемышльской и львовской епархий, епископы которых не приняли унии, но и из Волковыска, Пинска⁵⁷.

Укреплению авторитета противников унии способствовало укрепление их контактов с восточными церквями. Большое значение в этом плане имел приезд из Молдавии по приглашению Константина Острожского протосинкелла Никифора⁵⁸. Как экзарх верховного пастыря западнорусской церкви — Константинопольского патриарха, он имел право созвать церковный собор и потребовать у митрополита и епископов отчета в предпринятых действиях.

Сложившееся соотношение сил определило исход событий. Митрополит и епископы при содействии и под защитой королевских послдов получили возможность на соборе, созванном в Бресте в назначенный срок, провозгласить заключение унии западнорусской

церкви с Римом. Тогда же митрополит и епископы торжественно лишили сана своих противников и предложили королю раздать их епископства, монастыри и храмы, как вакантные, другим лицам. Однако королевские послы оказались не в состоянии помешать православным сторонникам унии собрать в то же самое время в Бресте под председательством протосинкелла Никифора свой собор, который объявил о низложении заключивших унию епископов⁵⁹. В универсалах, разосланных по стране в декабре 1596 г., Сигизмунд III предлагал своим подданным не признавать Г. Балабана и М. Копыстенского епископами и избегать общения с ними, а воеводам и старостам предписывал «карать» тех, кто будет выступать против унии⁶⁰. Однако он не был в состоянии заставить православных противников унии подчиниться власти униатской иерархии. Раскол западнорусского православного общества на сторонников и противников унии после октября 1596 г. стал окончательным.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Виленские мещане, беседовавшие с писарем митрополита Григорием осенью 1595 г., сообщали Ф. Скумину, что «владыкове и отец митрополит то таемне учинили... аж до сойму явне голосити не хочуть» (см.: АЗР. СПб., 1851, т. IV, № 90).
- 2 См. об этом в письме митрополита Михаила Ф. Скумину от 14 июня 1595 г. (АЗР, т. IV, № 69 I).
- 3 АЗР, т. IV, № 70; РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб. 615, 621.
- 4 См. об этом в ответе Ф. Скумина на письмо митрополита (АЗР, т. IV, № 69 II). О реакции Константина Острожского на действия епископов см. его письмо к К. Радзивиллу от 2 июля 1595 г., см.: *Lewicki K. Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r. Lwów, 1933, s. 134.*
- 5 РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб. 635.
- 6 Подробнее о выступлениях православных против унии см.: *Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901, с. 149 и сл.*
- 7 АЗР, т. IV, № 71. Напечатанное в типографии в Остроге послание было широко распространено по стране. О дате послания см.: *Жукович П. Н. Сеймовая борьба..., с. 152.*
- 8 *Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934, s. 305–307.* О необходимости совместных с протестантами действий К. Острожский писал и К. Радзивиллу (см.: *Lewicki K. Książę..., s. 134.*)
- 9 *Ibid.*, s. 306.
- 10 АЗР, т. IV, № 58.

- 11 Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600) / Ed. A. G. Welykuj. Roma, 1970, No 39.
- 12 Текст протестации Г. Балабана см.: Архив Юго-Западной России. Киев, 1859, ч. 1, т. 1, № 109.
- 13 Текст протестации М. Копыстенского см.: *Prochaska A. Z dziejów unii Brzeskiej // Kwartalnik historyczny*, 1896, s. 569.
- 14 См. убедительную критику протестации Балабана у Макария (Макарий [Булгаков]. История русской церкви. СПб., 1879, т. 9, с. 587–588).
- 15 АВАК, 1875, т. 8, № 9.
- 16 РИБ. СПб., 1903, т. 19, стб., 653.
- 17 *Halecki O. From Florence to Brest (1439–1596)*. Hamden, 1968, p. 188–189.
- 18 О нарушении королем своей присяги по отношению ко всем вероисповеданиям, кроме католического, говорил посланец православной шляхты на Турунском синоде (см.: *Chodynicki K. Kościół...*, s. 306; АЗР, т. IV, № 71).
- 19 См., например, датированное 18 июня 1595 г. обращение Ф. Скумина и виленских мещан к Константину Острожскому с просьбой добиться у короля созыва такого собора (АЗР, т. IV, № 74).
- 20 АВАК, 1875, т. 8, № 9.
- 21 Documenta unionis..., No 69.
- 22 АЗР, т. IV, № 76.
- 23 Documenta unionis..., p. 97.
- 24 К сожалению, единственным источником сведений об этом совещании является донесение папского нунция Д. Маласпины.
- 25 *Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes. Romae*, 1959, v. II, p. 55.
- 26 *Ibid.*, p. 75.
- 27 Сигизмунд III так и поступил. В самый день совещания 22 сентября он выдал привилеи Григорию Загоровскому – на полоцкую и Ионе Гоголю – на турово-пинскую кафедры. В обоих документах отмечалось, что новые епископы обяжутся «звирхность папежа Римского признати» (см.: АЗР, т. IV, № 85–86).
- 28 *Litterae nuntiorum...*, v. II, p. 76.
- 29 *Ibid.*, p. 77.
- 30 Архив Юго-Западной России. Киев, 1859, ч. 1, т. 1, № 114.
- 31 *Litterae nuntiorum...*, v. II, p. 77.
- 32 *Ibid.*, p. 77.
- 33 О пребывании епископов в Риме см.: *Ammann A. M. Der Aufenthalt der ruthenischen Bischöfe H. Pocij und K. Terlecki im Rom im Dezember und Januar 1595–1596 // Orientalia christiana periodica*. Roma, 1945, v. 11; *Плюхий С. Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв.* Киев, 1989, с. 67 и далее.
- 34 *Litterae nuntiorum...*, v. II, p. 94–95.

- 35 *Дмитриев М. В.* Генезис Брестской унии 1596 г. // Очерки по истории Украины. Пособие к курсу лекций. М., 1993, вып. 1, с. 62 и сл.
- 36 *Documenta unionis...*, No 143–144.
- 37 *Макарий [Булгаков].* История..., т. 9, с. 632–633. Ср. *Vittorio Peri.* Берестейська унія у римському баченні // Историчний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Львів, 1995, с. 15.
- 38 *Documenta unionis...*, No 145.
- 39 *Ibid.*, No 193.
- 40 *Великий А. Г.* З літопису християнської України. Рим, 1971, т. 4, с. 51, 66.
- 41 *Великий А. Г.* З літопису..., т. 4, с. 51.
- 42 *Vittorio Peri.* Берестейська унія..., с. 15–16.
- 43 *Documenta unionis...*, No 171.
- 44 *Ibid.*, No 172–180, 182–186.
- 45 См., например, в «Перестроге» о Потии, который согласился на унию «узавишеса славолюбием, а хотячи в раде седати» (Українська література XVII ст. Київ, 1987, с. 35).
- 46 *Documenta unionis...*, No 181–183, 185.
- 47 *Documenta unionis...*, No 216.
- 48 Ср. АЗР, т. IV, № 58 и *Documenta unionis...*, No 227 (перечень лиц, подписавших постановление анти-униатского собора), No 235 (перечень лиц, лишенных сана униатским собором за участие в соборе православном).
- 49 См., например, его грамоту виленскому магистрату от 29 августа 1596 г. (АЗР, т. IV, № 101).
- 50 *Documenta unionis...*, p. 385.
- 51 *Ibid.*, p. 383.
- 52 Подробнее о подготовке католического лагеря к организации собора см.: *Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 73–74.
- 53 *Documenta unionis...*, p. 335.
- 54 *Ibid.*, p. 383–384; *Плохий С. Н.* Папство и Украина..., с. 74.
- 55 *Архив Юго-Западной России...*, ч. 1, т. 1, с. 533.
- 56 См., например, заявление львовских братчиков от 6 сентября 1596 г. о их верности православию (*Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis.* Leopoli, 1895, t. I, No 429).
- 57 Перечень участников православного собора 1596 г. см.: *Documenta unionis...*, No 227; ряд имен, отсутствующих в перечне, см.: АЗР, т. IV, № 109.
- 58 О протосинкелле Никифоре, его деятельности в Молдавии и обстоятельствах переезда в Речь Посполитую см.: *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба..., с. 177–188, 332–345; *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (с 1609 г.). СПб., 1908, вып. 4: (1623–1624 гг.). Приложения, с. 20 и сл.
- 59 АЗР, т. IV, № 103, 109.
- 60 *Documenta unionis...*, No 230.

Заключение

Продланное исследование позволяет вернуться к имевшим место в историографии дискуссиям о причинах заключения Брестской унии и о том, почему это событие привело к расколу западнорусского православного общества.

Прежде всего следует остановиться на характере кризиса, переживавшегося православной церковью и православным обществом во второй половине XVI в. Хотя углублению и обострению этого внутреннего кризиса способствовал кризис управления ею со стороны государства в условиях окончательного утверждения в Речи Посполитой институтов сословной монархии, этот кризис есть все основания определить как кризис роста, как свидетельство развития западнорусского православного общества и появления у него новых духовных потребностей, которые не могла удовлетворить церковная организация в ее существующем состоянии. Недовольны положением дел были все основные силы православного общества: духовенство, дворянство, мещанство. Однако, как показало исследование, выход из кризиса представляли себе по-разному (не было единства взглядов даже между представителями епископата). Поэтому попытки проведения реформ, связанные с деятельностью церковных соборов 90-х гг. XVI в., сопровождались не только поисками соглашений, но и рядом острых конфликтов между различными силами западнорусского общества. Рассмотрение совокупности фактов, в которых эти конфликты нашли отражение, подтверждают точку зрения таких исследователей, как О. Левицкий и М. Грушевский, которые придавали особое значение антагонизму между епископатом и организациями мещан – братствами, которым оказывала поддержку влиятельная часть православной знати. Братства были недовольны тем, как иерархия проводит реформы, считали, что она неспособна вывести церковь из кризиса и постепенно пришли к выводу о необходимости ее отстранения. В этом отношении им удалось найти поддержку и понимание у вселенских патриархов, что придавало этим намерениям реальные очертания.

Анализ материалов, отражающих углубление и обострение внутренней борьбы в православном обществе, и материалов, свидетельствующих об обращении епископов к идее унии с Римом, показал,

что обращение епископов к идее унии было связано с их неспособностью собственными силами положить конец оппозиции, с их опасением утратить собственное положение. Тем самым проделанный анализ в определенной степени подтверждает правильность традиционной для православной историографии точки зрения, что не стремление к единству христианского мира и не признание превосходства духовных традиций католического мира определяли главные мотивы действий епископов. Так как обращение епископов в Рим вызывалось их желанием обеспечить себе поддержку папского престола и государственной власти в борьбе с оппозицией, то из самого этого шага логически вытекало заострение внутреннего конфликта в православном обществе вплоть до его раскола. Возможен ли был иной выход из кризиса на основе согласования интересов разных сил православного общества – ответ на этот вопрос авторский коллектив попытается дать во второй части работы.

Представить более полно мотивы действий и планы епископов, связанные с унией, дает возможность анализ проектов условий унии, подготовленных ими и адресованных в первую очередь государственной власти в Речи Посполитой. Именно опираясь на свидетельства этих документов, представители униатской историографии критиковали традиционные для православной историографии представления, что епископы искали унии с Римом лишь для получения материальных выгод (получение кресел в сенате и др.). Следует согласиться с униатскими исследователями, что в этих проектах ярко отразились стремления епископов сохранить в как можно большей мере традиционный порядок церковной жизни и традиционный характер отношений с верховным главой церкви – папой, который должен был сменить теперь прежнего верховного пастыря – константинопольского патриарха. Это, однако, показывает, что уния с Римом рассматривалась епископами прежде всего как акт смены юрисдикции, за которым не должна была следовать рецепция отношений, характерных для католического мира. Нельзя не видеть в этом еще одного доказательства того, что не интерес к духовному наследию католицизма и признание его превосходства были главным движущим мотивом действий епископов.

Анализ упомянутых выше проектов унии показывает, что в обмен на свое согласие на смену юрисдикции епископы рассчитывали получить такие права, которые позволили бы им укрепить свое положение в православном обществе и провести реформу церкви в соответствии со своими интересами. Важной частью этих проектов было полное уравнение в правах местной ка-

толической церкви и православной западнорусской церкви, принявшей унию. В свете анализа этих документов мотивы действий епископов оказываются далеко не столь упрощенными, как они представляются в традиционной православной версии.

Особая роль в этих документах отводилась государственной власти, которая и должна была осуществить пожелания епископов и стать гарантом установления между западнорусской церковью и Римом желательных для епископов отношений. Рассуждая таким образом, епископы проявили явное непонимание характера отношений между папством и местными церквями в католическом мире и характера отношений, сложившихся в этом мире между светской и духовной властью. Все это, как представляется, говорит о том, что епископы явно не представляли себе всех возможных последствий своего решения об унии с Римом. Они переоценивали и возможности главы государственной власти — короля Сигизмунда III, и его желание содействовать осуществлению пожеланий епископов.

Утопичность выработанной епископами программы выяснилась в ходе ее обсуждения со светскими магнатами — представителями короля и католическими епископами. Стремившийся скрепить политическое единство государства единством религиозным король побуждал епископов к соединению с Римом, принял меры к сохранению за ними церковных имений, принял ряд мер для укрепления положения епископов в православной церкви и в православном обществе, но в вопросе о полном уравнивании в правах православного и католического духовенства удовлетворил пожелания епископов лишь частично и неполно. Как представляется, это было результатом необходимости считаться с позицией местного католического епископата, который (за исключением нескольких епископов, действовавших по поручению короля) никакого участия в подготовке унии не принял и стремился сохранить особое привилегированное положение своей церкви в Речи Посполитой. В итоге королевские пожалования представляли разного рода выгоды и привилегии прежде всего епископам, а не православной церкви или православному обществу.

Следует согласиться с представителями униатской историографии в том, что такая позиция короля и католического епископата немало способствовала тому, что при заключении унии епископам не удалось привлечь на свою сторону значительную часть

православного общества. Вместе с тем это объяснение содержит в себе лишь часть истины.

Неспособность своими силами подчинить оппозицию в православном обществе побудила епископов искать помощи короля и папы, но тем самым епископы объективно оказались от них в зависимости и уже не могли настаивать на принятии предложенных ими условий. Уступки, на которые они оказались вынуждены пойти, в полной мере вытекали из логики развития ситуации, приведшей епископов к решению искать решения проблем западнорусской церкви на путях унии с Римом. Стесненное положение епископов было использовано в своих интересах и папским престолом. Выросшие в условиях такой сословной монархии, как Речь Посполитая, епископы представляли себе переход под власть папы как присоединение к некоему государству, от главы которого в обмен на признание его власти можно добиваться прав и привилегий, зафиксированных в особом акте, содержащем обязательства сторон. Такое решение вопроса было неприемлемо для папства с его представлением о папе как единственном абсолютном главе церкви, представляющем в своем лице власть самого Иисуса Христа, и тем более папства времен Контрреформации, считавшего необходимым для успешной борьбы с ересями как можно более сильную централизацию католической церкви в самых разных отношениях.

Позиции епископов с самого начала были ослаблены тем, что королевская власть фактически отказалась выступить в роли гаранта желательных для них отношений между западнорусской церковью и Римом. Позднее контакты епископов и курии протекали в условиях, когда епископам угрожала реальная угроза низложения со стороны восточных патриархов. Используя эту ситуацию, курия не допустила до обсуждения предложенных епископами условий, оформив положение западнорусской церкви под властью Рима в виде односторонних папских пожалований, выработанных в папской канцелярии без участия представителей епископов, что было, как представляется, заметным ударом по их престижу в глазах православного общества. Вместе с тем курия не предприняла каких-либо шагов для уравнивания в правах католической и православной церквей в Речи Посполитой, уделив главное внимание вопросу о предоставлении принявшим унию епископам мест в сенате, т. е. озаботившись представлением преимуществ епископам, а не православному духовенству и православному обществу. Тем самым действия курии также способствовали падению

привлекательности унии в глазах местного православного общества. Объективным результатом происшедшего стало то, что, когда в 1596 г. на церковном соборе в Бресте епископы провозгласили переход западнорусской церкви под власть Рима, значительная часть православного общества не последовала за ними, а постепенно назревавший в недрах местного православного общества раскол получил окончательное оформление.

При постановке вопроса об исторических последствиях, которые повлекло за собой это событие, существенно акцентировать внимание на той роли, которую сыграла в происходивших событиях государственная власть. Обращение епископов к идее унии с Римом было связано с надеждами епископата на обеспечение ее поддержки в борьбе с оппозицией в православном обществе. Готовность главы государственной власти взять епископов под свою защиту перед лицом оппозиции означало вмешательство государственной власти во внутренний конфликт местного православного общества. Так как в этом конфликте глава государственной власти выступал вовсе не в роли беспристрастного арбитра, а энергично всеми мерами поддерживал одну из сторон, то это означало зарождение конфликта между государственной властью и той частью православного общества, которая выступала против епископов и желала сохранить верность православной религии. Тем самым религиозный конфликт в недрах православного общества стал приобретать характер политического конфликта между государственной властью и этой частью православного общества.

Власть, как известно, не ограничилась тем, что оказала прямую поддержку действиям епископов, провозгласивших унию с Римом вопреки позиции, занятой значительной частью православного общества. Вслед за провозглашением унии правительство объявило принявших унию епископов единственной законной церковной властью для православного населения Речи Посполитой, от которого потребовали подчиниться этой власти. Все это, разумеется, способствовало дальнейшему обострению конфликта, который приобрел постепенно еще один важный аспект.

Православие было в Речи Посполитой религией ее «русского» (белорусского и украинского) населения, а конфликт между сторонниками и противниками унии внутренним конфликтом «русского» народа в этом государстве. Вмешательство в конфликт правителя, принадлежащего к иному народу и иной вере, его стремление подчинить недовольных власти епископов, которые отказались от своей традиционной «русской» веры, привело к

тому, что эти действия стали восприниматься как посягательство на гарантированное «русскому» народу право свободно исповедовать свою религию. Тем самым первоначально религиозный конфликт стал превращаться в конфликт не только политический, но и национальный, когда противники унии выступили в защиту нарушенных властью прав «русского» народа Речи Посполитой.

О последствиях, к которым привело такое развитие событий, речь пойдет во второй части работы.

Научное издание

М. В. Дмитриев, Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко

**БРЕСТСКАЯ УНИЯ 1596 г.
И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА
НА УКРАИНЕ И В БЕЛОРУСИИ
в конце XVI – начале XVII в.**

**Часть I
Брестская уния 1596 г.
Исторические причины**

Корректор:
Р. А. Агеева

Компьютерная верстка:
И. А. Рычков

Foreign customers may order the above titles
by E-mail: root @ indrik. msk. ru
or by fax: (095) 290-68-91

ЛР № 070644, выдан 26 октября 1992 г.
Формат 60×84 1/16. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.
12,5 п.л. Тираж 1000 экз. Заказ № 952
Отпечатано в Типографии № 2 РАН
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

Библиотека Института славяноведения и балканистики 6