

Виктория Любашенко

Кирилл Лукарис

И

ПРОТЕСТАНТИЗМ

Опыт экуменического прочтения

Вот уже четыре столетия одним из самых загадочных образов в истории христианской Церкви остается Кирилл Лукарис. Грек, получивший образование в Италии, экзарх Александрийского патриарха Мелетия Пигаса, ректор Острожской академии, участник антиуниатского Берестейского собора, патриарх Константинопольский, трагически погибший от рук турецких янычар. Ему приписывают нашедшее своим протестантским духом православное исповедание веры. И сегодня интерес к этой личности не угас, свидетельство чему – завидное постоянство в появлении новых исследований о нем в разных странах. Впрочем, этот интерес обоснованный:

- во-первых, Лукарис наиболее высокопоставленный православный иерарх, оказавшийся в сфере активного влияния протестантизма;
- во-вторых, для многих историков, особенно церковных, авторство его исповедания все еще остается спорным, несмотря на многолетние изыскания в этой области;
- в-третьих, указанный интерес в XX ст. актуализирован развитием мирового экуменического движения, а сегодня – новыми перспективами церковного диалога, у подножья которого стоят немало европейских мыслителей и религиозных деятелей прошлого. И среди них – Кирилл Лукарис.

КИРИЛЛ ЛУКАРИС В МИРОВОЙ ИСТОРИОГРАФИИ



Дискуссионность многих вопросов, связанных с жизнью и творчеством Лукариса, широта политического и культурного диапазона, в котором раскрывается его многогранная и далеко неоднозначная деятельность, требуют предварительного ознакомления с историографической базой проблемы.

Научно-документальный корпус, посвященный Лукарису, богат и разнообразен. Самое раннее сочинение о нем увидело свет в 1626 г. [93], а биография – в 1679 г. [116]. Последнее (нам известное) обращение к теме стало первым опытом русского перевода «Восточного исповедания христианской веры» (далее – «Исповедание») [45]. Список библиографии, представленный в работе Г.Херинга, раскрывающей коллизии церковной истории в контексте европейской политики XVII ст., содержит более 900 научных позиций, так или иначе связанных с Кириллом Лукарисом [97, s. 345–412]. И этот список далеко не полный.

Столь пристальный интерес к себе во многом predetermined сам Лукарис. С одной стороны, своей загадочностью и скрытностью. Будучи представителем Александрийской Церкви на «параллельном» (низложившем перешедших в унию

православных иерархов) Берестейском соборе, Лукарис в документах, описывающих эти события, постоянно пребывает в тени другого патриаршего посланника – экзарха Никифора. Последний жестоко поплатился за свою активность на соборе: обвиненный на Варшавском сейме 1597 г. в шпионаже и незаконном присвоении высоких церковных полномочий, он стал узником Мариенбургской крепости. Лукарису удается избежать подобной участи. Причем не единожды. А сколь усердны были попытки современников вызвать его на публичное признание авторства «Исповедания». Но ни союзникам, ни оппонентам патриарха не удалось добиться желаемого. С другой стороны, не перестает удивлять некая авантюризм и даже двуличность Лукариса. То он неутомимый борец за патриарший престол, пять раз отвоеванный им у алчных соперников, и проситель царских милостей, униженно молящий о деньгах для ненасытных турецких властителей, то искренний искатель знаний и заботливый наставник, мечтающий об образованных пастырях и учителях Церкви. То он ловкий политик, участвующий в кознях Москвы, Турции и Швеции в их военном противостоянии с Польшей, то послушный посланник Пигаса к украинскому магнату Константину Острожскому, обремененному поисками контрвариантов унии. То Лукарис сторонник последней, в чем пытается убедить львовского архиепископа Дмитрия Соликовского, то ее откровенный противник, что следует из его писем к западнорусским православным. А то и просто протестант на патриаршем престоле, что обнаруживает при встрече с ним полоцкий архиепископ Мелетий Смотрицкий, а еще более очевидно подтверждает переписка Лукариса с протестантскими деятелями Европы.

Огромное значение в обращении к этому образу играет и то, что многие эпизоды его жизни тесно связаны с религиозной историей Восточной Европы, узловыми моментами развития православия в период его борьбы с унией, поиска им моделей новой статусной идентичности, осмысления своего интеллектуального наследия и места в постреформационном христианстве.

Этими противоречиями отмечено большинство страниц политической и культурной деятельности Лукариса. Пронизаны ими его сочинения, само «Исповедание», что и нашло отражение в полноте исследовательских подходов, дискуссионности научных оценок и выводов, характеризующих историографический корпус о Лукарисе.

Наибольший научный багаж накоплен зарубежной – немецкой, французской, голландской, польской (как протестантской, так и католической), а также румынской и, конечно, греческой историей. Среди ранних, вышедших в XVIII-XIX ст., самые авторитетные исследования И.Аймона, Т.Смита, Е.Киммеля, К.Сатаса, А.Пихлера, Д.Маланоса, Е.Гурмузаки, Л.Пападопулоса-Керамеуса, А.Димитракопулоса, посвященные в основном доказательству либо опровержению протестантскости Лукариса. При этом немцы, французы, голландцы основываются на фактах его пребывания в протестантских державах, сотрудничестве с протестантским дипломатическим корпусом в Константинополе, его симпатиях к английскому королю Якову и шведскому королю Густаву Адольфу, особенно же – на содержании упомянутой переписки и «Исповедания». Многие греческие историки отвергают аутентичность последнего, а также, что вполне логично, самой переписки. Хотя и признают дружбу Лукариса с протестантами, его участие в их церковно-политических планах в ходе Тридцатилетней войны, считая это умным тактическим ходом патриарха, его заботой о сохранении православия в условиях раздирающего Европу конфессионального конфликта и тягостного турецкого господства над вселенским престолом. Известно, что Османская

империя благоволила протестантам, в лице которых видела не только возможных политических союзников, но и выразителей более «чистого» христианства, откинувшего идолопоклонство и суеверия. При этом важным аргументом православной науки в доказательстве «правоверности» Лукариса являются официальные церковные документы, прежде всего решения Иерусалимского 1672 г. собора, который окончательно (хотя и с некоторыми оговорками и «редакцией» других, посвященных Лукарису, соборов) снял обвинение в духовной измене патриарха.

Отмеченная богатством документального материала, тщательным, порою филигранным анализом исторических фактов, пристальным вниманием к наименьшим подробностям из жизни Лукариса и его окружения, ранняя зарубежная историография, тем не менее, приземлила образ необыкновенного православного деятеля, предложив узкие конфессиональные рамки анализа и некую обязательность читательского выбора: правда – подлог, кальвинист – православный. Но эти рамки тесны Лукарису, не позволяют увидеть всей голографии его поступков, раскрытие которых требует более широкого историко-культурного контекста, выходящего за пределы привычных церковных стереотипов.

Отечественная – как российская, так и украинская – наука указанного периода полностью разделяла православную позицию в оценках «правоверности» Лукариса, сохраняя заданный конфессиональный подход, полемичный тон, при котором идеологический пафос часто заступал научный анализ. Тем не менее безусловного внимания заслуживают монографические исследования И.Малышевского, С.Голубева, П.Успенского (Порфирия), архимандрита Арсения (Брянцева), Н.Каптерева, А.Муравьева, работы, непосредственно или контекстуально обращенные к Лукарису, митрополита Макария, К.Харламповича, Н.Петрова, Ф.Павловича, В.Макушева, Е.Овсянникова и др.

Веховую страницу открыла обширная публикация Лукариевого эпистолярного наследия, осуществленная в начале XX ст. французским ориенталистом Э.Леграном [104] на основе оригиналов, находящихся в Университетской библиотеке Лейдена и Женевской публичной библиотеке. Издание, предпринятое во многом в ответ на обвинения православных в подложности западных источников, Легран сопроводил факсимиле автографа первой страницы «Исповедания» (греческой редакции), найденного им в архиве Женевской консистории и принадлежащего Лукарису. Поделился француз и другой находкой: надписью на подготовленном швейцарцами к печати экземпляре «Исповедания» – «Настоящий список согласен с оригиналом, начертанным нашею рукою... Кирилл патриарх Константинопольский». Археографические открытия вдохновили Леграна на высокопарное восклицание:

«И пусть лица, отрицающие подлинность Исповедания, в особенности из числа тех, которые находятся в Константинополе, возьмут на себя труд сравнить этот очень хорошо известный почерк с автографами Кирилла, находящимися в их распоряжении, например с манускриптом № 263 в библиотеке святогробского метоха. Мы уверены, что после минутного сличения тождество этих двух почерков откроется для них во всей ясности» [104, t. 1, p. 316].

Что ж, православные получили удачную возможность доказательства апокрифичности «Исповедания» путем собственных публикаций патриарших автографов. В архивах Министерства иностранных дел царской России «осело» 58 писем Лукариса к царю Михаилу Федоровичу, патриархам Филарету и Иосафу (проанализированы Каптеревым и Муравьевым), в архивах Львовского Ставропигийского

института – письма ко Львовскому братству (опубликованы Малышевским, Голубевым, А.Крыловским), в Киевской комиссии – послания братчикам Луцка, Рогатина, Перемышля (А.Петрушевичем)¹. Документальное наследие Лукариса – проповеди, послания, письма – осталось в рукописных собраниях ряда православных центров Востока.

Большинство этих записей исследованы греческими и румынскими авторами; отдельные источники опубликованы в отечественных изданиях, а некоторые переведены на славяно-русский и современный русский языки. И даже те авторские манускрипты, которые находятся у православных и содержат протестантские «отклонения», не вызывают сомнений в их достоверности, например у авторитетного православного ученого П.Успенского [68]. Аутентичность автографов «Исповедания» и проповедей Лукариса подтверждает известный византолог А.Лебедев.

Однако вызов Леграна, обращенный к православным, остался, по сути, без внимания. Российская наука в XX ст. фактически прекратила изыскания в этой области, считая вопрос «правотности» патриарха вполне решенным. Исключение составили работы А.Лебедева, в которых полностью признаны источники, опубликованные Леграном («документы высокой цены и непререкаемой подлинности»²), и подтверждается авторство Лукариса. «Кажется, в настоящее время вопрос о подлинности *Исповедания* Кирилла вышел – и притом навсегда – из области тягостных сомнений и мучительного недоумения» [39, с. 643]. После одобрительного отзыва [8] Лебедеву была заказана статья о Кирилле для «Богословской энциклопедии», оставшаяся в ней без какой-либо критики [42]. Таким образом, в дореволюционной отечественной историографии назревал новый этап в изучении Лукариса, остановленный, однако, вынужденным безмолвием церковной науки в условиях советского режима.

В довоенный и послевоенный периоды к личности православного деятеля обращена главным образом зарубежная наука. Лишь некоторые украинские и польские авторы (М.Грушевский, И.Крипьякевич, И.Соколов, П.Савчук, И.Сараневич, К.Ходыницкий) оказывают ему внимание в изучении исторических катаклизмов, потрясших Россию, Украину, Польшу в середине XVII ст. И снова всплывает не переставший волновать вопрос об авторстве «Исповедания», что уже признается с большей уверенностью [71].

На Западе в первой половине XX ст. самые интересные публикации предложили И.Беланидтес, Д.Мпаланос, Г.Хоффман, Х.Пападопулос, Р.Шлиер, М.Кармирес, У.Теодерос, И.Михалческу, Г.Хатзантоний, с 60-х гг. – Т.Пападопулос, Л.Мюллер, Е.Бенц, О.Халецкий, Е.Винтер, Х.Шюсслер, Г.Херинг, С.Рунсман, Д.Жоберт, К.Роземонд, Г.Подскальский, Е.Перре³. В их поле зрения – и сам Лукарис, и проблемы, связанные с политическими и духовными процессами, во многом определившими его идейную позицию и саму судьбу. При этом особое внимание обращено к его общественно-церковной и культурной деятельности, представленной все больше в новом – экуменическом ключе.

¹ Большинство первоисточников из отечественных архивов утеряно во время первой и второй мировых войн, а также вывезено в ходе частых библиографических обменов с дружественными странами, производимых в бывшем СССР.

² Находки Леграна в 80-х гг. XX ст. подтверждены новыми публикациями: фотографией начальной и заключительной страниц Кириллового автографа греческого текста «Исповедания», а также фотографией копии латинского текста 1629 г. [115].

³ К сожалению, не все исследования были нам доступны. Но считаем важным указать их в библиографии.

Современное обращение мировой историографии к образу Кирилла Лукариса остается без должного внимания ученых России и Украины. А между тем знакомство с этой личностью позволяет глубже осмыслить роль протестантского фактора в отечественной истории, по-новому взглянуть на межконфессиональные отношения и перспективу их дальнейшего развития.

КИРИЛЛ ЛУКАРИС: СТРАНИЦЫ БИОГРАФИИ



Биография Лукариса описана достаточно полно. Хотя признано, что отдельные эпизоды жизни освещены еще поверхностно; и это вдохновляет на новые исследовательские поиски. Напомним в общих чертах наиболее интересные факты.

Родился будущий патриарх в 1572 г. в Кандии, главном городе острова Крит, в бедной семье и волею случая оказался племянником влиятельного церковного иерарха Мелетия Пигаса. Последний прославился своей образованностью (учился в Венеции и Падуе), которую мечтал видеть у пастырей восточной Церкви. Вступив в знаменитый Кандийский монастырь, он открывает школу древнегреческого языка и своими просветительскими успехами добивается высокого положения – сначала митрополит Сирены, затем патриарх Александрии⁴. Известен также участием в утверждении патриаршества в России, поддержкой православных Западной Руси в их борьбе с унией, посланиями к московскому царю и польскому королю, церковным деятелям Польши и Литвы. Заметив в племяннике природные дарования, Мелетий решил воспитать в нем достойную смену. В 12 лет, по ходатайству дяди, Кирилл поступает в Венецианский университет. Через 4 года он уже студент главного центра итальянского просвещения в Падуе, где пробыл более 7 лет. За время учебы овладел древнегреческим, латинским, итальянским, турецким, сербским языками, прошел курсы философии Платона и Аристотеля, диалектики и риторики, метафизики, теологии, экзегетики, этики, истории, эстетики. Его учителями были известные ученые Яков Забарелл (скептик, не верящий в бессмертие души), Максим Моргуний (участник переписки патриарха Иеремии II с лютеранами), Каспар Кремонин (исповедник рационалистических взглядов), Франческо Пикколомини (приверженец доктрины предопределения)⁵.



По возвращении домой Лукарис посвящается в диаконы, затем иеромонахи; а вскоре возводится в сан архимандрита, став настоятелем одного из монастырей Крита. В 1594 г. Пигас направляет его в Западную Русь, откликнувшись на просьбу князя Константина Острожского прислать для православной школы в Остроге греческих учителей. Лукарис становится вторым, после Герасима Смотрицкого, ректором Острожской академии и приглашается также Виленским Святодуховским братством для обустройства его школы. До 1596 г. Кирилл попеременно живет в Остроге и Вильне. В этом же году принимает участие в антиуниатском Бе-

⁴ Первый биографический очерк о нем, опубликованный вместе с диалогом Пигаса «Православный христианин» в Вильне (1596), принадлежит Кириллу Лукарису. Но до нас сочинение дошло в более позднем издании (Лейден, 1600) голландского кальвиниста Георгия Дузы [51, т. 1, с. XIII].

⁵ Университетские годы Лукариса тщательно изучены Пихлером и Хоффманом, считающих, что первые протестантские зерна уже тогда были посеяны в голове будущего патриарха. Хоффман приписывает это дружбе Кирилла в Падуе с двумя немецкими протестантами Давидом Гигелем и Фридрихом Сильбургом [98, с. 19].

рестейском соборе, после чего спешно возвращается в Египет. В 1597-1599 гг., как представитель греческой церкви, совершает путешествие в Европу, посещая Англию, Голландию, Бельгию, Францию, Германию, Швейцарию, Италию (впрочем, мнения авторов относительно числа стран расходятся), затем отправляется в Болгарию, Бессарабию, Молдавию. В 1600 г. он снова появляется в Западной Руси с поручениями от Мелетия Пигаса; но встреченный враждебно польской властью и униатской стороной, вынужден вторично и уже навсегда покинуть пределы Польши. В 1602 г. умирает Пигас, и Лукарис, как его преемник, занимает Александрийскую (а в 1612-1613 гг. он был местоблюстителем в Константинополе) кафедру, которой управлял до 1621 г. С этого времени и до своей трагической кончины он – Цареградский патриарх, хотя и с неоднократными перерывами и даже ссылками. Несмотря на то, что постоянные смещения патриархов в то время были привычны (с 1453 по 1733 гг. в Константинополе сменилось 95 патриархов; в 1622-1637 гг. таковых было 4, а самих смен 12), случай с Лукарисом уникален: никому из цареградских святителей не удавалось пять раз возвращать себе титул.

Причины столь упорной борьбы также достаточно известны. Период Лукариевого патриаршества пришелся на обострение отношений католической и протестантской партий, прочно осевших в Новом Риме при турецких султанах – фактических властелинах не только бывшей Византийской империи, но и греческой Церкви. Католическое лобби в Оттоманской порте представляли римские епископы Востока и апостольский суфраган (епископ Константинополя), монастыри, основанные орденами иезуитов, капуцинов, францисканцев, налаживающие сеть учебных заведений в Восточной Европе и распространяющие католическую литературу, в том числе на греческом и славянских языках, а также французский и австрийский посланники, участвующие не только в политических, но и религиозных (тогда неразделимых) интригах. Протестантская партия была менее внушительна, но не менее активна. Ее представляли посланники Англии (Томас Рое), Нидерландов (Корнелий Хага, с которым Лукарис сблизился еще во время своего европейского турне) и, с 1631 г., Швеции (Петр Страсбург), бывшие в особом фаворе у султана. Их поддержка со стороны властей позволяла протестантам серьезно противостоять противной партии, а влияние особенно усилилось после занятия Лукарисом, откровенного недруга иезуитов, Константинопольской кафедры. Протестанты делали все возможное для ее сохранения. Их оппоненты отвечали взаимностью.

Известны факты неоднократных попыток склонить патриарха на сторону Рима. Когда тщетность этого стала очевидной, против Лукариса была предпринята настоящая война. Масло в огонь подливала не только его дружба с «еретиками» (непосредственная – с проживающими в Царьграде протестантскими посланниками) и пастором Антуаном Леже, а также «на расстоянии» – в письмах, которые не были тайной⁶, к государственному советнику Голландии Давиду Вильгельму, познакомившемуся с Кириллом во время путешествия на Восток, голландскому богослову Иоанну Утенбогерту, латинскому архиепископу, ставшему врагом Рима, Марку Антонию Доминису, к королям Якову и Густаву Адольфу, шведскому канцлеру Акселю Оксеншерну, архиепископу Кентерберийскому Георгу Абботу и другим), но и попытки патриарха укрепить православную Церковь.

⁶ Так, в 1623 г. французский посланник Филипп Цеси писал Людовику XIII: «Вы приказываете мне постараться, если возможно, низвергнуть греческого патриарха... как еретика весьма опасного. Я не теряю случая... он не имеет иной цели, как довести Римскую Церковь до ослабления и утвердить кальвинистское учение в Греции и во всех странах восточных» [117, с. 68]. Как видим, письмо написано до публикации «Исповедания».

В последнем Лукарис действовал не менее решительно. В 1627 г. он основывает в Царьграде типографию для печатания духовных книг и полемических сочинений. По примеру протестантов начинает работу над переводом Библии на новогреческий (народный) язык. При отсутствии печатного двора (типография была привезена из Англии) и местных друкарей (возглавивший ее Матвей Метакса изучал издательское дело в Европе) православные тем не менее быстро наладили работу: за несколько месяцев были напечатаны полемические сочинения Геннадия Схолария, Максима Моргуния, Мелетия Пигаса, самого Лукариса. Немало сил потратил Кирилл на развитие патриаршей школы, пригласив в ее наставники ученого-философа Феофила Коридаллея, известного своими протестантскими воззрениями. О далеко идущих просветительских планах патриарха свидетельствует и посылка им за границу целой группы молодых греков для получения знаний, столь необходимых в духовном возрождении Церкви. Возвратившись домой, многие из них оказались приверженцами протестантизма. Видя всю опасность предпринимаемых Лукарисом действий, католическая партия добилась закрытия типографии, обвинив православных в печатании книг, направленных против мусульман.

Особую остроту противостояние оппозиционных сил достигло после выхода в Женеве в 1629 г. написанного латынью и выполненного в протестантском духе «Восточного исповедания христианской веры» под именем Кирилла Лукариса. Через четыре года там же увидела свет вторая редакция «Исповедания», сопровождаемая греческим переводом и ответами патриарха, дополняющими катехизис. Если православные доказывали подложность документа (хотя и не все)⁷, то католики (среди них также были сомневающиеся) сразу обратились к нему для усиления антиправославной пропаганды.

Своими раздорами с Римом и борьбой за престол Кирилл слишком часто напоминал о себе султану Мурату IV. При этом Порта пристально следила за контактами Лукариса с русским царем, которому он оказывал частые услуги. Они носили не только религиозный, но и политический характер, граничащий со шпионажем в пользу Московии (чем ловко манипулировал и сам Мурат, пытаясь через Кирилла втянуть Россию в войну против Польши). Когда же Лукарис оказался под подозрением в измене интересам Порты своими сношениями с украинскими казаками (был пущен слух, что патриарх призывал их после взятия Азова пойти на Константинополь), терпение султана лопнуло. По приказу его великого визиря Байрам-паши Лукарис был схвачен, вывезен на корабле в море и после удушения выброшен за борт. Прах святителя покоится на о. Халки.

⁷ Сильвестр Коссов в «Екзегезисе» (1635), вскрывая различия протестантизма и православия, категорически отвергает авторство Лукариса. В 1642 г. это мнение подтверждает валашский митрополит Варлаам на Ясском соборе; его грамота, в которой критика протестантизма опирается уже на содержание самого «Исповедания», положена в основу «Письма святого отца Парфения... до отца Петра Могилы», напечатанного в Киеве на польском языке (1643). Иерусалимским собором 1672 г. было принято «Исповедание православной веры» патриарха Досифея, известное еще под названием «Щит или апология православия», в котором содержание Кириллового катехизиса представлено более основательно. Но самый серьезный православный разбор последнего осуществил критский иеромонах, экзарх патриарха Парфения Мелетий Сириг, который признал катехизис сочинением Лукариса. Его опровержение, вышедшее на греческом языке в Бухаресте (1690), было очень популярно в Украине и России, хотя на славянском языке существуют лишь рукописные списки текста («Мелетия Сирига противогололания на изложение исповедания христианския веры» в переводе Федора Поликарпова и монаха Ионы). Своей полемикой греки вдохновили и другие переводы: например, «Щит Православия, или ответ и обличение ко глаголющим Восточную Церковь еретнкам, аки... сречь Калвини зломудрствуют» Алексея Барсова (1728) или «Собор Иерусалимский, бывший при Патриархе Досифее, против заблуждений кальвинских» Якова Блонницкого (1748).

Постоянный соперник Лукариса в борьбе за кафедру, наследовавший ее после трагических событий, Кирилл Веррийский поспешил созвать в 1638 г. в Царьграде собор, на котором Лукарис был предан анафеме. Последовавшие затем Константинопольский 1640 г. и Ясский 1642 г. (на котором было утверждено «Православное исповедание веры» Киевского митрополита Петра Могилы) соборы подтвердили правомочность анафемы, провозгласив, однако, в отличие от первого собора, подложность «Исповедания». Последнюю точку в деле Лукариса поставил Иерусалимский собор 1672 г., созванный патриархом Досифеем Нотаром, на котором присутствовало 70 архиереев. Определения собора, подписанные 43 участниками, состоят, как и само «Исповедание», из 18 глав и 4 ответов, в которых пункт за пунктом отвергаются его положения (а в «Декретах собора» в адрес сочинения выдвинуто 13 анафем [133, р. 156-183] и утверждается истинное учение Церкви. Впрочем, к этой теме православные будут возвращаться еще неоднократно.

Но соборам не удалось остановить сомнения и споры враждующих партий, новые поиски и открытия равнодушных к судьбе Лукариса. Благодаря им мы можем сегодня более внимательно рассмотреть его участие в драматических событиях политической и духовной жизни Украины.

КИРИЛЛ ЛУКАРИС И УКРАИНА



В конце XVI – первой половине XVII ст. православная Церковь Украины переживала, пожалуй, самый переломный период своей истории. Оказавшись после Люблинского сейма 1569 г. в составе Речи Посполитой, Украина стала объектом повышенного внимания (проявляемого, конечно, и раньше) со стороны папского престола. В столице Святого Петра и католических кругах Польши возобновились попытки реанимации решений Флорентийского собора 1439 г., провозгласившего объединение восточной и западной Церквей. Флорентийская уния рядом компромиссных решений давала надежду на церковный союз, столь актуальный перед лицом исламской опасности. Но заложенное в унии отрицание конфессиональной идентичности и иерархической конструкции православной Церкви было отвергнуто в Константинополе и Московских землях Киевской митрополии, что, по сути, привело в 1448 г. к ее разделению на две части. В Великом княжестве Литовском и Польше идея унии продолжала волновать многих. Например, князя Константина-Василия Острожского, предлагающего в 1583 г. в письме к папе Григорию XIII новые планы ее реализации с участием римского первосвященника, цареградского патриарха, высшей иерархии Московии и Западной Руси [96]. Последнее было особенно важно для православной Церкви Украины, которая, будучи митрополией Константинополя, тем не менее сохраняла автономию, позволяющую ей развиваться как самобытной национальной Церкви.

После Люблинской политической унии идея церковного единства в ее унионистской модели получила новый импульс. Приверженцами унии, сулящей в условиях политической дискриминации православного населения Речи немалые выгоды для православной иерархии, оказались многие ее архипастыри. Созвав в 1596 г. в Бересте церковный собор, они провозгласили унию, которая оставляла православным культовую практику, некоторые традиции; но Киевская Церковь должна была изменить юрисдикцию, признав главенство папы. Это встретило оппозицию не только низшего и среднего, но и высшего сословия. В прекращении

канонической связи с Царьградом противники унии (дезуниты) увидели духовный разрыв со всем православным миром, отход от истоков и традиций, потерю национального достоинства, измену самой идеи церковного союза.

Первый раунд борьбы с униатами возглавил князь Острожский, который в поисках союзников обратился к протестантам (пребывающих в Речи, как и православные, в роли диссидентов), особенно в лице их сановных патронов, имеющих немалый политический вес в Польше и Литве. С главным протестантским родом Литвы – Радзивиллов Острожский имел к тому же родственные связи. После его смерти антиуниатскую партию возглавили два из оставшихся у православных Западной Руси епископа – Гедеон Балабан и Михаил Копыстенский, а также церковные братства. Поддержка униатов польским королем и католическим большинством сената делало эту борьбу неравной. А после смерти Балабана и Копыстенского Киевская Церковь вообще осталась без высшей иерархии, что ставило под вопрос ее легитимность и автономию. Ситуацию спас приезд в 1620 г. в Киев Иерусалимского патриарха Феофана, тайно посвятившего Иова Борецкого в митрополиты, пятерых православных иереев – в епископское достоинство. Последние в новом раунде борьбы с униатами серьезную ставку делают на казачество. Политическую поддержку им продолжают оказывать протестанты, активно выступающие на генеральных и провинциальных сеймах за соблюдение актов Варшавской конфедерации 1573 г. (уравнивающей в правах высшее сословие всех существующих в Короне религий), за сохранение привилегий «греков» и «евангеликов». В горячей идейной полемике оппозиционных сил протестанты открыто и завуалировано (под разными псевдонимами) выступают на стороне дезунитов. Постепенное укрепление позиций православной партии заставляет униатов и их союзников искать пути к диалогу.



В 20-30-х гг. на ряде соборов и сеймов обсуждаются варианты новой унии, предполагающей большую автономию православных (даже создание Киевского патриархата) и их двойное подчинение – Константинополю и Риму. В 1632 г. православную кафедру в Киеве занимает митрополит Петр Могила, который умело переводит этот диалог в русло компромисса и укрепления правового статуса своей Церкви. При этом она все больше оказывается в поле интересов северного соседа, обеспокоенного возможным изменением религиозной ситуации в Польше. Еще недавно вынужденная мириться с независимостью Киевской Церкви, Москва, претендующая на роль «Третьего Рима», мечтает о расширении не только своих государственных, но и канонических границ. Смерть Могилы и трагические для Украины события Отечественной войны 1648-1654 гг. ускорили реализацию этих планов.

Парадоксально, но роль Константинополя, оказавшегося в роли заложника враждебного христианству исламского мира, эдакого грешника, платившего своим унижением за «неповиновение Риму», попрошайки, лишенного средств не только для Церкви, но и пастырей, была в этих событиях огромна. Для православных Украины та хрупкая, ненадежная нить, что связывала их с Царьградом, являлась важным аргументом в их доказательствах своих древних основ, церковных прав, духовного богатства и собственного места в культурном наследии Византии. А в своем осязаемом виде эту связь олицетворял патриарх – духовный символ православного единства и верности древней кафолической Церкви.

Вышесказанное делает понятным особый интерес к пребыванию Кирилла в Украине. Годы его жизни здесь все еще дискуссионны. В основном этот период наименее исследован в зарубежной историографии, освещающей тему «Кирилл и Украина» как бы вскользь. А между тем в ней можно увидеть разгадку многих загадок, оставленных Лукарисом. По мнению Ф.Киприуса, он впервые приехал в Острог в 1592 г. [116, р. 444]. Это мнение разделяет Венгерский, но указанный год связывает с приездом Лукариса в Вильно, путая его с Кириллом Ставровецким [139, р. 470]. Х.Пападопулос считает, что первое знакомство Лукариса с Рутенией состоялось в 1593 г., Киммель – в 1596 г., пребывание же длилось до конца 1601 г. Но большинство авторов относят дату приезда к 1594 г., доказывая, что самих приездов было несколько: первый – в 1594–1597, второй – в 1600–1601 гг.

Очевидно, приезд имел просветительские цели, но исторические обстоятельства поставили перед Лукарисом иные задачи.

Известно, что князь Острожский как главный патрон православных инициировал масштабные культурно-образовательные и издательские проекты. Главным местом их реализации сделал Острог – свое родовое владение, центр восточно-волынской епархии. Для работы в открытых здесь школе и типографии приглашались ученые, педагоги, друкари со всей Европы; с просьбами о приезде таких и привозе необходимой учебной литературы князь обращался в Москву, Рим, Константинополь, греческие, болгарские, сербские монастыри. Приют в Остроге и других владениях Острожского, известного своей веротерпимостью, нашли немало вольнодумцев и протестантов, но особенно жаловал князь ученых греков, столь нужных ему для перевода отечественной литературы, издания православных сочинений, обучения греческому языку.

Интересные сведения о преподавательской деятельности Кирилла Лукариса содержит его переписка этого периода. В письмах из Острога к иеродиакону Киприану и братскому учителю во Львове Гавриле Дорофеевичу (впоследствии известным ученым), датированных второй половиной 1594 г., Кирилл просит прислать ему труды Фомы Аквинского и некоторые исторические сочинения, а также самим приехать к нему для овладения греческим языком и «мудростью» [104, т. IV, р. 220]. Итак, Лукарис активно включается в учебный процесс с первых дней своего ректорства. Но возникают сомнения в основательности его педагогической практики из-за постоянных переездов (читаем в документах – «по делам церковным») из Острога в Дубно (основную резиденцию князя) и Вильно⁸. Сюда Кирилл приезжает весной 1595 г. и в течение 20 месяцев (тоже с перерывами) преподает греческий язык в местной братской школе, участвуя в диспутах с иезуитами и францисканцами. Свидетельством его активности здесь является изданное под его руководством «братской академией» в Вильно (1596) сочинение Мелетия Пигаса «Диалог о вере восточной». В предисловии указана цель издания: абы любой ученик получил духовную пищу, столь важную в этих местах, изобилующих разными ересями. В посвящении книги некоему «великому прагматевту» Иоанну студенты ссылаются на «преподобного и рассудительного нашего ректора, господина Кирилла Лукариса, синкела святого престола александрийского», который поведал им об этом Иоанне [80, с. 265–266]. Меж тем отсутствие Лукариса в Остроге волнует местную братию:

⁸ Чем недоволен Дорофеевич, вынужденный учить «Исагогику Порфирия и Органон Аристотеля» без руководства учителя. «...шесть недель прошло, как я прибыл из дому, – пишет он Лукарису в Вильно, – а еще ничего не сделал. Итак, прошу совета, что мне делать, чтобы не тратить время попусту» [104, т. IV, р. 221].

«Постарайся побывать у нас, собрать всех воедино, помочь... Этого желают и те греки, что с нами (их теперь больше, чем при тебе), и сам Константин» [104, т. IV, р. 228].

В январе 1596 г. мы снова видим Кирилла в Остроге, но он уже готовится к отъезду во Львов по зову вернувшихся домой Киприана и Дорофеевича. Однако вспыхнувшая в окрестностях Перемышля чума помешала этому. К середине же года мысли Кирилла уже заняты Берестом.

На антиуниатский собор Лукарис прибыл по письменному, от 16 сентября 1596 г., приглашению Никифора Парасхеса-Кантакузина [104, т. IV, р. 223], представлявшегося экзархом Цареградского патриарха Иеремии. В приглашении Кирилл именуется «Александрийским экзархом и необходимым соратником». Но его роль на соборе весьма скромна: отмечается участие Лукариса в прениях, отправке протестации к лидеру униатской партии митрополиту Михаилу Рогозе и в подписании соборного обращения к православным, объявляющего епископов-отступников лишенных власти. Впрочем, будучи архимандритом, Лукарис и не имел права исполнять священнодействий от имени патриарха. А «...господин Никифор, – читаем в «Апокрисисе», – был считаем по старшинству выше всех наших учителей.., имея полную патриаршую власть, занимал первое место и достоинство на всех собраниях и соборах» [82, с. 130]. В 1597 г. Пигас, временно возглавляющий Цареградскую кафедру, письменно подтвердил полномочия Никифора и Лукариса и легитимность низложения архиереев. До выбора новых он назначает Кирилла, князя Острожского и епископа Гедеона Балабана заместителями вселенского престола в Западной Руси. Но сделать что-нибудь на этом поприще Лукарис не успел. Суд над Никифором, вконец расстроивший отношения Острожского с Сигизмундом III, заставил дезунитов прислушаться к королевским указам, запрещающим приезд в Польско-Литовское государство посланников восточной Церкви как возможных турецких шпионов (например, от 28 июля 1595 г., издан в Кракове). В ответ же на события в Бересте король издает грамоту, осуждающую действия православных:

«...взявши себе в товарищи шпионов и изменников наших, какого-то Никифора и других греков чужестранцев, в божнице еретической засели, злостью и упорством фараоновым сердцем окаменелым поступали» [65, с. 3].

В этих обстоятельствах быстрый отъезд Лукариса из Польши понятен.

Очевидной можно считать еще одну миссию, выполняемую им на соборе, оставшуюся менее замеченной. Пребывая как бы в тени, он регистрирует ход событий, анализирует действия их участников и привозит в Александрию полный отчет о соборах. Не удивительно, что Мелетий Пигас так информированно оценивает происшедшее, выказывая в своих посланиях к православным Западной Руси знание многих фактов и даже деталей, связанных с берестейскими событиями. Из писем Пигаса к представителям обеих партий проступают интересные детали из жизни самого Лукариса в Рутении. Так, он искал общения с лидером униатов Ипатием Потеем, пытаясь обнаружить в нем возможного союзника православных. Это вдохновило Пигаса на развернутое послание к Потее с призывом вернуться в лоно материнской Церкви, начинающееся словами:

«Архимандрит наш Кирилл, по милости Божьей, в здравии возвратившийся из ваших краев, отдавая нам отчет о своем гощении у вас, действиях, распоряжениях и поступках, говорил также и о твоей любезности, считая тебя человеком ученым и таким, который мог бы с честью исправлять богослужение епископское, если бы тебя не обманули хитрыми вымыслами академической философии» [51, т. 2, с. 103].

При этом Лукарис доставил Пигасу разные документы и сочинения:

«...когда в нашей беседе о твоей (Потей – В.Л.) любезности я оплакивал тебя, наш Кирилл подал мне твое письмо, писанное... об исхождении св. Духа» [там же, с. 104].

Из письма Мелетия к протестанту Мартину Броневскому (1600), «с выражением ему отеческой любви, несмотря на разноверие и надежды, что последнее некогда исчезнет», узнаем, что Лукарис питал явную симпатию к последнему.

«Ибо когда возлюбленный сын Кирилл архимандрит и экзарх наш с необычайной похвалой говорил о мудрости и учености вашей, то такую возбудил в нас любовь к славнейшим качествам души вашей, что мы увлеклись мыслью из сего знойного климата к вашему суровейшему, к красотам души вашей, не внутри скрывающимся, но как бы выставленным на показ, которые можно созерцать открыто» [там же, с. 145].

Что же это, «выставленное напоказ», так восхитило патриарха? Очевидно, речь идет об «Апокрисисе», автором которого, скрывающимся под псевдонимом Христофор Филалет, был Мартин Броневский, написавший свое полемическое сочинение против унии по заказу Острожского и от имени православной Церкви. Протестантское авторство «Апокрисиса» не было тайной ни для православных (что признает в «Апологии» Мелетий Смотрицкий), ни для униатов (слова Потей в «Антирризисе»). Подготовку своего сочинения осуществлял Броневский еще в бытность Лукариса в Остроге. Они оба были участниками православного собора. (И признаем, что Христофор пишет о Лукарисе очень осторожно). Оба пользовались особым доверием Острожского, который в это время уже склонялся к союзу православных и протестантов как альтернативе унии. И в этом также участвовал Броневский, выполняя секретные поручения князя в его переписке с виленским воеводой Христофором Радзивиллом при подготовке православно-протестантского синода в Вильно [21, с. 365, 590-591]. На этом синоде Мартин был выбран в число провизоров [105, t. 1, с. 136]. И хотя Лукарис уже не мог участвовать в этих событиях, трудно представить, чтобы в своем внимании к церковным делам, в близости к Острожскому и его окружению, он оставался безучастным к усилению протестантского начала в религиозной жизни Западной Руси.

Примечателен в связи с этим выезд Лукариса по возвращении домой в протестантские страны. Конечно, это можно объяснить привычным для греков сбором пожертвований на нужды Церкви и связями Мелетия Пигаса с протестантами. Но, как отмечает большинство биографов, Кирилл использовал свою поездку в том числе для обучения и более близкого знакомства с новой религией, а в ходе поездки также приобрел немало друзей-протестантов. Все это, собранное воедино, способно натолкнуть на мысль, что протестантские симпатии зародились у Лукариса еще в Украине. П.Савчук полагает, что с ним связаны даже изменения церковных планов Острожского:

«Можно считать очевидным, что Кирилл Лукарис был именно тем, кто склонял князя... к соединению с протестантами против католиков и униатов» [71, с. 25].

И хотя это сомнительно, второй приезд Лукариса в Рутению подтверждает, что его общение с протестантами не прошло бесследно.

Итак, о втором приезде. Усиливающееся противостояние сторонников и противников унии становилось опасным. Сигизмунд III обращается к Пигасу с письмом, в котором просит его оказать свое влияние для «умиротворения» православных. Мелетий пишет ответное послание королю, а также письма к некоторым лицам Западной Руси; среди них – Острожский, Броневский, лидер чешских братьев Теофил Турновский. Мелетий (зная о постоянных перехватах почты)

передает их с посыльным, прося его выяснить ситуацию, так сказать, на месте. Естественно, этим посыльным был Лукарис. Его прибытие к Острожскому стало известно униатам. Ипатий Потей сообщает об этом королю и предпринимает шаги по нейтрализации Лукариса. Как следует из письма Потей к трокскому воеводе Николаю Радзивиллу (католику) от 9 сентября 1600 г., Ипатий обратился также ко «львовскому духовенству», а до высокого вердикта применил к Лукарису «арест». Свои же действия объясняет так:

«...напрасно надеяться на этого человека, который, родившись в проклятой схизме, в ней и погибнет... Предсказывало мне мое сердце, что не на добро приехал этот человек в наши края... я утешаю себя, что он попал в такие клещи, из которых не вырвется» [21, с. 394].

Тем временем Лукарис получает письмо от Сигизмунда III, который напоминает, что иностранцам без его воли воспрещается находиться в королевстве, и, учитывая тревожные времена, предлагает Кириллу покинуть Польшу, не вмешиваясь «в какие-либо дела» [там же, с. 440]. Напуганный Лукарис 24 января 1601 г. обращается с письмом к католическому архиепископу Львова Дмитрию Соликовскому (см. *Приложение. №1*). В нем он признается в своей миссии, при этом упор делает на письмах Пигаса к королю и магнатам Речи Посполитой, несколько раз подчеркнув, что не успел их передать лично и тем исполнить порученное. О неофициальной цели приезда, послужившей причиной столь решительных действий Потей, Лукарис говорит весьма путано. А для оправдания пускается в нелюбимую характеристику протестантов, граничащую с обвинением их в политической неблагонадежности. И чтобы не возникли сомнения в его искренности, Лукарис сообщает о своих встречах с протестантами (и так хорошо известных), а себя и в своем лице всю восточную Церковь представляет приверженцем союза с Римом. Сняв, таким образом, подозрения в сношениях Пигаса с еретиками, Лукарис просто выкупил себе индульгенцию и тем остался жив. В знак признания Соликовскому, он некоторое время милуется Львовом, показывает своему спасителю купленную им здесь книгу католического кумира Роберто Беллармино.

Подлинность письма Лукариса к Соликовскому оспаривается многими авторами, считающих его фальшивкой Петра Скарги, который первым напечатал его в своем сочинении [128]. В смгченном варианте неприятие авторства объясняется тем, что действительное письмо Лукариса было якобы отредактировано католиками для обращения православных, свято почитающих своих патриархов, в унию. Эта мысль возникла сразу по выходу письма, что читаем в «Антапологии», автор которой обвиняет католиков в изощренной провокации против Лукариса [94, с. 607]. И подозрения были обоснованы: только Кирилл оказался за пределами Польши, как тут же пишет письмо (26 марта 1601 г.) львовским (затем и рогагинским) братчикам, в котором трудно узнать симпатика унии:

«...писание мое посылаю .., абы волци тяжкие выгнаны были, тых же то и вы, чеснии мужие, якоже на кожды час выстерегалися и противко оным стали стояти.., так и до конца стойте, благочестие свое ухраняючи, и веру свою чистую стерегучи, як нас и сам Спаситель притчею, еже о змии, ясне научает» [37, прилож., с. 16]⁹.

Еще более откровенен Лукарис в своем неприятии унии в других письмах, адресованных в 1620-х гг. западнорусским братствам (*Приложение №3*). Очевидно, именно эта настойчивость Кириллы в обращении к единоверцам подтолкнула

⁹ В одном из писем Давиду Вильгельму Лукарис дает такую оценку приобретенной во Львове книге: «Посылаю Вам для ознакомления учение Беллармино, неверное и еретическое во многих отношениях. В некоторых местах на полях мною сделаны пометки» [45, с. 54].

их к использованию его имени в написании апокрифичного сочинения, вышедшего здесь же в это же время, – «Святого Кирилла... наука о противной унии», очень популярного у православных.

Однако автором письма к Соликовскому был все же Лукарис. Это подтверждают не только фактические обстоятельства, которые вынудили его обратиться к архиепископу (пожалуй, другого выхода у арестанта не было: ведь не помогло же Никифору вмешательство Острожского). Но самое главное – подлинность письма подтверждает его содержание. Внимательное прочтение документа показывает, что Лукарис в признании общности православия и католицизма, а папы – главой христианского мира (так и было после падения Константинополя), в желании «согласия и мира» не обязательно еще приверженец Берестейской унии. Его мысли о «единении» здесь больше отражают позицию Мелетия Пигаса, рисующего в своих сочинениях православную Церковь хранительницей древних устоев, заповеданных Христом и святыми отцами, и потому никак не второсортного, а равноправного участника церковного диалога. «Но если бы оказалось возможным достигнуть такого единения восточной церкви с западной, то этого мы должны хотеть, хотя и нельзя надеяться, чтобы это произошло в наше время: в данное время одна сторона, из-за наших грехов, находится под властью иноверного хозяина; а хозяева и господа другой стороны, в наказание Божье, не проявляют заботу о согласии в обычаях и религии, словом, весь мир испортился» (*Приложение №1*). То есть союз возможен. Но какой? По мнению униатов, – под сенью папы. По мнению греков, – на фундаменте древней Церкви, когда, читаем у Лукариса, «первые соборы обе церкви или, точнее, одна церковь обоих обрядов имели совместно, поскольку в устоях христианского учения ни одного расхождения между ними не было» (там же); когда, считает Пигас, Рим откинет свою «философию» и станет тем Телом, Глава которому Христос. В письме же Лукарис перечисляет именно те догматы, которые общи для «одной Церкви обоих обрядов». И тут его симпатии к единению очевидны. В этом ключе иначе выглядит даже его критика протестантов. Ведь, критикуя, он признает «некоторые общие вопросы», оставляя, таким образом, надежду «евангеликам» вернуться в лоно истинной Церкви.

Написанное, конечно, не во всем искренне, письмо к Соликовскому является, тем не менее, важным свидетельством позиции Лукариса в вопросах церковной ойкумены. В 1610-1620-х гг. эта позиция начинает наполняться новым содержанием. Но чтобы понять эту перемену и ее логику, следует на время обратиться к другим историческим фактам.

КИРИЛЛ ЛУКАРИС И ЭКУМЕНИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ XV-XVII ст.



Экуменическое движение, формальные даты которого связаны с XX ст., давшим ему современную трактовку, своими корнями уходит в давние времена. Христианская история знает немало уний разного масштаба, многих мыслителей, видящих грядущую Церковь Христову не только единым «стадом», но и в союзе с другими религиями, даже исламом (Николай Кузанский). На фоне экуменических процессов происходили расколы и «отпадения», возникали новые религиозные движения и Церкви, что делало мечту о едином Граде Божьем все более иллюзорной. Революционные события Реформации, приведшие к невиданному политическому разлому Западной Европы и выходу на мировую арену новой христианской конфессии, казались способными пошатнуть не только незыблемые устои Церкви, но и надежду на религиозный мир.

Перессорив князей Священной Римской империи немецкой нации, северных королей с Римом, людей разных сословий, Реформация наконец разрешилась Тридцатилетней войной, осуществившей масштабный передел Европы между католическими и протестантскими властелинами. Политические лиги этого времени предполагают также религиозные союзы; лидеры тех и других руководствуются соображениями, часто далекими от христианской морали.

Не случайно судьба Реформации во многих государствах решалась меркантильными интересами ее приверженцев. Аугсбургский религиозный мир, как преддверие Вестфалю, был сделан, по сути, руками немецких князей, использовавших протестантскую идею духовной свободы для достижения своей независимости от императора. Подтолкнув религиозные войны XVI-XVII ст., Реформация вместе с тем предложила новые экуменические модели, расширив границы и содержание прежнего диалога двух Церквей. Она включила в него не только еще одну, а, с учетом протестантского многообразия, и более Церквей. Она еще и расчленила саму идею церковного союза на частные составляющие: в рамках двух (лютеранство – чешское братство) и более (католицизм – лютеранство – кальвинизм) конфессий, одного (Англия) и нескольких (Швеция, Дания, Голландия в ходе Тридцатилетней войны) государств, предлагая даже «снятие» принципиальных доктринальных различий, что видим в попытках союза православных и протестантов в Речи Посполитой.

Первый опыт сближения Реформации с православием, еще до возникновения собственно протестантизма, принадлежит гуситам. Известно, что чехи и моравы в принятии христианства опирались на кирилло-мефодиевскую традицию и до оккупации своих земель немецкими феодалами поддерживали связи с Константинополем. В первой половине IX ст. в Великоморавском государстве была даже предпринята попытка церковно-политического союза с Византией. По мнению И.Пальмова, реформационное движение в Чехии является «особым в ряду других западноевропейских реформационных потоков... которое при более благоприятных условиях... могло привести к сближению чехов с православным Востоком» [59, с. 4]. Еще Ян Гус до своей гибели обращал взор к Константинополю, считая православную Церковь более близкой гусизму по духу, структуре, обряду. Православную политику проводил и сподвижник Гуса Иероним Пражский; будучи в 1413 г. в Великом княжестве Литовском, он проповедовал идею единой христианской Церкви для восточных и западных славян. Литовский князь Витовт, мечтающий о централизованном государстве и сильной Церкви, проявлял благосклонность к этой идее. О продолжении контактов между гуситами и православной столицей в середине XV ст. свидетельствуют документы, напечатанные в XVII ст. Иерусалимским патриархом Досифеем. Из них узнаем о приезде в Царьград в 1451 г. пражского посольства во главе с Константином Ангеликом, который привез «Чешское исповедание веры» для доказательств его согласия с учением восточной Церкви. В символе действительно прочитывались идеи, близкие православию: отрицание абсолютного примата римского престола в христианском мире, непринятие главенства папы; приверженность церковной традиции, отеческим писаниям и принципу апостольского наследования; акцент на возврате к основам древней Церкви; понимание Евхаристии таинством и обязательность причастия под обоими видами [там же, с. 44]. Приезд чехов благосклонно приняли в Царьграде, увидев в этом «знамение будущего плодоношения» Церкви на Западе [51, т. 1, с. 205]; и в этом же году был отправлен письменный ответ, подписанный митрополитом Макарием, епископами Игнатием, Иосифом, Аккакием,

монахом Геннадием, будущим патриархом Схоларием. Выражая радость по поводу «отвращения чехов от папы» и надежду, что они будут стоять «твердо на основах веры, переданной нам от Господа и Его учеников», иерархи оценили чешский символ как «понятный и пригодный». При этом заметили: «Что же касается... различий в обычаях, нам не сложно доброжелательно и рассудительно сделать безболезненные уступки» [10, с. 53]. Но поражение гуситской партии и падение Царьграда оборвали эти сношения.

Вторая попытка сближения относится к середине XVI ст. Речь идет об известных письмах к православным Филиппа Меланхтона и лютеранских богословов из Тюбингена. Мнения ученых относительно того, кто был вдохновителем переписки, расходятся. Православные авторы считают, что все началось с греков, устремившихся в эпоху Ренессанса и Реформации на Запад в жажде просвещения и новых знаний. И это так. Ведь Мартин Лютер, по сути, плохо знал отечественную литературу Востока, и протестанты, как признают сами, немало удивились, узнав от пришельцев о существовании Церкви, хранящей древние устои. Но инициаторами переписки были все же протестанты, о которых православные, после истории с Лютером и крестьянских бунтов, были наслышаны всяких ужасов. Но вот в 1550-х гг. в Виттенберг приезжает греческий диакон Димитрий Миза с какими-то поручениями от патриарха Йосафа. С ним знакомится Меланхтон, проявивший интерес к его рассказам и загоревшийся идеей сближения двух Церквей. С уезжающим домой Димитрием Меланхтон передает письмо патриарху, а также «Аугсбургское вероисповедание» (первой редакции), переведенное Павлом Дольцием на греческий язык. В письме немецкий реформатор выражает радость по поводу того, что Бог чудесным образом сохранил истинную Церковь во Фракии, Греции и Азии, сравнив ее с тремя библейскими отроками. При этом уверял, что учение, исповедуемое лютеранами, также основывается на писаниях пророков и Апостолов, на определениях древних соборов и творениях отцов (Афанасия, Василия, Григория Богослова, Елифания, Феодорита), согласных с Писанием. Филипп подчеркивал, что приверженцы нового религиозного общества отвергают ранние ереси и суеверия современного папства¹⁰. Письмо было доставлено в Константинополь и хотя осталось без ответа, примечательно, что именно в это время здесь появляется первое полемическое сочинение против лютеран инок Пасхалия Русана.

Больше повезло другим протестантам, хотя и они не добились своей главной цели. В 1573 г. в Константинополь прибывает посольство австрийского императора во главе с бароном Давидом Унгнадом, который привез с собой магистра Тюбингенского университета Стефана Герлаха, будучи наслышан о его способностях от немецкого профессора Мартина Крузия. Последний был страстным поклонником Греции и не жалел средств для пополнения своих знаний. По его распоряжению Герлах собирает обширный материал (исторический, географический, этнографический, лингвистический) о жизни христианского Востока. И, естественно, особое внимание уделяет религии; ищет рукописи святоотеческих творений для переводов и сверки текстов. Герлах регулярно отправляет учителю отчеты обо всем узанном и увиденном, а также ведет подробный дневник. Эти материалы и легли в основу «Турко-Греции», собранной и изданной в Базеле (1584) Крузием, раскрывшей тогдашней западноевропейской общности духовное богатство

¹⁰ Главным документом, раскрывающим сношения протестантов и православных до 90-х гг. XVI ст., является хроника «Турко-Греция». Мы обращаемся к исследованиям, в которых всесторонне изучен этот и некоторые другие письменные памятники.

восточно-христианского мира. Но в издании немалая роль и православных – «ри-тора великой Церкви» Иоанна Зигомалы и его сына Феодосия, патриаршего про-тонотария, которые находили для Герлаха документы, исторические рассказы, неизвестные хроники. Именно этих лиц, приближенных к патриарху, решают использовать тюбингенские ученые Мартин Крузий и Яков Андреа для переписки с Иеремией II¹¹. В ней участвуют также другие богословы, в том числе тогдашняя протестантская знаменитость, профессор Ростокской академии Давид Хитрей.

Содержание переписки всесторонне исследовано и не хотелось бы повто-ряться. Центральная идея лютеранских посланий, наполненных цитатами из Библии и ранних отцов, заключалась в том, что протестантизм не вносит новшеств в христианское учение, в чем напрасно обвиняют его латиняне, что все различия двух Церквей в обрядах, но куда важнее то общее, что их объединяет, – чистота веры, отраженная в Божественном Откровении, переданная Апостолами, раскры-тая богоносными отцами и ранними соборами. Представленные протестантами аргументы, при всей их внушительности, были далеки от того, что хотел услышать Иеремия. В своем первом ответе тюбингенцам он еще пытается объяс-нить истины православия, во втором уже оспаривает лютеранские положения, в последнем просит протестантов более его не беспокоить. Вообще переписка выг-лядела разговором глухих, не слышащих собеседника. Оценивая ее исход, А.Ле-бедев в духе Моисеевом заключает:

«Греческой Церкви в конце XVI и начале XVII вв. представлялся прекрасный случай взять у протестантов их серебро и золото, оставив идолов при них...» [39, с. 20].

Разочарование лютеран, искренне думающих, что их на Востоке просто не поняли, было велико. Католики меж тем торжествовали. Краковский каноник Станислав Соколовский издает брошюру [131], в которой попытка «немцев соеди-ниться с греками» рисовалась весьма карикатурно, а ее провал объяснялся тем, что протестанты никакие не верующие, а злостные еретики и отщепенцы Христо-вы. Но такое мнение разделяли не все православные.

Оживление в их отношения с протестантами (еще при Иеремии) внес новый австрийский посол в Константинополе, кальвинист Иоахим Зинцендорф, привез-ший с собой еще одного воспитанника Крузия – Соломона Швейгкера, увлеченно-го переводами сочинений Лютера на греческий и итальянский языки. К ним про-являли научный интерес некоторые православные богословы, готовящие, собст-венно, для Иеремии упомянутые ответы: Митрофан Беррийский, Симеон Кавасила, Гавриил Север, Максим Моргуний, Леонард Хиосский и др. Решив расширить круг участников общения, Швейгкер отправляется в Иерусалим, Да-маск, Триполи; в Александрии знакомится с Мелетием Пигасом. Знакомство ока-залось обнадеживающим, о чем свидетельствует письмо Крузия к Мелетию [51, т. 1, с. 224–225], а также приезд в Египет новых паломников – ученых-протестантов Франциска Биллербека и Руперта Дорндорфа. Их воспоминания полны вос-торженных отзывов о Пигасе.

Обеспокоенный бедственным положением греческой Церкви и усиливаю-щимся в ее пределах влиянием Рима, Мелетий в 1580-х гг. приступает к написа-нию полемических трудов в защиту православия, чем вызывает симпатии

¹¹ Самым ранним источником, содержащим ее, являются изданные лютеранами «Акты Вюртемберг-ские» (1584). Затем выдержки из них стали появляться в католических и протестантских изданиях XVI ст. и позднее. Сегодня они переизданы с обширными комментариями в США. В русском пере-воде с ними можно ознакомиться в нескольких православных публикациях.

протестантов, хотя в своей полемике он болезненно затрагивает и их чувства. В сочинении «О Церкви» (1585) Мелетий обвиняет тех, кто забыл идеал Евангельского служения и подражания Христу, нарушил домостроительство Божье, поставив на место Христа Апостола Петра. Обращаясь к Флорентийской унии, Пигас, в духе своего времени, защищает мысль о хранении одним лишь православием древних устоев Церкви (что с не меньшим жаром доказывали применительно к своим Церквам католические и протестантские авторы), предлагая «папистам и иным другим» критично оценить свои «увлечения людские». Активно выступает он и против Григорианского календаря, а в «Православном христианине» анализирует нововведения Рима, «уводящие его все дальше от истины». Однако эти сочинения не обогатили православие новой глубиной. Усилия Пигаса были направлены «против латинства», но в своем неприятии он был лишен теоретической опоры, достойной противостоять тогдашнему уровню западного богословия.

Его труды благодаря цареградским послам-протестантам становились известны в Европе, привлекая внимание к автору. Особую пылкость проявил голландский богослов Георгий Дуза, предпринявший путешествие в Польшу, Молдавию, Трансильванию и Турцию. Во Львове он знакомится с греком Симон Симонидисом, выпросив у него рекомендательное письмо к Пигасу. Прибыв в Константинополь, Дуза нашел в Мелетии не только интересного собеседника, но и друга, близкого во многих мыслях. Об их дружбе пишет сам Мелетий: «Этой любви чужды те, которые считают себя аристархами и судьями всего света и полагают свое призвание в том, чтобы не братски оскорблять братьев...» [там же, с. 542]. Постепенно в круг общения Пигаса вошли либеральный католик Жак де-Ту, «ученейший муж XVI века», отверженный Римом, Иосиф Скалигер, английский посланник Эдуард Бертон, устремленные в Царьград пилигримы и собиратели древностей. В своей симпатии к Западу Мелетий поощряет выезд молодых греков для учебы за границу. И это объяснимо: богословская наука со времен турецкого нашествия и духовного упадка греческой Церкви требовала живых соков. Древнее отечественное наследие не могло во всем отвечать запросам Нового времени, а Рим казался все более отдаляющимся от истины. Протестантизм своим отвержением католицизма, обращением к главному христианскому первоисточнику – Библии и требованием сверки с ней средневекового богословия был созвучен духовным переживаниям православных.

Эти симпатии унаследовал от дяди и Кирилл Лукарис. Более того:

«Около Лукариса, а несколько позднее под его влиянием в греческой Церкви XVII века образовался кружок протестантствующих богословов, которые старались знакомить греков с протестантским учением и склоняться к нему» [39, с. 674].

Этот «кружок» доставил немало хлопот ревнителям православия. В него вошли воспитанники Кирилла, в разное время учившиеся на Западе: наставник патриаршей школы Феофил Коридаллей, его ученик Иоанн Кариофилл, иеромонах Максим Каллиполит, протосингел Нафанаил Канокий, Навпактский митрополит Захария Герган. Их протестантские воззрения ярко описаны в сочинениях Мелетия Сирига, патриарха Досифея, пересказаны греческими авторами (Мелетием Афинским, Константином Сатасом и др.). Бесспорны в этих рассказах конкретные факты. Обратимся лишь к некоторым. Так, по инициативе Корнелия Хаги и при активном участии Лукариса Максим Каллиполит делает первый новогреческий перевод Нового Завета (был закончен в 1632, напечатан в Женеве в 1638 г.). Уделяя этому факту особое внимание, Лебедев считает: «Перевод должен быть поставлен рядом с «Исповеданием» Кирилла: он должен был служить как бы

восполнением этого последнего и во всяком случае шагом вперед на том пути, на котором уже стоял Кирилл Лукарис» [там же, с. 688].

Далее. В 1622 г. в Виттенберге увидело свет сочинение Захарии Гергана – «Христианский катехизис во славу Человеколюбца, Бога Отца, Иисуса Христа и Духа Святого, для чести и в помощь боголюбивым Грекам». Примечательно уже авторское обращение к читателю. Герган выражает уверенность, что его книга будет встречена враждебно; первыми врагами станут паписты, другими – единоверцы, втайне симпатизирующие папе. Поэтому он не случайно написал свой труд на «вульгарном» (народном) языке – «ради пользы современных Греков» [там же, с. 676]. Катехизис сразу же приобрел широкую известность, в частности в Западной Руси, возбудив волнения среди православных. Это и понятно – он излагал протестантское учение; в опубликованном в Риме (1631) «Опровержении псевдохристианского катехизиса, изданного греком Герганом» Ионийский епископ Матфей Кариофилл насчитал у своего визави до 70 ересей. И именно труд Гергана предложил Лукарис своему бывшему острожскому ученику Мелетию Смотрицкому, когда тот во время путешествия по Востоку обратился к любимому учителю за советом относительно катехизиса для православной Руси. Разочарованность в поступке патриарха Смотрицкий переносит не только на страницы «Апологии»; доказательством еретизма Лукариса наполнены все поздние сочинения Мелетия.

Еще факты. В середине XIX ст. был найден автограф «Исповедания православной веры» Митрофана Критопула, посланного Лукарисом для обучения в Англию, а по его завершении осуществившего продолжительный вояж по протестантской Европе. Этого юношу Кирилл опекал особенно любовно, видя в нем будущий оплот греческой Церкви в ее борьбе с Римом (*Приложение № 2*). Своим сочинением Митрофан не вызывает подозрений в протестантизме. Но именно к нему проявляют особый интерес современные исследователи. Например, Херинг, который на основе многих документов доказывает, что Кирилл Лукарис использовал Митрофана в качестве своего агента в тайных сношениях с протестантской лигой, заключенной Швецией, Данией, Голландией и Семиградьем против Габсбургов и их союзника Польши. Участие в лиге Лукариса известно по многим документам (у Гурмузаки, Х.Пападопулоса, Муравьева) и публикациям (Димитракопулоса, Крипьякевича, Жоберта, Подскальского). При этом основное внимание уделяется политической стороне событий. Нам же интересна главным образом их религиозная подоплека.

Впрочем, первое и второе разделимы в истории весьма условно. И все же. Обратимся к письму, отправленному в 1631 г. запорожским казакам Яковом Русселем, тайным советником короля Густава Адольфа, который хотел втянуть казаков в войну против Польши. Причину своего обращения шведы мотивируют неким единством религиозных интересов:

«...призываем войти в переговоры... для освобождения от тиранства римского папы и его князей, общих противников древней вашей гречкой религии... Бог вдохновил моего господина, который решил провозгласить себя протектором Греков и евангеликов в соседнем королевстве... К союзу... его королевское величество привели любезные наставления благословенных патриархов восточных, которых единственно уважает... и прежде всего патриарха соборного Константинопольского Кирилла, главы и отца отцов ваших духовных... настоятеля и сторожа душ ваших, который господствует над вами в делах веры» [36, с. 65, 67].

В своей же уверенности в положительном исходе дела шведы опирались на протестантские силы внутри Речи Посполитой (свидетельством тому переписка

участников лиги с Христофором Радзивиллом), а также на православные круги, которые открыто симпатизировали тут протестантам.

Еще в 1595 г. в польском Торуне был создан синод для объединения протестантов Речи Посполитой (из их числа были исключены социниане, отвергающие Божественность Христа и Троицу, бессмертие души, рай и ад) в союз, способный противостоять католической партии. От православных на синод прибыл посланник Острожского – шляхтич Каспар Лушковский, привезший инструкцию своего патрона относительно возможного союза. В ней приводится знакомая позиция князя, но, ввиду известий о переговорах Ипатия Потей с Римом, получившая в Торуне явно антикатолическое звучание. Инструкцию цитирует в «Антирризисе» Потей, содержание подтверждает Й. Лукашевич [106, s. 150-151].

«...панове Римские, а папезницы, католиками назвавшись, которого слова нигде в письме своем не мают, титул наш и слово тое греческое узьявши од нас Греков, узурповавши, себе его привлащают... (я) яко завше был их милостем паном евангеликом прихильным, зычливым, и теперь естем так зычливый, беручи их милостей кривду за свою власную, упадок их милостей за свой власный, и – стережи Боже, гвалту якого – теды теж их милостью переставати за одно... Кды ж я инако не вем, же естесмо вси тыи, которые признаваемо Отца и Сына и Духа Святого, естесмо вси одной веры, только порозненные деется в некоторых церемониях» [61, т. 19, с. 643, 645].

Не случайно синод предложил идею не только межпротестантского, но и более широкого союза, с привлечением к нему православных¹².

Эта попытка была предпринята на Виленском соборе 1599 г. Здесь князь Острожский присутствовал лично, а с ним – не только влиятельные магнаты (воевода волынский Александр Острожский, каштелян брацлавский Федор Сангушко, князья Вишневецкие, Соломирецкие, Загоровские, Иоаким Корецкий, Кирилл Рожинский, Георгий Пузына и др.), но и духовные лица; главные из них – Гедеон Балабан и Михаил Копыстенский. «Исповедание евангелическое» представлял цвет польско-литовского протестантизма во главе с воеводами Христофором Радзивиллом, Андреем Лещинским, Иваном Абрамовичем, Христофором Зеновичем, Георгием Корсаком, маршалом Великого княжества Литовского Христофором Монвидом. Влияние Острожского здесь отражает «Акт конфедерации дворянства польского и литовского Восточного Греческого и Протестантского исповедания» – итоговый документ собора, содержащий план реализации тех идей, которые были заложены в торунской инструкции. Участники собора признали необходимость совместных усилий в борьбе за религиозные права; с этой целью от каждой стороны были выбраны попечители (провизоры), призванные заботиться

«...о всяком обиженном... Грек – за других Греков и Евангеликов, а Евангелик других Евангеликов и Греков и всякого из них обиды, потери, оскорбления и отягощения или за Веру или в отношении Веры дружелюбно отвергать» [105, т. 1, s. 130].

В «Акте», являющемся скорее политическим, чем религиозным документом, рисуется модель института провизорства, призванного «не на словах, а на деле» воплощать решения Варшавской конфедерации. Последняя в XVI ст. закладывала основы не только религиозной, но и гражданской свободы, правовых отношений нового буржуазного типа. Виленская модель провизорства уже ломала принцип

¹² С этой целью протестанты избрали комиссию по изучению православных канонических текстов. Для работы в ней просили Острожского прислать ученых греков в Вильно, назначив для этого и своих «подготовленных лиц». Среди них снова встречаем Мартина Броневского [105, т. 1, s. 113-120].

«чья страна, того и вера»), положенный в основу Аугсбургского мира. Свою же окончательную прописку она получит только в ходе Тридцатилетней войны.

Протестанты выдвинули на соборе в Вильно и более широкие планы – создание, наряду с политическим, церковного союза. По инициативе Теофила Турновского православным был предложен его проект. В нем формулировалось признание обеими Церквами писаний пророков и Апостолов как источника всей истины, переданной от Бога, принятие Троицы и Апостольского символа веры и утверждалось,

«что Христос есть от вечности истинный Сын Бога Отца, неизреченным образом рожденный от Отца, и истинный человек, родившейся от Девы Марии ради нашего спасения... Что не Бог есть виновник греха, но дьявол и воля самого человека. Что истинно кающимся, по благодати Божьей, даруется отпущение грехов, ради Христа и во Христе. В грехе первородном зачинаются и рождаются все люди. Крестившиеся верные должны проявлять добрые дела в свидетельство новой жизни и своей благодарности к Богу. Христос спаситель наш есть единственная Глава всей Церкви видимой и невидимой. Церковное служение необходимо к созиданию Церкви...

Никому не позволительно, без законного призвания, присвоить себе должность – учить в Церкви и совершать священнодействия. Детей следует крестить, не ожидая их возраста. Вечерю Господню следует совершать под обоими видами, по установлению Господа. Чистилище, в котором по смерти очищаются души человеческие, – чистый вымысел. Осуждаем мнение тех, которые думают, что будет некогда конец мукам, определенным для нечестивцев» [51, т. 2, с. 148-149].

В дополнении к проекту было предложено проведение совместных богослужений и Евхаристии, общих церковных соборов, обмен дидаскалами и студентами. Однако православные епископы резко осадил «евангеликов», указав им, что без изучения проекта восточными патриархами, их мудрого совета и последнего слова какие-либо дальнейшие обсуждения, а тем более церковное братание, невозможны¹³. Признав обоснованность этого, протестантские министры Эразм Гличнер, Теофил Турновский, Даниил Николаевский, Георгий Жарновицкий, Мартин Яницкий и Лаврентий Петровский обратились с письмом к Мелетию Пигасу. Они напоминали о предыдущих сближениях православных с «богемцами и германскими учителями» и выражали уверенность, что их нынешнее обращение к патриархам «будет истолковано в лучшую сторону, и это усердие нашей братской любви будет принято как совет о добром деле» [там же, с. 150]. Исход переписки известен: присланному с ответом Лукарису пришлось, что называется, уносить ноги. И это должно было послужить хорошим уроком как для «еретиков», так и «схизматиков».

Но попытки сближения протестантов и православных в Западной Руси не прекращались. Наиболее явно они проявляли себя в совместных выступлениях на генеральных и провинциальных сеймах при отстаивании своих религиозных прав: общие протестации составлялись и оглашались обеими партиями на варшавских

¹³ Интересно при этом, что, отмечая унию, православные видели союз с протестантами на тех же унионистских позициях. Так, депутаты от Виленского братства ответили на указанный проект своими пунктами, в которых «евангеликам» предлагалось присоединиться к «грекам», подчинившись патриаршей власти. «А гкды бы то бог здарити рачил, жебы их милость воспол з нами одного патриаршего благословенства и его владзы в духовных справах заживали, не могло бы быть лепей, абьсь мы заодно, яко дати одного отца, в духу едином зверхности и владзы будучи... и пана бога едиными усты и единым сердцем прославляли, абьсь мы и до царства его единого небесного доступили» [2, с. 192].

сеймах 1597 и 1601, краковском сейме 1603 г., на большинстве вальных сеймов 20-30-х гг. Такое единодушие было созвучно решениям Виленского собора. Однако обсуждаемый на нем церковный союз так и остался на бумаге.

Опасность этого союза подталкивала униатскую партию к сближению с православными. Киевская Церковь стремилась использовать это не только для юридического признания своей иерархии, но и укрепления правового статуса православия. При этом снова опиралась на союзников-диссидентов. С Варшавским сеймом 1632 г., возведшего на королевский престол Владислава IV, и с началом польско-шведской войны намечался новый этап в отношениях православных и протестантов. Но и он развивался преимущественно в прагматическом ключе. Причем с обеих сторон. Это прочитывается в письме Петра Могилы от 12 мая 1632 г., призывающего князя Криштофа Радзивилла еще больше сплотиться с православными «в виду насилования прав и вольностей наших» [5, с. 90-91] (что, впрочем, не остановило Могилу от критики протестантов в «Лифосе»). Подобные соображения руководят и Богуславом Радзивиллом, ищущего союза с Богданом Хмельницким, на том основании, что «интересы наших вер едины» [там же, с. 104]. А на сейме 1632 г. казацкая депутация пытается разыграть протестантскую карту при давлении на короля:

«Пусть уния будет уничтожена и утверждена будет уния наша с теми, кто отделяется от латинской веры и сочувствует нашей судьбе, то есть на развалинах унии католической пусть утвердится уния православно-протестантская» [74, с. 360].

Подобных примеров много, но это тема отдельной публикации.

Как видим, протестантизм в первой половине XVII ст. был существенным фактором конфессиональных отношений не только в Европе. В Украине он оказал немалую помощь православной Церкви в ее борьбе за самосохранение. Несмотря на собственные внутренние проблемы, он стал проводником новой экуменической модели – религиозно-политического союза. Хотя назвать ее экуменической в современном смысле сложно. Духовные вопросы – богословие и благовестие, экклесиология и церковная практика – здесь поступались политическими интересами. Но несмотря на всю проблематичность, указанная модель казалась более привлекательной для православия, позволяя ему сохранять свою идентичность, церковную автономию, византийскую пуповину.

Конфессиональная борьба конца XVI – первой половины XVII ст. не только не объединила, но еще более отдалила западную и восточную Церкви. Она привела к серьезным последствиям и в духовной жизни Украины, оказав глубокое влияние на саму православную Церковь и ее богословие.

КИРИЛЛ ЛУКАРИС и «Восточное исповедание христианской веры»



Надо признать, что вся Восточная Церковь не была готова к тому идейному наступлению, которое в ходе унионистских процессов предпринял католицизм. Православие в Украине вообще оказалось без серьезной научно-богословской поддержки перед лицом противника, оснащенного багажом средневековой схоластики. Главную теоретическую базу православия составляли решения вселенских соборов и отечественное предание, обслуживающее потребности Церкви периода борьбы с ранними ересями. Но не было материала, адекватного «Сумме теологии», библиизму и экклесиологии Нового времени, доктринальным выводам Тридентского собора. Православная Церковь в XVI ст. даже не имела символа веры, обобщающего постнической

развитие восточной мысли. Отбив первые атаки Петра Скарги и Бенедикта Гербеста сочинениями, в которых богословские вопросы заменялись историческими экскурсами, политическими документами и цитированием первоисточников, – а именно таков фактаж религиозной полемики того времени, – православные столкнулись с дилеммой самоосмысления.

И хотя к середине XVII ст. в Украине уже были написаны многие учительные Евангелия, морально-дидактические и литургические сочинения, библейские переводы, все еще не решенной оставалась проблема катехизиса. К ней специально обращались братья Зизания и Мелетий Смотрицкий, а также Кирилл-Транквилион Ставровецкий, Василий Суражский, Захария Копыстенский в своих изложениях православной веры. Из протестантской среды Западной Руси вышло более десяти оригинальных катехизисов. Но вот «Катехизис» Стефана Зизания оказался исполненным «богомерзких ересей». «Большой катехизис» Лаврентия Зизания был признан православными рецензентами более чем сомнительным. Первый опыт систематизации православия на отечественном грунте – «Зерцало богословия» Ставровецкого соборно осуждено в Киеве, в Москве же предано огню. «Катехизис, то есть суммиум или краткое собрание веры и церемоний Церкви Святой Восточной» Мелетия Смотрицкого, опубликованный им в конце «Фриноса» (вышел в Вильно в 1610 г. под псевдонимом Теофила Ортолога), остался вообще как бы незамеченным православными. Хотя более популярного сочинения, признанного гордостью всей Руси, тогда не было. Да к тому же «Плач» сразу вызвал острую критику католиков Петра Скарги (в «Перестороге») и Ильи Мороховского (в «Увещании»), прямо назвавших надежду православия еретиком.

Особенно интересен последний случай. Во-первых, в связи с «Исповеданием» Кирилла Лукариса, во-вторых – с тем влиянием, которое обнаруживает протестантизм на все православное богословие.

Первые аргументы в доказательство ересей Ортолога со стороны православных выдвинул сам Смотрицкий, поставив себя в своей «Апологии» в один ряд с вольнодумцем Стефаном Зизанием и кальвинистом Филалетом¹⁴. При этом главные ереси Мелетий отмечает в тех взглядах, которые были очень важны в религиозной полемике. Ортолог, утверждает он, учит, что по отшествии из этого мира грешникам отпускаются наказания даром (а значит не нужен частный суд. – *В.Л.*), что смертный грех уничтожает веру (а значит и надежду на покаяние. – *В.Л.*); Ортолог отделяет сущность Божию от Ипостаси, смешивая естественный порядок лиц Святой Троицы¹⁵, признает только два таинства – крещение и Евхаристию, отвергает церковное предание [130, s. 22-26]. Однако внимательное прочтение «Катехизиса» показывает: поздняя самооценка Смотрицкого не совсем точна. Так, говоря о смертном грехе и посмертном воздаянии, он не исключает прощение человека молитвой, если таковой умер в покаянии [136, s. 211,213]. Церковное предание однозначно не отвергает, подчеркивая лишь, что именно Библия является истинным Словом Божиим. Нет в «Катехизисе» и фразы, которая бы отрицала семь таинств. Но только двум таинствам, «установленным по ласке Его святой», Ортолог уделяет внимание. При этом подчеркивает, что главной «из тех дорогих

¹⁴ «Все части этого плачевного сочинения отзываются лютеранизмом и кальвинизмом, особенно же приложенный в конце книги катехизис...» [34, s. 123].

¹⁵ Во «Фриносе» этот пункт изложен так: «Веруем в единого Бога Отца всемогущего, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого. Веруем в едиnorodного Сына Божьего Господа нашего Иисуса Христа, от Отца предвечно рожденного. Веруем в оживотворяющего Духа Святого, от Отца исходящего и в Сыне пребывающего (как Сын в Духе и Дух в Сыне) и Духом Святым называемого» [136, s. 208-209].

таинств есть Тела и Кровь Сына Божьего принятие», которая объединяет нас с Богом [там же, s. 214-215]. В статьях «Грех» и «Свобода воли» Ортолог выражает идею абсолютной греховности человека, считая, что его добрые поступки исходят не от него самого, а лишь от Бога: «...не врожденная доброта человека, который в самом себе и не добр... не наше это добро, но нас самих Господь Бог коронует своим добром». Утверждает и то, что, хотя человек способен участвовать в своем спасении (благочестивой жизнью, молитвами, подчинением Творцу), он бессилён в этом без благодати. И почти дословно цитирует Августина:

«...это дар Божий, Божья благодать..., без которой ни один спасен быть не может, потому что не по заслугам, но даром дарована... как Христос говорит: ее Бог дарует» [там же, s. 211-212].

При этом не отрицает добрых дел, без которых вера «мертва и бесполезна» [там же, s. 211]. В статье «Предестинация» признает, что Всевышний еще до рождения человека знает его судьбу и что род человеческий разделен на тех, кто спасется, а кто «к избавлению безнадежный, а только к вечной утрате, Духа Божьего откинув» [там же, s. 211]. В статье «Человек» Ортолог упоминает о четырех типах верующих, два из них полюсные: возрожденный, достигший совершенства во Христе, и абсолютно падший, бессильный в искуплении.

Итак, действительно, «Катехизис» близок протестантскому учению в ряде моментов, но главное – в догмате об оправдании одной верой. Прозрачно просматривается здесь и доктрина предопределения, тем более, что в своем цитировании отцов – Августина, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Василия Великого Ортолог предпочтение отдает Августину. А ведь именно его учения о даром данной благодати и предопределении положены в основу лютеранской и кальвинистской догматик.

Эти же протестантские отклонения Ортолога мы видим в «Исповедании» Лукариса (*Приложения*. № 4). Схожесть двух символов столь очевидна, что архиепископ Филарет (Гумилевский) уверен:

«Основую «Фриноса» служит изложение веры Кирилла Лукариса, которое написал тот будучи ректором Острожской школы, и которое в польском переводе Смотрицкий приложил в конце своей книги» [78, с. 185].

Эту точку зрения, впервые высказанную Венгерским, не опровергают, по сути, Пихлер, Коялович, Брянцев, митрополит Евгений (Болховитинов). Но нет доказательств существования исповедания Лукариса в этот период.

Да и незачем было Смотрицкому обращаться к каким-то неизвестным текстам, когда взгляды, подобные Ортологу, излагались во многих других известных сочинениях того времени. Обратимся к столпу православного благочестия, афонскому мниху Ивану Вишенскому, в своих посланиях обличающему Русь во всевозможных ересях. В деле спасения Вишенский также отрицает «человеческий фактор»:

«Имейте бо веру и надежду в Бога жива крепку и непоколебиму! На панов же ваших русского роду, на сыны человеческия, на надейтесь! В них же нест спасения».

Но это еще не все: он вплотную приблизился к протестантскому учению *Sola Fide*.

«Спасайтесь братия, моя возлюбленная, верное стадо Христово, роде избранный, языку святой, царское священие, людие обновления, российский благочестивый народе, сами. Спасайтесь верою; спасайтесь заповедями евангелскими; спасайтесь законом отческим; спасайтесь чистым и целомудрым житием!.. а пастырни спастися не можете» [9, с. 42, 71].

Обратим внимание здесь и на то, что Вишенский называет царственным священством весь благочестивый народ, почти дословно перекликаясь с Лютером:

«Все мы благодаря Крещению посвящаемся в священники, как свидетельствует святой Петр: «Вы есть царственное священство, народ святой». [Об этом же говорится] в Откровении: «Ты кровью своею сделал нас священниками и царями» [28, с. 14].

В этой схожести проявляется еще одна доктринальная особенность православия, которое признает два понятия священства: духовное – для всех христиан и как таинство – для пастырей.

Подобных идейных параллелей немало. Конечно, речь идет об аналогиях¹⁶, а не принятии Вишенским протестантского учения. Но весь парадокс в том, что, выступая против «люторов», православный полемист шел тем же путем, что и реформаторы, ищущие зерна истины в плевелах формального благочестия. И правы те авторы, которые связывают его творчество с идеями Реформации.

«И.Вишенский и другие деятели украинской культуры конца XVI – первой половины XVII ст. сформировали целый комплекс реформационных идей, но пришли к ним не столько под влиянием западноевропейской Реформации (хотя и это было весьма значимым фактором), сколько путем переосмысления православного учения применительно к требованиям своего времени» [53, с. 219].

Приведем еще несколько примеров. Вот мысли Захарии Копыстенского по поводу незнания Библии простыми верующими («Палинодия»):

«Великое бо зло, еже не неведите писания, и якоже скот безсловесен обносится, ибо от сего безчисленная злая рождаются, от неведения писаний» [61, т. 4, с. 302].

С ним солидарны братчики, которые самостоятельно обращаются к Библии. Это возмущает Гедсона Балабана; и он на просьбу Васька Бабича и Нечипора Сагайдачного объяснить им некоторые богословские вопросы восклицает: «Только что вылез из гноя, и учился гною, что же тебе за дело до писания?» [26, с. 58]. А вот с какой иронией комментирует анонимный читатель Острожской Библии практику иконопочитания:

«Много бо ныне в Руси, шо панове или паней, буд се з набоженства, церкви на имя свое будуют и образы свое малюют, буд се яко святого или святицы, а потом як ся зостарее, обычаем в людях як святых их почитают и им ся як святым кланяют; а хто бы потом не хотел, за еретика до людий отдают...» [4, с. 195].

И «еретиков» было немало, например среди тех же братчиков, которые выбрасывали иконы из церквей, отказывались от исповеди и некоторых обрядов, считали, что крещение истинно лишь в зрелом возрасте. Все это свидетельства вполне определенных настроений.

Но вернемся к богословию. Анализируя полемические сочинения конца XVI – XVII ст., К.Еленевский обращает внимание на их расхождения в важных догматических вопросах: о природе Церкви и сущности священства, о роли мирян в церковной жизни и Предания в сотериологии, о частном суде и будущем воздаянии, о таинствах и иконах. Утверждая, что «западнорусские богословы того времени не были согласны в решении некоторых из этих проблем» [20, кн. 8, с. 429], Еленевский считает это естественным следствием того идейного брожения, которое пережила тогда православная Церковь. С ним солидарен митрополит Макарий. Он

¹⁶ Некоторые из которых, однако, свидетельствуют о многих точках соприкосновения православия и протестантизма. И в вопросе священства тоже, как известно, в католической Церкви разделение клира и мира более радикально, чем в православной.

замечает, что, путаясь в учении, православные «отнюдь не отвергали всех догматов... если и ошибались, то ошибались ненамеренно, не со злой целью вредить православию, а потому, что не имели под руками определенного православного руководства – катехизиса и поневоле руководствовались своими своими соображениями» [48, т. XI, с. 353].

Но при этом оба автора, по сути, лишь повторяют те мысли, которые высказали уже в XVII ст. протестант Геласий Диплиц (псевдоним Евстахия Кисиля) в «Антапологии» и православный Андрей Мужилковский в «Антидоте». Последний отмечает: ошибки, которые нашел Смотрицкий у «трех скрибентов» (Зизания, Филалета, Ортолога), еще не означают ошибок православия, поскольку их сочинения никогда не были признаны русской Церковью каноничными. Она приняла их потому, что «одни с любовью, а другие из симпатии к ней выступили против ее врагов» [16, т. VI, с. 445]. Более тонок в своих рассуждениях Диплиц. Отстаивая право Филалета защищать православие, он выдвигает ту мысль, что многие защитники, которых считают еретиками, на самом деле мало в чем отличны от нас (православных. – В.Л.).

«Пусть не надеются, что русский народ откажется от мыслей Филалета, прежде чем будет доказано, что эти мысли неистинные. Но доказать их неистинность едва ли удастся и самому мудрому человеку» [94, с. 283].

При этом он специально останавливается на том, в чем православные расходятся с католиками и близки к протестантам: признание Евхаристии под обоими видами, права мирян на участие в церковных делах, выборе пастырей и даже в «вопросах веры»¹⁷, функционального, а не сакраментального различия священнических званий, Христова, а не папского главенства над Церковью. Возражая в последнем Смотрицкому, Диплиц напоминает:

«Блаженный Августин также не предполагал, что Христос назвал одного Петра камнем Церкви, а между тем себя еретиком не считал» [там же, с. 253].

Но интересно, что главным объектом защиты Диплица является даже не протестант Филалет, а православный Кирилл Лукарис. Диплиц так резюмирует свое сочинение: Смотрицкий называет патриарха еретиком, однако Лукарис в «Исповедании» пишет лишь то, что писали до него другие отцы Церкви [там же, с. 609-610]. Эту мысль подтверждает в XIX ст. и Лебедев: «Впрочем, подобные воззрения можно находить у значительного числа греческих и русских писателей и ученых» [42, с. 331].

Смотрицкий более суров в своих оценках: перечисляя неправославные мысли Зизания, Ортолога, Филалета, он обвиняет все православие в богословском невежестве, еретизме, отсутствии истинного учения. Видя единственное спасение от этого в обращении Руси к унии, Смотрицкий выдвигает последний аргумент: у «схизматиков» нет другого выбора, поскольку их главный духовный оплот – патриарх – сам изменил православию. И, надо признать, аргумент сильный. Действительно, может ошибаться толпа, сапожник-братчик, может пропеть глупость диакон (например, назвать кальвиниста Миколая Рея святым), может, наконец, запутаться в тенетах философии богослов, но Церковь ошибаться не может¹⁸.

¹⁷ «Если же, по словам Апологии, Апостолы Павел и Иоанн учат русский народ, в том числе мирян, которые составляют большинство русского народа, проверять ереси..., а проверку нельзя осуществить без рассуждений, то кому из здравомыслящих не ясно, что произносить суждения о различиях в вере не только разрешается, но является обязательным для людей светских? Как же шляхетский стан сможет очистить веру от ереси, не размышляя над тем, что вера и что ересь» [там же, с. 254].

¹⁸ «Жена Цезаря должна быть свободна не только от вина, но и от подозрения в ней» – цитирует латинян

А ведь патриарх – лицо Церкви. Значит то, что простительно мирянину или богослову, патриарху – никогда. То, что в одном случае признаваемо ошибкой и заблуждением, в другом случае – только измена. Поэтому, во многом лишь развивая те воззрения, которые бродили в умах других православных того времени, Лукарис удостаивается особого – соборного внимания. Во-первых, как патриарх, во-вторых, как автор, выступивший своим «Исповеданием» от лица всей восточной Церкви (прием, к которому он прибегал уже в письме к Соликовскому), продемонстрировав, таким образом, ее неготовность к адекватному ответу на вызов западной Церкви. Закономерно, что подготовка и соборное принятие «Православного исповедания веры» Петра Могилы были в значительной мере ускорены выходом скандального «Исповедания».

Не случайно и Смотрицкий, побывав у своего учителя в Царьграде (а поездка была в 1623-1625 гг. – до выхода «Исповедания»), возвращается домой не только с убеждением в духовном падении патриарха. Мелетий передумывает печатать свой новый катехизис. Хотя ввиду той опасности для православия, которая могла теперь исходить от патриарха-еретика, он должен был не только не оставлять своих намерений, но и исполнить их как можно скорее. И пусть даже этому препятствовали в Киеве; запреты не помешали ему издать другие брошюры. Но после беседы с Лукарисом и прочтения сочинений¹⁹, которые тот предложил ему в качестве образца, Смотрицкий сам полон сомнений, прося их разрешить в письме к Лукарису.

«Теперь же, по выезде из Константинополя, меня терзают противоположные мысли и мнения еще пуще, нежели перед моей поездкой туда; а не находя никаких средств рассеять свои сомнения и успокоить тревогу совести, я снова обращаюсь в В. Пр. письменно, и как сын отца, как ученик учителя усердно прошу Вас вывести меня из этого мрачного лабиринта, подать мне мудрый совет и наставить меня, чего должен я держаться относительно помянутых предметов равно как и других пунктов веры, каковы, например, следующие: о свободной воле человека, о грехе первородном и действительном, о благодати, о вере, об оправдании, о праведности добрых дел, о Промысле, о предопределении, о предвидении, о Церкви, о Таинствах, о Св. Писании, о предании, о состоянии душ по исходе из тела и проч. и проч. Должен ли я, касательно всех этих пунктов, держаться постановлений Тридентийского собора или скорее следовать примеру той стороны, против которой они были определены собором» [34, с. 129].

Примечательно, что большинство вопросов Смотрицкого касаются догматов, которые православные критики «Исповедания» признали в нем кальвинистскими (*Приложение № 4*). Вообще, по мнению Парфения, из 18 статей и 4 вопросов «Исповедания» православной является лишь 7-я статья [11, т. 2, с. 251-263]. Патриарх Досифей в своем «Щите православия» однозначно уверен в неправославии 13-ти

Мужилковский, повторяя как аксиому ту мысль, что православная Церковь не может ошибаться и впасть в ересь. Ошибаются лишь ее отдельные члены, но за них она не в ответе [16, т. VI, с. 446].

¹⁹ Остается не до конца ясным, какие тексты показывал Смотрицкому Лукарис. В одном месте «Апологии» Мелетий говорит о катехизисе Гегана, в другом вспоминает также рукопись самого Лукариса. Последнее подтверждается и его письмом к патриарху от 21 августа 1626 г. «...у Вашего Преосвященства находились в руках творения... Геннадия Схолария... четыре книги Мелетия... не говоря о Вашем собственном катехизисе...». При этом Смотрицкий утверждает, что держал последний в руках: он был написан в виде диалога и представлял собой «Изложение Никео-Константинопольского символа веры» [34, с. 122, 127]. Известно также, что Лукарис был знаком с кальвинистскими Гейдельбергским и Нидерландским катехизисами, подаренных ему Корнелием Хагой, а также с учением Якоба Арминия из пространных писем ремонстранта Давида Вильгельма [45: 104, т. IV].

статей. И хотя рамки и задачи нашей публикации не позволяют осуществить здесь развернутый концептуальный анализ «Исповедания»²⁰, некоторые предварительные замечания сделаем.

Знакомство с текстом «Исповедания» показывает, что только шесть статей символа (2, 3, 8, 13, 15, 17) являются безусловно протестантскими, из них три больше кальвинистские, чем лютеранские. Пять статей (9, 10, 12, 14, 18) можно признать протестантскими, хотя они не вступают в резкое противоречие с православием. Шесть статей не содержат идей, противных православию, и вполне отвечают духу Никео-Цареградского символа (4, 5, 6, 7, 11, 16). Статья 1-я созвучна протестантизму и католицизму. При этом отметим, что некоторые статьи содержат предложения, делающие одни тезисы автора категоричными, другие – обтекаемыми, имеющими двойственное толкование. Ряд статей вообще противоречат друг другу. Отсутствие четких формулировок делает символ веры весьма уязвимым для критики.

Итак, протестантскую часть «Исповедания» открывает *вторая статья*, и делает ее такой одно предложение: «Поэтому и авторитет его (Писания. – В.Л.) выше авторитета церкви». Оно не только отражает ту позицию, согласно которой (Мартин Лютер) не Церковь определяет, что есть Писание, а Писание – что есть Церковь, но и умаляет значение Священного Предания. И хотя последнее Лукарисом тут не отвергнуто, своей категоричной формулировкой он лишает Предание статуса откровенной истины. *Третья статья* целиком расходится с православием и содержит классическую формулу двойного предопределения швейцарского реформатора Жана Кальвина. В целом, доктрину предестинации разделял и Лютер, но он не доводил ее до абсолюта. *Восьмая статья* содержит серьезные сомнения относительно посреднической роли Церкви в деле спасения. Умалчивает здесь Лукарис и о святых, мощах, иконах, что так важно для православного благочестия²¹. (В одном из писем к Давиду Вильгельму с пренебрежением отзывается и о poste, видя в нем лишь нравственную ценность [104, t. IV, p. 321]). Не случайно в «Письме святого отца Парфения...» критика статьи весьма очевидна: ведь и Церковь заботится о верующих своими делами и молитвами, заступаются за них святые и угодники. И хотя в статье догмат спасения одной верой не сформулирован, сотериологический вывод здесь явно протестантский – один Христос посредник между Богом и человеком. *Статья девятая* содержит положение, которое не встречалось тогда в православной литературе: о принадлежности умерших верующих к вселенской Церкви. *Статья десятая* направлена не только против католицизма, но и епископализма православия. *Статья двенадцатая* также содержит неправославное мнение:

«Ибо верно, что странническая Церковь (то есть земная, преходящая, предваряющая Горную Церковь. – В.Л.) может заблуждаться и выбирать ложь вместо правды».

²⁰ Чему посвящено немало изданий, одно из последних – [45].

²¹ Эта статья как бы перекликается с тем видением церковной реформы, которое предлагает Лукарис во втором письме к Давиду Вильгельму (май 1617 г.): следует вернуться к «Евангельской простоте», ибо «ничто так не унижает достоинства Греческой Церкви, как суеверия» [104, t. IV, p.316]. Что-то подобное до него высказывал и князь Острожский в известном письме к папе; среди 8 условий унии он предложил пункт «исправления» Церкви: «Нужно также выправить некоторые вещи в Церквах наших, а особенно касательно обрядов и других вымыслов людских» [2, с.64; 96, s.170]. В «Апологии» Смотрицкий с глубоким сарказмом описывает поведение клириков, окружающих Лукариса в Царьграде; они насмехаются над православными святынями, отвергает чудеса, а патриарх не только не пресекает эти «развращающие народ» действия, но и потворствует им.

Хотя это мнение встречается не только у протестантских, но и у католических, и православных авторов; таковой, собственно, изображена Церковь и в апостольских посланиях. *Статью тринадцатую* открывает фраза, под которой подписались бы все протестантские Церкви: «Веруем, что человек спасается верой, а не делами». И даже реверанс в сторону добрых дел (сделанный, кстати, в чисто протестантском ключе) не смягчает здесь позицию Лукариса. *Статья четырнадцатая* снова имеет протестантское звучание, но не столь явное, как предыдущие. Лукарис тут полностью не отвергает свободу воли, а лишь видит такую мертвой у невозрожденных людей, живой – у возрожденных. В своем же толковании благодати в ее отношении к воле и спасению статья всего лишь излагает известную позицию Августина в его полемике с донатистами, которую разделяют западная и восточная Церкви. *Статьей пятнадцатой* Лукарис завершает тот пересмотр вопроса о таинствах, который до него начал Смотрицкий во «Фриносе». Но Лукарис более категоричен – он признает не просто таинства, установленные Господом в Евангелие, а однозначно заявляет, что их только два и «не имеем большего числа таинств»²². Хотя тут же делает незаметную уступку православию – они «дают благодать», то есть не только символы или знаки. (Благодатное значение таинств признано также в лютеранстве, а Лютер таковым считал еще и исповедь). Последняя же фраза статьи звучит так, что вполне может быть принята всеми христианами. В *статье семнадцатой*, излагая сущность Евхаристии, Лукарис, как бы отвечая на известный спор Лютера и Ульриха Цвингли, принимает сторону кальвинизма. (Почти дословно текст статьи присутствует в пятом письме Лукариса к Вильгельму). Хотя своим несколько путанным изложением делает и тут незаметные уступки Лютеру, трансформировавшему идею транссубстанции в консубстанцию. Но и этот компромиссный вариант Евхаристии был откинут православными (например, в «Екзегезисе» Коссова), придерживающимися доктрины необусловленного синергизма. В *статье восемнадцатой*, отвергая чистилище, Лукарис забывает вспомнить и важный для православия частный суд.

Обратим внимание на представленные в «Исповедании» вопросы и ответы. С одной стороны, они снова могут быть признаны протестантскими, с другой – отражают позицию и православных, и католических современников Лукариса. В самом деле, трудно найти православное сочинение того времени, где бы однозначно отвергалось право мирян на чтение Библии; приведенные слова Захарии Копыстенского – всего лишь иллюстрация. Далее.

О доступности Священного Писания читателю, просветленному Духом Святым, говорит само Писание; а то, что не все в Библии может быть понято, ибо мудрость человеческая не сравнима с Божественной, признают все христиане. Третий ответ. Протестанты имеют некоторые расхождения с католиками и православными относительно апокрифов. Что же касается библейского канона, который представлен в ответе, то он общий для всех христианских конфессий. Наиболее близок протестантской позиции последний ответ «Исповедания»²³. Но вспомним, что западная Церковь также не имеет догмат иконопочитания. Не при-

²² Эту точку зрения защищает Лукарис уже в письме Иоанну Утенбогерту (11 сентября 1613 г.), называя при этом таинства в духе Кальвина «печатью Евангелия» [104, t. IV, p. 294-300].

²³ В пятом письме к Давиду Вильгельму (1617) Лукарис пишет: «...только такую икону я почитаю, которая начертана Божьей рукой в моем сердце и является Его печатью, что же касается других икон, то каждый может поступать с ними, как хочет» [104, t. IV, p. 326]. Из письма к Марку Антонию Доминису (1618): «...и не то чтобы я осуждал иконы на поругание... но мне противно идолопоклонство, učinяемое их почитателями. Я вижу, что народ, не говоря о тех, которые считают себя мудрецами, отходит от истинного духовного поклонения, достойного одному лишь Богу... призывания святых, ибо оно умаляет славу Христа, не принимал я и раньше» [там же, t. IV, p. 335].

няв иконоборчества, она в то же время на Франкфуртском (794) и Парижском (835) соборах признала чрезмерное служение иконам идолопоклонством, приняв их как украшение храмов для поддержания благоговения верующих. Убранство храмов в некоторых орденах отличается удивительной простотой. Кстати, и не все протестанты иконоборцы. В лютеранской Церкви иконы, алтарь, облачение священников признаны необходимыми в духовном назидании паствы. А вот среди православных (вспомним хотя бы братчиков), под влиянием ересей XV-XVI ст. и Реформации борцов, с иконами было немало.

Православные критики «Исповедания» более категоричны в своих оценках: «Исповедание» чуждо православной Церкви и должно быть полностью отвергнуто. Именно таков вердикт, вынесенный в «Письме святого отца Парфения...». Сам документ не содержит тщательного разбора «Исповедания»; в нем лишь перечисляются статьи и кратко формулируется их несогласие с мнением православных²⁴. При этом статьи подвергаются сравнению на предмет их логического несоответствия. Например, вполне нейтральная *четвертая статья* не признается потому, что она противоречит предыдущей [11, т. 2, с. 258]. Ведь если Бог заранее уготовил падение человека, значит Он причастен ко злу. То есть проблема теодицеи в «Исповедании» снова заостряется, заставляя читателя невольно сомневаться в ее решении Преданием. В «Письме», как видим, уже проступает определенная идейная позиция. Действительно, если какая-либо статья содержит двусмысленность, обтекаемые формулировки, которые можно трактовать в пользу противной стороны, либо вступает в противоречие с иной статьей, трудно оценить ее достойной православного катехизиса. Если же в «Исповедании» присутствуют даже отдельные статьи, явно неправославные, то и все «Исповедание» следует признать неправославным. При этом в «Письме» неоднократно подчеркивается, что указанные ошибочные мнения никак не могут быть представляемы от лица всех православных, мнением всей Церкви, на что дерзко посягнул автор «Исповедания».

В то же время аргументы православных критиков не лишены уязвимых моментов. Порой какой-либо статье «Исповедания» предписывается то, что Лукарис не только не излагал в ней, но даже и не оставял лазеек этому. Не совсем корректный прием используется, например, в оценках *статьи пятой*, которая отвергается потому, что перед этим уже была отвергнута *статья четвертая*. Если же последнюю понимать так, как поняли ее рецензенты (Бог – творец зла), хотя Лукарис утверждает обратное, то зло должно быть частью Его промысла [там же, с. 258]. Но и эта статья далека от такой мысли. Для большей наглядности приведем полную оценку «Письма», данную *шестой статье*:

«В шестой подается наука перекрученная, будто каждый человек подлежит греху не только первородному, как Церковь Восточная придерживается, но также и проступку смертельному, что он называет овощами греха первородного, от которого не избавляет Господь Христос, Святая Панна Мария, Иоанн Креститель, Пророки, Патриархи и все святые» [там же].

Но статья не дает оснований для такого вывода (*Приложение № 4*), хотя тема смертельного греха, способного лишить человека веры, начатая еще Смотрициком, действительно интересовала Лукариса, о чем свидетельствуют его письма к православным Галиции (*Приложение № 3*).

²⁴ Но здесь очень важно учесть тот факт, что «отклонения», обнаруженные в символе Лукариса, получили такую оценку после его выхода. До самого «Исповедания» формулировки, предложенные его критиками, еще не имели «силу закона», получив официальное символическое значение лишь в решениях Ясского и Иерусалимского соборов. Наиболее же полной антитезой «Исповедания» стал катехизис Петра Могилы.

Интересна в связи с отмеченными противоречиями *первая статья* «Исповедания». Здесь в вопросе об исхождении Святого Духа, решаемого в большинстве тогдашних исповеданий в альтернативном ключе, Лукарис вообще уходит как от православной формулы «от Отца» (принятой на Втором вселенском соборе), так и католической «от Отца и Сына» (учение Filioque, получившее признание в Испании в VI-VII ст., официально введенное в догмат западной Церкви папой Адрианом II в IX ст.). Православная формула наиболее полно разработана в трудах Каппадокийцев; основой католической формулы признан трактат Августина «О Троице». Но и в первом, и втором случаях было немало колебаний и разночтений, фактических примеров которым немало. Однако нам интересна та формула – «от Отца через Сына», которую предложил Лукарис. Она не нова. Еще в XI-XIII ст. в ходе многочисленных диспутов представителей западной и восточной Церквей была выдвинута идея, которая мыслилась как компромиссная: Дух Святой исходит от Отца через Сына. Она внесла горячие споры, разделив восточных мыслителей на два направления. Богословы-унионисты (Никифор Влеммид, Константин Мелетионит, Григорий Мамма) доказывали, что греческие отцы и учителя неразделенной Церкви, говоря об исхождении Святого Духа через Сына, разумели посредничество Сына в предвечном исхождении Святого Духа; поэтому учение Римской Церкви о Filioque не противоречит учению восточных отцов и примирение между Церквями возможно. Богословы-полемисты (Григорий Кипрский, Марк Евгеник, он же Марк Эфесский), напротив, считали католическую Церковь отступившей от чистоты православия в вопросе о Святом Духе и потому соединение с нею – невозможным [1, т. 3, с. 373]. Выработке компромиссной формулы было уделено большое внимание на Флорентийском соборе, который провозгласил: «Дух Святой исходит от Отца через Сына». Надо признать, что к спорам об исхождении протестантские реформаторы, в своем непринятии схоластического богословия, были равнодушны. «Реформация не принесла никаких важных изменений в учение о Святом Духе. Мы видим лишь разработку и развитие уже имеющихся формулировок» [85, с. 723]. При этом в «Комментариях к «Малому Катехизису» Лютера учение об исхождении подано в католической формуле: «Святой Дух... исходит от Отца и Сына» [50, с. 162]. В «Аугсбургском исповедании» этот щекотливый вопрос просто опущен. Кальвин, увлеченный борьбой с Серветом и антитринитариями, свое внимание сосредоточил на доказательствах Божественности Духа Святого, пытаясь обойти тему исхождения.

«...я не настолько груб и склонен к крайностям, чтобы затевать большие сражения всего-навсего из-за слов. Ведь и древние отцы стремились говорить об этих вопросах со всем возможным благоговением и все-таки не сумели прийти к полному единомыслию» [30, т. 1, с. 117].

Не настаивая на однозначной формулировке, Кальвин предложил свой компромиссный вариант, грешащий монархианством:

Итак, православные критики абсолютно правы, отмечая постоянные расхождения и несоответствия, представленные в «Исповедании». Его прочтение свидетельствует о том, что символ веры печатался, очевидно, поспешно, без тщательного редактирования (свидетельство чему – не всегда точное обращение к стихам Библии, призванных подтвердить авторскую мысль). Впрочем, как признают современные исследователи, во многих изданиях «Исповедания», вышедших после гибели Лукариса, были допущены ошибки, неточности, текстуальные купюры. Но более важны здесь не технические моменты, а концептуальные. Отмеченная противоречивость и двойственность, собственно, наглядно отражают идейные колебания самого Лукариса, не всегда последовательного, не во всем убедительного в своих помыслах и поступках. Эти колебания, непоследовательность, идейное лавирование присутствуют и в его переписке с протестантскими деятелями, и в посланиях православным единоверцам.

Так, например, в ответах Давиду Вильгельму Лукарис не критикует арминиаство, хотя в душе был его противником. В письмах же к реформатам Иоганну Зиоданту и Давиду Леу, а также к обратившемуся в англиканство (которое приняло догмат Кальвина) Марку Антонию Доминису, наоборот, главное внимание уделяет свободе совести и предестинации. Из противоречий соткано и письмо Лукариса к членам Перемышльского православного братства. Так, он снова излагает здесь учение об оправдании верой без участия добрых дел (адресуя их при этом Богу):

«Доброе спасения нашего к нему же вси яко к концу взирати имама, елицы под иго подклонихомся Евангельское и правоверим в Господа... невидимая с небес посылаемая верным благодать, не дел ради наших от них же никое же благое створихом на земли, но богатства дела милости щедрого и человеколюбивого Бога на мны благоволившего осеняет, искупляет и избавляет от лютых бед» (*Приложение № 3*). С другой стороны, не признает (имея здесь в виду униатов) спасения вне Церкви (и тут же проскальзывает образ невидимой Церкви): «Елицы от нас изыдоша, от нас не бяху: в церкви бяху, не от Церкви не бяху, и сего от церкви изыдоша, не телесне церковь оставльше, но союз име же к самому Христу привязашася, отсеکشе и расторгше».

С одной стороны, избранными называет всех покаявшихся христиан: «Сиче всех нас, их же избрал Бог от сложения мира с наследники взлюбленного, Сына его в будущем животе...»; с другой – ставит под сомнение силу покаяния («ниже бо могут избранный от благодати Божия отпасти») как фактора спасения. Еще пример. В «Исповедании» Лукарис возражает против чрезмерного почитания икон. В письме же к русскому царю, приславшего иконы, Лукарис живописует:

«А как в Цареграде видели пречестные и пресвятые иконы великого твоего царствия... и великие люди у нас того просили, чтобы им тех святых образов послати посмотретьи, и я к ним не посылаю, а имею их паче великого сокровища и поставил и устроил их в тайных моих келиях, в которых и сам пребываю, и почитаю их и прикладываюся к ним...» [32, прил., с. 4].

Впрочем, напиши он царю обратное, – и напрасно ждать помощь из Москвы, напрасны мечты о престоле. А для его занятия, оказывается, может быть, достаточно лисьей шубы, поразившей турецкого визиря, о чем читаем в другом благодарственном письме патриарха.

Как хотелось бы обвинить здесь Лукариса в двуличии и даже непорядочности. Можно обвинить в этом и Мелетия Смотрицкого, который на Киевском соборе топтал, жег и всячески поносил свою «Апологию» перед угрозой физической расправы над ним казаков. Можно обвинять в продажности Ипатия Потя,

выросшего в православии, сделавшего светскую карьеру в кальвинизме, а духовную – в униатстве. Такой путь прошел Вельямин Рутский и многие другие. Судить тех, кто жил до нас, забывая часто о времени, в котором им приходилось действовать, вообще просто. Но нельзя исключить того, что убеждения Лукариса и других церковных деятелей действительно менялись в силу многих обстоятельств²⁵. На религиозные взгляды Лукариса не могли не повлиять события в Рутении и горестные «воления» единоверцев, борющихся с унией, козни католическо-иезуитской партии в Константинополе и трагическая история Доминиса. Но, бесспорно, главным фактором идейных колебаний патриарха стало влияние протестантизма. Протестанты оказались ближе Лукарису и своим участием в его судьбе, и той симпатией, которую передал племяннику Пигас, и тем противостоянием унией, которую продемонстрировали они в Бересте, Остроге, Вильно, и их стремлением к религиозному равновесию в Европе, без чего был бы невозможен Вестфальский мир.

Но все же главным фактором идейных поисков Лукариса было его стремление к реформированию православной Церкви. Ренессанс и Реформация, приведшие к возникновению новой христианской религии и реформе постсоборного католицизма, открыли новый путь духовного возрождения православной Церкви – путь приобщения к передовому западноевропейскому наследию. Поднять интеллектуальный уровень православия можно было обращением к богословскому потенциалу умудренного католицизма или молодого протестантизма. Первый вариант, ввиду идейного наступления Рима и его унионистских притязаний, встретил непринятие в Константинополе, Киеве, Москве. Протестанты также были «еретиками», но менее опасными и более сговорчивыми. Но симпатии к ним Мелетия Пигаса, Кирилла Лукариса, православных деятелей Украины и России были вызваны не только политическими соображениями. Протестанты помогли в решении злободневных культурно-просветительских задач, в разработке важных богословских проблем, необходимых православию. Правы Макарий, Коялович, Грушевский, отмечая, что православные полемисты в XVI-XVII ст., по сути, пользовались литературой и теми «наработками», которые уже апробировали протестанты Западной Европы в идейной борьбе с Римом. По мнению В.Ульяновского,

«деятельность протестантов, отрицающая необходимость традиционных христианских конфессий (?), как это не парадоксально, способствовала их возрождению, самоочищению и пробуждению к духовной работе. Деятели православной церкви в Украине в значительной степени использовали опыт протестантов для внутренней реорганизации и усовершенствования церковной жизни» [77, с. 211].

И снова вернемся к богословию. Противостояние протестантизма католицизму в богословском отношении было отрицанием (пусть не всегда последовательным) средневековой схоластики и возрождением мистической традиции, близкой духовным основам православия. С Реформацией в религиозную мысль

²⁵ Собственно, свои духовные поиски он сам описывает в письме к Марку Антонию Доминису: «Когда милосердному Богу угодно было просветить нас настолько, чтобы мы заметили, что пребываем в заблуждении, мы начали здраво рассуждать, что нам делать... Приобретя при содействии и любви друзей некоторые книги евангельских ученых, которых Восток не только не знал, но и не слышал о них, и призвав Св. Духа в молитвах, я в течение трех лет сравнивал учение Церкви Греческой и Латинской с учением, которое содержит Церковь реформаторская. Постепенно путем сравнения я научился здраво рассуждать над тем, о чем думал ложно. Иногда я колебался.., но, наконец, с Божьей благодатью, познал, что дело реформаторов более справедливо и согласно с учением Христа... И я больше не согласен с утверждением, что св. Писание может быть уравнено с изобретениями церковных преданий» [104, т. IV, р. 334].

Европы вернулось наследие Августина, которое своей актуализацией платонизма было альтернативой аристотелизму Фомы Аквинского. Протестантская идея в своем философском выражении во многом и стала продуктом августианства, выступившего против томизма. В этом противостоянии двух западных идейных систем православие пыталось сделать свой выбор, хотя обе системы не могли в полной мере отвечать запросам православия, воспитанного на восточном богословии. И все же часть православных безусловно тяготела к августианству. Ее как раз и представляли Пигас и Лукарис. В письме к Потею Пигас свое опровержение Аквината и Петра Ломбардского полностью строит на Августине, цитируя его сочинения и подчеркивая:

«Теперь дело идет о том, чтобы показать, что Августин стоит, как и следовало ожидать, за Кафолическую Церковь против римского двора» [51, т. 2, с. 118].

Еще более красноречиво обращение Лукариса к доктрине предопределения. Ведь и Кальвин в ней лишь обобщил ту идейную традицию, которую после Августина развивали (с большей или меньшей выразительностью) Иоанн Кассиан, Годескалк из Орбе (он же Готтшалк), Пьер Абеляр, Бернар Клервоский, Франческо Пикколомини. Приверженность к доктрине проявляли православные и протестантские писатели Западной и Карпатской Руси XVI-XVII ст.: ранний Смотрицкий, Симон Будный (в своем знаменитом «Катехизисе» – первом славяно-русском символе веры), анонимный автор учительного Евангелия, написанного в Галиции в 60-х гг. XVI ст., неизвестный автор «Няговских поучений на Евангелия» конца XVI ст. [46]. В конце XVII ст. в обращении к Августину увидели идейный прорыв католические мыслители в лице Корнелия Янсена и Блез Паскаля. Этот богословский пласт церковного разделения вскрывает Л. Карсавин:

«Весьма характерно, что именно августиновски-новоплатоновское течение, которое нам представляется наиболее родственным Православию, хотя и не безупречным, воспринимается западно-христианским, романским и римско-католическим сознанием как частью еретическим, частью близкое к ереси» [33, с. 408].

Впрочем, немало православных отдало дань католическим воззрениям: поздний Смотрицкий, Кассиан Сакович, Кирилл-Транквиллион Ставровецкий, Петр Могила, Досифей (его «Щит православия» также был отмечен «латинским влиянием»). В XVIII ст. две линии (условно говоря, протестантская и католическая) уже продолжены в Киево-Могилянской академии, затем в Москве и Петербурге, вызвав известное противостояние Феофана Прокоповича и Стефана Яворского, приведшее к радикальным изменениям в жизни всей православной Церкви России. По мнению некоторых православных богословов и ученых XX ст. (Георгия Флоровского, Антона Карташева, Льва Карсавина), в конечном итоге в русском православном богословии возобладали «протестантская линия». Об этом с явным сожалением пишет Карсавин:

«Если мы хотим назвать крупнейших русских богословов, мы должны будем назвать или мирян, или таких духовных лиц, ортодоксальность которых для многих компетентных представителей церкви подозрительна. И тот факт, что до самого последнего времени русская богословская мысль находилась в плену у протестантской, – очевидное следствие ее пассивности и робости. В богословии и догматическом и нравственном русская церковь еще потенциальна, только хранит наследие церкви древней, не решаясь на движение вперед» [там же, с. 355].

Однако этот «плен» помог православию в конце XVI – начале XVII ст. выстоять перед идейным натиском католицизма, накопить потенциал для проведения будущих реформ в развитии собственной школы, становлении богословского образования.

ВМЕСТО ЭПИЛОГА. Кирилл Лукарис и современный экуменизм



Итак, следует ли считать «Восточное исповедание христианской веры» сочинением Кирилла Лукариса? Безусловно, да. Слишком много изложенных в нем идей присутствует в его письмах, преломлено в реальных поступках. Другое дело, насколько «Исповедание» оригинально, что в нем от самого автора, а что заимствовано из других сочинений подобного жанра. Можно ли тогда считать православного патриарха Кирилла Лукариса кальвинистом, хотя бы скрытым²⁶? Безусловно, нет. Вся его жизнь была подчинена заботе о православной Церкви. И трудно не согласиться с авторами, которые называют его защитником православия. Весь патриарший период Лукариса – наглядное тому подтверждение. С одной стороны, он осуществляет план духовного обновления восточной Церкви, ища для нее союзников не только среди религиозных деятелей, но и политиков, и коронованных особ. С другой стороны, пытается оказать юридическую поддержку киевской иерархии и Петру Могиле (приняв его сторону в борьбе за митрополичью кафедру), духовно наставляет православных в борьбе с унией, помогает братствам в развитии православной школы (известные письма луцким и львовским братчикам).

То есть можно быть православным и симпатизировать другой религии, можно заботиться о своей Церкви и видеть ее в союзе с другими Церквями, можно защищать ее не одной лишь полемикой, отрицая наследие других Церквей, но и адаптацией того положительного, что в них накоплено. А это, собственно, и есть экуменизм, в поисках согласия признающий не только свое, но и чужое. То, что с одной стороны предстает как сомнение или двуличие, с другой стороны может быть просто мучительным поиском «золотой середины». То, что в бескомпромиссном XVII ст. рисуеться в черно-белых тонах, в конце XX ст. видится, порой, совсем иначе.

«Исповедание» Кирилла Лукариса является, по сути, первым опытом теоретического диалога между православием и протестантизмом, а деятельность – стремлением наполнить его конкретным практическим содержанием. Если диалог католицизма и православия, выступающих в роли Церквей-сестер, естествен и для XV-XVII ст. вполне понятен, то включение в него протестантизма, оцениваемого как проявление ереси, как выход из церковной традиции, как попрание отцовских устоев просто не могло не вызвать недоумения. Даже прагматический Острожский и дальновидный Могила не пошли дальше политического перемирия с протестантами, даже экуменические инициативы политических и религиозных деятелей Европы, вызванные самими «высокими» интересами, не устояли перед пропастью догматических противоречий.

Весьма красноречив здесь пример с Торуньским коллоквиумом 1644 г., созванным польским королем Владиславом IV, канцлером Иеремией Оссолинским и папским легатом Валерианом Магни в связи с планом некой универсальной унии, которую вынашивали католические и протестантские силы Европы. Среди теологов, приглашенных в Торунь для выработки унийной платформы, были известные протестантские ученые Георг Каллист, Конрад Герней, Герард Тиций, Иоахим Гильдебранд; католическую сторону представляли не менее именитые богословы Иаков Веллер, Иоганн Тюльфен, Август Калов. Но диалог перешел в перепалку.

²⁶ Именно в такую формулу облек свои сомнения, не покидающие его и после собора, Досифей. В своей «Истории иерусалимских патриархов» он резюмирует: «Кирилл Лукарис был тайный еретик, как это открылось из его многочисленной корреспонденции...» [113, т. 1, с. 278].

Участники коллоквиума, выражая интересы различных политических группировок, оказались занятыми не поисками союза, а пропагандой своего вероучения [100]. Предложение же лютеранина Георга Калиста о создании единой Церкви, которая, откинув противоречия христианских конфессий, будет опираться на абстрактное этико-философское учение, оказалось попыткой синкретизма, не менее сомнительного, чем униатизм. Коллоквиум показал не только то, что доктринальные расхождения Церквей значительны, но и то, что сами Церкви не готовы еще к диалогу. Католические участники заявили, что контакты возможны только с православными, имеющими с ними общую церковную традицию и само понятие Церкви. Провозглашая это, они обращались к примеру Рутении, то есть к церковной унии.

Кирилл Лукарис, напротив, именно в протестантизме увидел возможного партнера православия, не претендующего на поглощение одной Церкви другой, предлагающего обратиться к библейскому источнику и апостольскому христианству. Партнера не только в политической, но и духовной жизни, не только в культовой, но и доктринальной сфере. С этим можно соглашаться или нет. Но одно очевидно – своим видением церковной ойкумены Лукарис не вписывался в реалии XVII ст. и не мог быть понят современниками.

Но вот уже в начале XVIII ст. его утопические планы начинают приобретать реальные очертания. В 1716 г. группа англиканских богословов через приехавшего в Англию Фивайдского митрополита Арсения отправляет «восточным патриархам» проект «Соглашения между православным и католическим остатком британской Церкви и апостольской восточной Церкви». В силу большей близости англиканства к церковной традиции этот проект мог иметь и большие перспективы.

Непроизвольно напрашиваются аналогии между англиканским символом веры («39 статей», составляющих доктринальную основу «Книги общих молитв») и «Исповеданием» Лукариса. Последний симпатизировал английской Церкви не меньше, чем реформатской. В письме архиепископу Георгу Абботу он называет англиканство «дышащим одною верою» с православием (*Приложение № 2*). Оба символа полны противоречий, обтекаемых, не всегда четких формулировок; англиканство также пытается синтезировать различные идейные традиции: кальвинистскую, лютеранскую, католическую. В «39 статьях» сформулирован принцип спасения одной верой при сохранении добрых дел и сотериологической роли Церкви; принято учение о *Filioque*, первородном грехе и «падшей природе» человека; признано, что Священное Писание содержит все необходимое для спасения; из семи таинств главными признаны Евхаристия (с отрицанием трансубстанции) и крещение (в том числе младенцев), таинством придано символическое значение; сохранено учение о невидимой Церкви; признано, что вселенские соборы, как и сама Церковь, могут ошибаться; откинута поклонение иконам, мощам, призывание святых. Примечательно, что протестантские компоненты англиканства имеют преимущественно кальвинистскую трактовку, особенно в учении о предопределении. А некоторыми формулировками «39 статей» открыты для православия: отрицание сверхдолжных дел, чистилища, индульгенций, папской власти, проповедь и богослужение на национальном языке, причастие мирян под обоими видами, отмена обязательности celibата, исповедание трех ранних символов веры (Апостольского, Никео-Цареградского, Афанасиевого) и, что особенно важно, – признание идеала древней (до разделения) Церкви и стремление к его возрождению. Это стремление красной нитью проходит через все письменное наследие Кирилла Лукариса.

Не случайно англиканская Церковь в экуменическом аспекте наиболее перспективна из протестантских конфессий, что неоднократно доказывала в прошлом (тремя веками неутомимого сближения с православными в Европе и Америке, подписанием «Intercommunion» со старокатоликами), а также в XX ст. (ощутимое доминирование англиканства во многих экуменических проектах и деятельности Всемирного Совета Церквей). Экуменическую перспективу демонстрирует также лютеранская Церковь, в своей экклесиологии, общинной и культовой жизни имеющая серьезные точки соприкосновения с православием. Интересно, что православно–лютеранский диалог (реальное начало которого можно отнести к послевоенному времени), помимо доктринальных тем (например, «Авторитет и Церковь», «Писание и традиция», «Инспирация и канон», ставших рабочими на Московской встрече представителей двух Церквей в 1991 г.), обращается и к историческим страницам. Одной из тем встречи в Хельсинки (1981 г.) стали межцерковные контакты XVI–XVII ст.

Не потерял актуальности для христиан, вовлеченных в экуменический процесс, и образ Кирилла Лукариса. Особое внимание к нему проявляют участники православно–реформатского диалога. Его официальное начало относится к 1988 г., когда в швейцарском Луенберге собралось 34 участника, представляющих Всемирный альянс реформатских Церквей и православных ряда стран. Уже на второй встрече, проходившей в Москве (1990), внимание участников также обратилось к истории: главной темой нескольких дней заседания был Кирилл Лукарис.

Но тема не только интересна, а и весьма поучительна. Особенно для тех, кто все еще видит экуменический диалог как идейное состязание или политический торг. Бесперспективность доминирования конъюнктуры над духовностью, личных симпатий над общим благом, человеческого над Божественным подтверждает сама история. И беспомощные экуменические эксперименты XVI–XVII ст. – наглядное тому свидетельство. Поэтому симптоматично, что «знаком времени» (Мф. 16.13) стало возникновение в XX ст. богословия единства, которое берет во внимание прежде всего то, что объединяет христиан в одно целое, дабы впоследствии уже на этой основе выяснить, действительно ли причины разъединения между ними столь непреодолимы, что их нельзя сломать единой доброй волей во исполнение воли Христа «да будут все едино» (Ин. 17.21) [24, с. 26]. Богословие единства проверяется на фактах, которые раньше казались просто невозможными. Лукарис так и не смог преодолеть свою неприязнь к папству. Патриарх Иосиф Слипый в своем послании «Об единении во Христе» (1977) включает в Церковь и протестантов: «Также и наши Евангелики стоят на позиции Христовой Евангелии. Надо сделать шаг дальше к Апостолам Андрея и Петра, откуда начинается и продолжается наше христианство» [там же, с.144].

И с этим тоже можно соглашаться или нет, но слова примечательны. А в Аугсбурге 31 октября 1999 г. они получили своеобразное продолжение в принятии «Совместной декларации о доктрине оправдания», подписанной президентом Всемирной лютеранской федерации Христианом Краузе и президентом Папского совета по содействию христианского единства кардиналом Эдвардом Кэссиди, которая официально объявила конец противостоянию католиков и протестантов.

Итак, несмотря на свою преждевременность и проблематичность, попытка Кирилла Лукариса повернуть лицом друг к другу православную и протестантскую Церкви не прошла бесследно. И сегодняшние участники церковного диалога могут многое почерпнуть из этого опыта. Но это уже тема другой статьи, где роль протестантизма в экуменическом процессе и место в нем протестантских Церквей Украины и России должны получить специальное рассмотрение.

ПИСЬМО

Львовскому архиепископу Дмитрию Соликовскому

(Взято у П.Скарги – 128, s. 110-114. Перевод осуществлен с польского текста письма и сверен с – 23, с. 222-226).

Я, Кирилл Лукарис, Великий архимандрит церкви александрийской, экзарх столиц патриархов Матвея константинопольского и Мелетия александрийского, отправленный послом в королевство польское, подчиняясь воле старших своих, пришел в эти края не из легкомыслия и пустого любопытства. Я попал сюда в такое время, когда начались смуты, войны и перемены в Молдавии, Валахии и Трансильвании, вызванные беспокойным Михаилом, когда государь Валахии, Иеремия Могила, был лишен Михаилом власти и когда вожди пресветлого и могущественного короля польского возвратили Иеремии его власть. Последствием такой передраги, писем, которые имел от своего патриарха к светлейшему королю польскому и к иным лицам этого королевства и в. к. Литовского, я не мог вручить самостоятельно. Лично удалось мне передать лишь достойному и ясному Я.Д.Соликовскому, архиепископу львовскому, светлому Яну Замоискому, великому канцлеру и гетману польскому, и ясному князю Константину Острожскому, воеводе киевскому. Те же письма, которые я должен был лично вручить его милости королю, когда это оказалось невозможным, по приказу его величества передал воеводе киевскому, чтобы он вручил его милости королю. Были у меня письма и с другими адресами и, между прочим, к сенату и некоторым иным лицам в этом большом государстве. Но, побаваясь, чтобы мое пребывание здесь не стало поводом к какому новому неудовольствию между людьми, – что противно моим мыслям и желаниям, – я посчитал нужным возвратиться к своим. Но желая сохранить о себе добрую память, – что для каждого порядочного и честного человека дороже всего, – я оставил эту мою записку в руках его м. (милости. – В.Л.) архиепископа львовского, в симпатиях которого ко мне я убедился. В этой записке прежде всего удостоверюсь, что в эти страны я выслан патриархами не из пустой любознательности и не со злым умыслом: этого хотели и об этом просили те, которые по старому обычаю, следуя восточной церкви, придерживаются греческих обрядов. Вследствие этого патриархи, чтобы не показаться такими, кто не проявляет заботу о своих обязанностях, отправили меня сюда, чтобы, расспросив местные подробности, доложить о них его королевскому величеству и другим сановникам этого королевства. Кроме этого, я принес ответ от патриарха Мелетия на письма, что в минувшем году два представителя евангельского течения писали из Вильны к нему, прося, чтобы он принял их в общение с греческой церковью, подобно тому, как еще раньше Виттенбергские немцы писали к светлой памяти константинопольскому патриарху Иеремии, но ничего не успели. Но когда понял, что это не может быть приятным его м. королю и иным католикам, я этого ответа не дал и даже не распространял о нем слухов. Больше того: я даже избегал разговора с ними, кроме одного или двух на Вольни и то ради примирения. Некоторые убеждали меня поступить иначе, но я не согласился, чтобы не дать ни одного подозрения к недоразумению. Я хорошо знаю, и мои патриархи это видят, что евангелики не только вносят гибель и недоразумение в восточную и западную церкви, пример чего видим в данное время в Германии, Франции и Англии и иных странах, но вносят также в христианские государства начала, разрушающие добрые обычаи. А поскольку знаменитое и сильное ваше королевство (пусть бережет его Господь в процветании и целости) является таким, что от счастливого состояния его зависит благополучие всего христианского мира и всех людей, которые идут за Иисусом Христом, Спасителем мира, то я хочу и прошу Господа, – и не только я, но и мои патриархи, все греки и вообще христиане всех восточных церквей того хотят, – чтобы это королевство Господь

сберегал в мире. Хотя еретики западной Европы от ненависти к римской церкви и столице св. Петра и старались войти в союз с Востоком, но никогда принятыми не были, так как они сходятся с нами в тех лишь пунктах, в которых сходятся еврей и магометане, а именно, что есть один Бог, Творец и Промыслитель мира, справедливый и милостивый, Который злых наказывает, а добрых награждает, и в некоторых других общих вопросах. А в важных пунктах собственно христианского учения они с нами не сходятся: о древности церковных учреждений, об апостольском наследовании, об авторитете св. отцов и учителей обеих церквей, – все эти вопросы все их секты или некоторые из них решают отрицательно; так же в вопросах о числе и каноне книг св. Письма, о церковных обрядах, об оправдании, о литургии святой и принесенной на ней жертве, о почитании и святых мощах, о Богородице, о Пресвятой Троице – во всех этих вопросах они также с нами не сходятся и вдобавок новое объяснение Святого Письма со своей собственной головы выгадывают. Состоя от нас так далеко, сойтись с нами они в данное время уже не могут. Между тем все то, что есть спорного между восточной и западной церквами, только неученых и простых может смущать; ученые же легко примирят эти спорные пункты в любви Христовой. Мы не только не отвергаем столицу св. Петра, но ей достойное внимание и почет составляем, признавая ее первой и матерью. Мы имеем одну веру, одно крещение в одного Бога Отца и Сына и Святого Духа, признаем одну природу, одно всемогущество, одно Божество, одну надежду призвания, одну любовь, одни общие для всех христиан учреждения, молитвы и прошение за царя, правителей, вождей, за все правительственные учреждения большей или меньшей важности, одни пророческие и апостольские вопросы, одно почитание святых, правоверных отцов церкви греческой и латинской. Что же мы имеем общего с иными сектами? Некоторые из них одна секта признала еретиками, другая также признает их такими, проклинает и анафематствует их. Первые соборы обе церкви или, точнее, одна церковь обоих обрядов имели совместно, поскольку в устоях христианского учения ни одного расхождения между ними не было. Была между ними только некоторая разность или, точнее, разнообразие, что проявляется в различных обычаях, которых придерживался народ греческий и латинский. Но если бы оказалось возможным достигнуть такого единения восточной церкви с западной, то этого мы должны хотеть, хотя и нельзя надеяться, чтобы это произошло в наше время; в данное время одна сторона, из-за наших грехов, находится под властью иноверного хозяина; а хозяева и господа другой стороны, в наказание Божье, не проявляют заботу о согласии в обычаях и религии, словом, весь мир испортился. Думаю, что только серьезное исправление жизни и большая сила молитвы с обеих сторон может, с помощью Божьей, привести христианский мир к согласию. Что же касается меня, то, имея напоминание от его королевского величества, как послушный, оставляю его королевство и возвращаюсь к своим. При этом свидетельствую, что в этих странах ни о чем другом не заботился, как только о том, чтобы установить мир и согласие как между теми, кто стремится к единству и уже вступил в него, так и между теми, кто в нем еще не пребывает и думает, что совершает богоугодно. Но поскольку это желание мое в данное время не осуществилось, то приходится желать более лучшего и счастливого времени. Я со своей стороны, насколько смогу в своих хлопотах и трудах, буду заботиться перед своими патриархами, чтобы с моей стороны было сделано все, что только может оказать содействие миру и искренней любви, общественному благу и пользе этого преславного и благочестивого королевства, светлого короля и его мудрых учреждений. Это признание и исповедь моего сердца тебе, ясный и достойный епископ львовский, хозяин и патрон мой, оставляю, зная твою любовь и благосклонность ко мне. Ваша милость пусть использует этот документ по собственному усмотрению для установления доброй памяти обо мне в этом крае и для утешения тем, которые этого требуют.

Во Львове 24 января 1601 года.

Послание

Александрийского первосвященника Кирилла Лукариса
Кентерберийскому архиепископу

(Взято у П. Успенского, нашедшего послание в Синайской патриаршей библиотеке^{}.
Переведено с греческого и опубликовано Успенским – 69, с. 229-231).*

Весельем исполнило нас священное письмо блаженства твоего, особенно, когда коснулись нашего слуха те, вещаемые золотыми устами твоими, глаголы, которыми благословлял ты Христа за братолюбие и церковный мир, и которые внушают, что тебе дорог союз любви между обоими нами, дышащими одною верою и одним православием^{**}. Это ожидали мы от мужа, прилепившегося ко Христу и сердечно желающего, чтобы каждый и мудрствовал, как велит правая вера, и жил сообразно с нею. И глаголы в письме вашем подвигли ум наш чище смотреть на все ваше и с удивлением ублажать вашу Британию, удостоенную таких даров, за кои некоторые призывают ее знаменитою и преславною во время мира и войны. Что касается до моего недостойства, то меня удивляет не блестящая внешность, подлежащая чувствам, а та духовность, которая светит и блаженными делает человеческие души; я разумею преимущественно благочестие, правую веру и мудрость, в чем ваше царство с помощью Божией преуспевает. Да, я с удивлением ублажаю вашу Британию и свыше назначенного царствовать в ней Иакова, Тишайшего и Премудрого. Ибо и тут, по естественному закону, надлежало подобному сойтись с подобным. Да дарует же Вседержитель Бог царю царство неуязвимое, а царству царя многолетнего. Благо и тебе, блаженнейший отец, что учитель твой Христос избрал тебя пастырствовать в нашей Церкви, и благословил водить овцы на тучные пажити и к струям сладким. Наслаждайся духовною радостью и в ожидании венца правды живи здесь сколько можно долее, прославляя за все Владыку твоего Христа, в котором – свидетель Бога – любим тебя столько же, сколько и единомыслим с вашею апостольскою церковью^{***}. И по сейто во Христе любви все наши блага считаем благами вашей церкви, и общие с вами сохраним и соблюдаем здравые догматы, как и Евангелие, что пространно изложили мы в письме, посланному премудрому архиепископу Спалаты господину

Марку Антонию^{****}. Но об этом говорено будет в другое время. А теперь спешу известить твое великолепие, что мы всею душою приняты привет Тишайшего царя, выраженный нам в письме нашей святости, и храним его в нашем сердце как залог, который выше всякой цены. Ободренные вашею благосклонностью, дерзнули и мы написать немного Тихости Его. Ибо неудобно представлять царю многословие. А между прочим мы написали Ему, что ваше блаженство перескажет Тихости Его надобность мою. Посему прошу тебя, отец мудрейший, замени меня, поклонись от меня святому царю и словесно вырази Ему, какую любовь имею я к Тихости Его, а также и то, что воздаю бессмертную благодарность за гостеприимство, оказанное Митрофану, и изливаю перед Богом из глубины души пламенные молитвы мои и Тихости Его. Затем твое благоразумие поручит нас и все наше царственной милости и человеколюбия и так исполнит надобность мою. Митрофан же писал нам из Оксфорда, что он благодарен за твою любовь, за благородное обращение с ним и за благодетельное

^{*} Но раньше это письмо было опубликовано Аймоном в латинском переводе [86, р. 44-46].

^{**} Здесь и далее сохранен курсив П. Успенского.

^{***} Сноска Успенского: «Итак, Кирилл Лукарис прихрамывал! Справедливо же Иерусалимский патриарх Досифей многоученный подозревал его в наклонности к протестантству».

^{****} Комментарий Успенского: «Сей Антоний, современник Кирилла Лукариса, сначала был римско-католическим епископом в Спалате, городе Далмации, потом возненавидел Папу, убежал в Англию и там сделался протестантом. Хорош же приятель Лукариса!!!».

преднамеренье твое, и присовокупил, что беседы его с мудрыми у вас учителями удавоили прилежание его к учению. Да положит ему Господь преуспеть в этом, дабы он, возвратившись к нам, был полезен как проповедник слова Божия и как служитель церкви, ищущий благовременного случая для того, чтобы проглотить простых людей^{*****}. Итак, уповаем на Бога, что он, по святым молитвам вашим, избавит когда-либо Восток от сего зла. Благодать же Господа нашего Иисуса Христа да сохранит и вашу церковь от таковых, и блаженству твоему да даст многолетие ради пользы православия и многих душ.

В Египте 1618 года. Александрийский Кирилл.

Приложение № 3

Благословенная грамота

Александрийского Патриарха Кирилла Перемышльским гражданам, в которой в коей призываются те же ко крепкому стоянию в вере

*(Взята у А.Петрушевича, - 65, с. 22-28, нашедшего ее в древнем списке библиотеки Перемышльского капитула при Соборе Св. Иоанна Крестителя. Автор славяно-русского перевода не указан)^{*****}.*

Кирилл Милостию Божею Папа и Патриарх великого Града Александрийского и судия Вселенский.

Православным Христианам, благочестивым братствам от Бога устроенным и в известии утвержденным и под духовным правлением восточные церкви пребывающим сущему же в граде Премышли и в прочих градах як же верно поградских же и царских законех в повиновении сущем мирнейшаго Короля Полскаго, и всем прости Православна питомником и поборителем сыном смирения нашего в Дусе святом возлюбленным. Благодать, милость, мир от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа истиннаго настоятеля и ходатая и начальника и совершителя веры нашея.

Доброе спасения нашего к нему же вси яко к концу взирати имамы, елицы под иго подклонихомся Евангельское и правоверим в Господа Иисуса. Не тако обыче притяжано быти, ниже в оно можем достигати яко же хожем елма ество наше не мощно суще от спротиву нападающих пан от вну осуду и вне осуду, аки отягчаемо, носимо быти взбраняемо бывает на высоту стремнины и достигнути на веру горы, иде же таковое сокровище спасения нас к себе призывает. Сие мно неудобство многицы Господь наш гадательствуя, овогда убо путь узкий глаголаше и прискорбный; овогда же уху иглану уподобляя им же проити не возможно вельблуду, а иногда взяти крест в путешествии жития сего, ими же стужение назнаменуемо ест и весьма претрудно является спасение исправление. Понему же поразумевающе ученицы, начаху некогда недоумеватися, аще возможет кто спастися. Тем же к сей взирающе жестокости и от самих себе отнюдь вещи сея удержати немогуше, боятися и оскудевати душею имели быхом? Никако же нищевал бым, владика бо наш и Господь, облак недоумения сего от мысли апостольския отганяя невозможная глаголаше у члелек, возможна быти у Бога, ими же аки всех нас утешая дерзати и уповати; подающе на свышнее милосердие, еже бо невозможем мы, то Бог может в нас. Яко же Павел избранный нивчем же от себе недоволен бы, в всех же обаче взмагаше о взмагающем в нем Христе. Сие всех нас, их же избрал Бог от сложения мира с наследники взлюбленного, Сына его в буду-

^{*****} По мнению Успенского, здесь речь идет о католических пастырях.

^{*****} Текст грамоты совпадает с грамотой Лукариса, посланной им членам львовского Успенского братства также из Торговишты и с этой же датой, которую опубликовал в греческом тексте А.Крыловский [37, прилож.].

щим животе и несвершенных сухих и немощию обложенных и многими обстояными окружаемых, ими же запинаемы бываем доброе течение исправить в конец, да не покое муждо закосневая глаголю: действующе стропотному змии, иногда убо прельшаемым, иногда насилуемым, невидимая с небес посылаемая верным благодать, не дел ради наших от них же никое же благое створихом на земли, но богатства дела милости щедрого и человеколюбивого Бога на мны благоволившего осеняет, искупляет и избавляет от лютых бед. Сего ради множицею не совершении суще и немощными паче надежда совершены бываем, и одеваемся силою иже в обстоянных нечаянне свободаемся и напастуеми суще сопротивляемся врагу и попираем главу, блюдушого пята. Тем же убо имами хвалитися, не о себе, но о Господе, милующем нас, зане писано есть: Хваляйся о Господе да хвалитися. Сия к вам пишем братия и чада о Господе, не тако просто, а от вины не малые принуждаемы, понеже в ушесах наших звучит, елика страждаете скорбная от тамошних в вас архиерей иже превременные ради и зело краткие славы отвергнухся Господа и душа ваша предати всхотевших. Слышим бо сия чаще, аще и толико от вас растояще поразумеваем наносимыя вам неудобства и возвращаемся на вас козни протывныя бдящих, о сем и велми усердно желающих дабы вас в сети своей увязнули и купно привлекли, в ню же сами яму спадоса, самовольне себе низведши. Отню дуже и скорбим и толицем обидении, и уранены есмы сердцем, страждуше с вами аки присными уды тайного тела, и опасно вследующим стопам, истинныя веры основанныя на основании иже есть Иисус Христос. Страждаше сие из начала благочестивое житие, в самом том иже в едем насажденном раи, преизлишное гонение претерпевши. И ныне вооружаяся изобретатель злых, множество защитник имея священных догмат пременителей (сих же вы весте), ополчается против нашей простоте и скорбьми, и напастыми, и иными различными помышляет позивати от древнего основания веры православие и принести к догматем их же, не ведеша отцы наши. Но да познают глас Божи быти: еже жестоко есть противу рожну прати, нижебо могут избранный от благодати Божия отпасти. Елици бо от нас изыдоша, от нас не бяху: в церкви бяху, не от Церкви не бяху, и сего ради от церкви изыдоша, не телесне церковь оставльше, но союз име же к самому Христу привязашася, отсекше и расторгше. И иные немогуще студа терпети тчатъся преподавати и инем прелести сию. Та же помышляюще, яко в смехе всем предлежат и в поругании суть, и в самых ветхаго Рима поборников, и хотяще поккрыти поругание, обличие божественныя ревности, носити лицемерствуются, и притворяются аки добродетелию отступлением, и сего ради толика исходатайствуют вам скорби и сблазны их же, аще бы искони имели православные Христиане бояться, небы веровали в Христа ниже бы честной страсти и воскресению поклонились быша, и погубили бы веществование о вере и была бы нам вся наша пища, живот, спасение, слава и самый тот Бог. Но да не будет сим тако нам случитися Бога да убоимся, а не Антихристовых. Иже бо рече: устыдится мене и моих словес в роде сем прелюбодейнем и грешнем. Сын человеческий устыдится его, егда придет в славе Отца своего с Ангелы святыми. Сего убо да устыдимся, сего словеса сблосты да потщимся, да не устрашимся. Утвержденные нас быти хочет Господь. Претерпелый бо до конца, то спасен будет. Но речете, когда ли конец, и аще о сем вопрошаете, отвещевати вам буду, яко малодушие в плотолюбцах сей рождает помысел. Яко же и во неких иных случается, иж от благоключения привременных радостию сияти бывающе, егда увидят церковь вашу тленных вещей недостатствующу богатством, тогда преизбранну творят быти, глаголющую: сежу аки царица и вдова несм и плача неведети буду. Неведуще, яко не погрешает слово рекше: в один день придут раны ея, смерть и плач и глад и огнем сожена будет, яко крепок Господь судя ей. Проче инако от малодушия нецли побуждении бывше сумневаются: доколе глаголюще репети будем? Или почто врагом нашея веры толико терпит? И подобная сим, яко зело множайшая пагубное мечтание содрожит в себе человеческое: вся же суть суетна. Настоящее бо время подвигом есть время, ныне терпению нашему, да было бы позна-

ВОСТОЧНОЕ ИСПОВЕДАНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ВЕРЫ

Во имя Отца и Сына и Святого Духа

Кирилл, Патриарх Константинопольский, тем, кто испрашивает и желает познать веру боголюбивых греков, которых обычно называют Восточной Церковью, о том, как мы понимаем Православную веру, от лица христиан предлагает это краткое исповедание как свидетельство перед Богом и людьми, с чистой совестью, без всякого лукавства.

(Взято у Е. Киммеля – 103, р. 25-44. Перевод осуществлен с греческого текста при участии ассистента Львовского национального университета Л.Р. Олийнык и сверен с – 45, с. 35-49).

Глава I

Веруем в единого истинного Бога, всемогущего и бесконечного, в Трех Лицах, Отца, Сына и Духа Святого; Отца несотворенного, Сына, рожденного от Отца предвечно, единосущного с Отцом, Духа Святого, исходящего от Отца через Сына, единосущного Отцу и Сыну. Эти Три Лица единосущные мы называем Святой Троицей, которая всем творением всегда благословляема, прославляема и почитаема.

Втор. 4, 35; 6, 4. Ис. 40, 4. 6; 46, 9. 1 Кор. 8, 4. 6. Лук. 1, 37. Мат. 19, 26. Отк. 1, 20. Иер. 23, 24. 3 Цар. 8, 27. Рим. 11, 33. 1 Тим. 1, 17. Быт. 1, 26; 3, 12. 1 Иоан. 5, 7. Мат. 28, 19. 1 Кор. 12, 4. Еф. 4, 4. 5. 6. Иоан. 15, 26. Гал. 4, 6. 2 Кор. 13, 13.

Глава II

Веруем, что Священное Писание Богом передано (то есть Боговдохновенно), автором его является Святой Дух и никто другой, которому мы должны несомненно доверять. Ибо написано: мы имеем слово пророческое верное, и хорошо делает тот, кто к нему обращается как к светильнику, что светит в темноте. Поэтому и авторитет его выше авторитета церкви; ибо большая разница в том, учит ли Дух Святой или человеческий язык, ибо последний по незнанию может ошибаться, обманывать и быть обманутым, но Писание не может ошибаться, является непогрешимым и имеет постоянную власть.

2 Тим. 3, 16. 2 Петр. 1, 8. Иоан. 16, 13. Мат. 10, 20. Деян. 15, 28. Гал. 1, 11. 1 Фес. 2, 13. Еф. 2, 20. 1 Кор. 3, 10. Иер. 23, 28. Иоан. 3, 31. Пс. 60, 9. Пс. 115. Рим. 3, 4. Деян. 5, 29. Кол. 2, 8. Мат. 15, 9. Иез. 20, 18. Гал. 1, 8. Прит. 30, 5. Пс. 11, 7; 19, 8. 119, 86, 104, 142. Евр. 4, 12. Рим. 1, 12; 15, 5. Иоан. 20, 31; 10, 35. Мат. 5, 18; 24, 35. Ис. 40, 7. 1 Петр. 1, 24.

Глава III

Веруем, что всеблагой и всемогущий Бог прежде создания мира предопределил своих избранных для славы не по делам их, и нет никакой иной причины для такого избрания, как только любовь и милосердие Божье. Он также до создания мира отверг тех, кого осудил; если кто видит абсолютное совершенство и власть Божью, то понимает ясно, что причиной этого является Божья воля. И если кто видит установленное законами правило, то понимает, что причиной этого является Божья справедливость: ибо Бог милосерден и справедлив.

Еф. 1, 4. 2 Тим. 1, 9. Рим. 9, 11; 3, 9; 5, 12. 1 Кор. 4, 7. Еф. 2, 3. Тит. 3, 3. Иоан. 17, 6. 9. Рим. 8, 28. 29. Деян. 13, 48. 2 Фес. 3, 2. Тит. 1, 1. Лук. 10, 21. Мт. 13, 10. Мр. 4, 11. Иоан. 6, 37. 44; 12, 37. Рим. 11, 7. 2 Тим. 2, 19. Иоан. 10, 27. Мат. 15, 13. 1 Иоан. 2, 19. Откр. 13, 20. Мат. 20, 16. Рим. 9, 13. 18. Втор. 10, 14; 7, 6. Пс. 147, 9. Деян. 14, 16. Рим. 11, 33. 34. 35. 36.

Глава IV

Веруем, что Троичный Бог, Отец, Сын и Дух Святой, является Творцом видимого и невидимого. Невидимым называем ангелов, видимым небо и все, что под небом; и

потому, что Творец по природе благой, то создал все благое, что создал, и никогда не был творцом злого; и если есть что-то злое в природе, это от дьявола и человека. Ибо правило действительно и верно, что Бог не является творцом зла, причина этого не может быть Ему зачислена.

Быт. 1, 1. Иоан. 1, 1. Кол. 1, 16. Пс. 32, 6. Деян. 17, 24. Быт. 1, 27. Еккл. 7, 30. Пс. 5, 4. Иак. 1, 13. Иоан. 8, 44. Втор. 32, 4. 1 Иоан. 2, 16.

Глава V

Веруем, что все управляется Божиим Промыслом, которому мы должны поклоняться и не раздумывать над ним, ибо это выше нашего ума, и не можем истинные побуждения Его сами понять. Поэтому мы лучше будем в покорности молчать, чем много говорить, что не созидает.

Пс. 113, 11. Еф. 11, 1. Евр. 1, 3. Мат. 1, 29. Исх. 7, 3. 2 Цар. 12, 11; 24, 1. 1 Пар. 21, 1. 3 Цар. 3, 22. 23. Иов. 1, 12. 21. Ис. 10, 5. Иоан. 19, 11. Деян. 2, 23; 4, 27. Рим. 1, 24; 11, 33. Иер. 32, 19. Втор. 29, 29.

Глава VI

Веруем, что первый человек, созданный Богом, пал в раю, ибо презрел заповедь Божью, послушал совета лживого змея, и из этого дал ростки первородный грех для потомков; так что никто не рождается во плоти, не неся бремени этого греха и не издавая плодов его в этой жизни.

Еккл. 7, 30. Рим. 5, 12. 15, 19. Пс. 50, 6. Иов. 14, 4; 5, 14. Иоан. 3, 6. Еф. 2, 3. Быт. 8, 21. Рим. 8, 7. Гал. 3, 22. Рим. 3, 9. 26. Иоан. 3, 3. Еккл. 7, 21. Рим. 3, 12. 3 Цар. 8, 46. 1 Иоан. 1, 8. Иак. 3, 2. Прит. 20, 9. Рим. 7, 7; 6, 23.

Глава VII

Веруем, что Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, Себя Самого унизил, то есть в Своем Лице принял человеческую природу, от Духа Святого в утробе Девы Марии зачат. Что Он родился, страдал и погребен и воскрес, восславившись и даруя спасение и блаженство всем верующим. Мы с нетерпением ждем, когда Он придет для свершения суда над живыми и мертвыми.

Фил. 2, 6. Мат. 1, 22. Лук. 1, 35. Гал. 4, 4. Рим. 1, 3. Ин. 1, 14. Евр. 2, 14. 1 Кор. 15, 3. Рим. 4, 25. 1 Тим. 3, 16. 2 Тим. 4, 1.

Глава VIII

Веруем, что Господь наш Иисус Христос сидит по правице Отца и там за нас просит и выступает ходатаем; Он один выполняет обязанности правдивого и законного Первосвященника и Посредника, и Он один заботится о Своих верных и является Главой Церкви, наполняя и украшая ее различными благословениями.

1 Иоан. 2, 1. Рим. 8, 34. 1 Тим. 3, 5. Иоан. 14, 6; 10, 9. Мат. 11, 28; 18, 19. Иоан. 16, 23; 14, 13. Деян. 4, 12. Рим. 5, 1. 9. Еф. 2, 18; 3, 12. Евр. 4, 15; 5, 4; 12, 22; 7, 24; 9, 24; 10, 12. 18.

Глава IX

Веруем, что без веры никто не может быть спасен. Верой мы называем то, что оправдывает нас во Христе Иисусе, основу чего составляет жизнь и смерть Иисуса Христа, что проповедует Евангелие и без чего никто не может угодить Богу.

Евр. 11, 6. Рим. 14, 23. Евр. 11, 1. Рим. 10, 17. Иоан. 5, 24; 20, 31. Лук. 8, 11. Гал. 5, 6. Иак. 2, 14. 17. 22. Еф. 2, 8. Фил. 1, 29. Рим. 5, 2. Еф. 3, 12; 1, 13. Рим. 8, 16. 1 Иоан. 4, 13; 3, 19. Евр. 10, 22. Рим. 14, 5. Иак. 1, 6. Иоан. 3, 18.

Глава X

Веруем, что Церковь, которая называется вселенской, вмещает всех верующих во Христа, или уже закончивших свою земную жизнь, или перешедших в жизнь вечную, а также тех, кто подобно страннику пребывает еще в пути. Главою Церкви никоим образом не может быть смертный человек. Сам Господь наш Иисус Христос является Главою, и Он один держит в руках Своих бразды управления Церковью. Однако учи-

Мат. 7, 18. Рим. 11, 24. Иоан. 15, 5. Рим. 8, 7. 1 Кор. 2, 11. 14; 12, 3. 2 Кор. 3, 5. Еф. 2, 1. Кол. 1, 21. Рим. 3, 9. Мат. 16, 17. Иоан. 1, 5; 6, 44. Еф. 5, 7. Рим. 6, 17. 1 Петр. 2, 19. Рим. 14, 23. Еф. 2, 8. Иоан. 3, 3. 1 Петр. 1, 3. Иоан. 8, 34. Рим. 6, 18; 8, 2. Кол. 1, 12; 2, 13. Еф. 2, 5. 2 Кор. 3, 5. Пс. 99. Еф. 2, 10. 2 Кор. 5, 17. Фил. 2, 13; 1, 29. Втор. 30, 6. Иез. 11, 19; 36, 26. Иер. 31, 33; 32, 39. 1 Кор. 12, 3. Иак. 1, 17. 2 Петр. 1, 3. 1 Кор. 15, 10. Деян. 16, 14. 2 Тим. 2, 25. 2 Кор. 4, 6. 1 Кор. 1, 8. Рим. 7, 14. 15 etc. Гал. 5, 17. Мар. 9, 24. Пс. 118, 34. 36. 37; 142, 11. 12; 85, 10; 102, 2. 3.

Глава XV

Веруем, что Евангельские Таинства пребывают в Церкви, что их Господь установил в Евангелие и что их два. Мы не имеем большего числа таинств потому, что Наставник не передал больше. Мы не сомневаемся и в том, что они состоят из слова и материи, есть печатями обещания Божьего и дают благодать. Для того, чтобы таинство имело всю полноту, земная субстанция и внешнее действие должны отвечать назначению земной субстанции, согласно с установлением Господа нашего Иисуса Христа, и соединиться с истинной верой. Ибо недостаток веры нарушает полноту таинства. В дальнейшем держимся Слова и основ, которые есть печать Божьего обещания, и не сомневаемся нести благодать, чтобы таинства были невидимы.

Мат. 28, 19. 20. Лук. 22, 19. 1 Кор. 11, 13; 10, 23; 12, 3. Гал. 3, 15. Еф. 5, 25. Мар. 1, 4. 1 Кор. 11, 23. Рим. 4, 11. Исх. 12, 11; 13, 9. 1 Петр. 3, 21. Кол. 2, 11. Рим. 2, 28. 29. Деян. 8, 36. Иоан. 3, 5. Мар. 16, 16. Евр. 10, 22. 1 Кор. 11, 27.

Глава XVI

Веруем, что крещение является таинством, установленным Господом, что если никто не принимает, не имеет единения с Христом, ибо из смерти, погребения и славного воскресения Его происходит вся сила и все воздействие крещения. Эту форму крещения, установленную Господом в Евангелие, мы понимаем как такую, которая прощает грехи как первородные, так и те, что совершены. Следовательно тот, кто омыт именем Отца и Сына и Духа Святого, является возрожденным, очищенным и оправданным. О повторном крещении мы ни от кого не имеем указаний, поэтому удерживаемся от совершения этого несоответствия.

Мар. 1, 4. Иоан. 1, 6. 33; 3, 22. Мат. 28, 19. Мар. 16, 16. Рим. 6, 3. Кол. 2, 12. Гал. 3, 12. 26. Лук. 3, 3. Деян. 2, 38; 10, 47; 22, 16. Тит. 3, 5. Евр. 6, 4.

Глава XVII

Веруем, что второе таинство, установленное Господом, есть то, что мы называем Евхаристией. Ибо в ту ночь, когда был предан, Он сам взял хлеб, разломил и благословил, сказав Апостолам: Примите и потребляйте, это есть тело Мое. И взяв чашу Евхаристии, поблагодарил и сказал: Пейте из нее все, это кровь Моя, которая за многих проливается. Это делайте в память обо Мне. И добавляет Павел: И когда только хлеб этот потребляете и чашу эту пьете, смерть Господнюю возвещаете. Это простое, истинное и законное постановление Его замечательного таинства, участвуя в котором мы исповедуем и возвещаем правдивое и реальное присутствие Господа Иисуса Христа, которого открывает нам вера, а не выдуманное учение о транссубстанции. Веруем действительно, что верующие потребляют тело Христово во время Вечери не для повседневного материального употребления, но для познания содержания души, ибо тело Христа не является таким, что может быть видимым в таинстве, а только духовной верой постигается и дается нам; поэтому истинно, если мы верой потребляем, то имеем участие в этом, если мы не верим, всех плодов лишаемся. Соответственно пить чашу в таинстве означает справедливо пить кровь Господа нашего Иисуса Христа таким же образом, как это говорится о теле. Ибо Тот, Кто установил, распорядился относительно Своего тела так, как и о Своей крови; и заповедь эту нельзя исказить, не нарушать по человеческому капризу, а, наоборот, необходимо сохранять заповедь такой, какой нам передана. Следовательно, когда мы причащаемся в таинстве достойно и полностью приобщаемся тела и крови Христовых, мы признаем, что уже примирились и соединились с нашим Главой, воплотились в одно тело и твердо надеемся на награду в Его будущем царстве.

Мат. 26, 26. Мар. 14, 22. Лук. 22, 19. 1 Кор. 11, 23; 10, 16. Деян. 1, 9; 3, 21. Кол. 3, 1. Еф. 3, 17. Гал. 2, 20. 1 Кор. 12, 13. 2 Кор. 5, 7. Евр. 11, 1. Иоан. 6, 35. 53. 56. 57. 58. 60.

Глава XVIII

Веруем, что души умерших или пребывают в блаженстве, или в осуждении, в зависимости от поступков каждого: ибо, покидая тело, они сразу попадают или ко Христу, или в ад, поскольку каждый оказывается под судом таким, каким застала его смерть; после этой жизни нет ни одной возможности для покаяния, в этой жизни время благодати. По этой причине те, которые оправданы здесь, никакому наказанию не будут подлежать; однако те, которые умирают неоправданными, назначаются для вечного осуждения. Из этого видно, что выдумка о чистилище не должна приниматься, а мы должны утверждаться в той истине, что каждый, кто хочет спастись, должен покаяться в этой жизни и получить прощение грехов у Господа нашего Иисуса Христа. И на этом заканчиваю.

Думаем, что это краткое наше исповедание в будущем вызовет протест тех, кому нравится нас злословить и несправедливо преследовать. Но мы полагаемся на Господа нашего Иисуса Христа и надеемся, что Он не оставит в небрежении дела Своих верующих, и посох тех, кто недоброжелателен, не будет брошен в остаток праведных.

Евр. 9, 27. Лук. 16, 22. Еккл. 11, 3. Откр. 14, 13. Ис. 57, 1. 1 Фес. 4, 13. Рим. 14, 8. 2 Кор. 5, 1. Фил. 1, 21. 22. 2 Тим. 4, 6. Лук. 2, 25; 23, 42. Ис. 55, 6. Пс. 31, 6. 2 Кор. 6. Иоан. 9, 4; 11, 9. 10; 12, 35. Мат. 25, 1. Еккл. 9, 6. Мат. 25, 19; 24, 42. Евр. 3, 7; 4, 1; 10, 26. Гал. 6, 5. 2 Кор. 5, 10. Мат. 16, 26. Иез. 18, 4. Пс. 48, 6. 1 Петр. 1, 18. Авв. 2, 4. 1 Иоан. 1, 7; 2, 1. Евр. 1, 3; 7, 25; 9, 12. 22. 25; 10, 10. Тит. 2, 13. 1 Кор. 6, 11. Рим. 3, 24. Еф. 5, 25. Откр. 1, 5. 1 Кор. 1, 30. Иоан. 15, 3. Деян. 15, 9. Пс. 31; 102, 12. Ис. 43, 25. Иез. 18, 21; 36, 25. Кол. 2, 13. Рим. 5, 1; 8, 1.30. 38. Иоан. 3, 16. 36; 5, 24.

Вышеприведенное исповедание было написано нами сначала латынью, теперь мы дословно перевели его на наш язык с латинского прототипа, в котором мы кратко представили данную тему. Хотя обстоятельства требуют более подробного изложения в отдельном произведении, мы решили отложить это на будущее. С Божьей помощью вскоре позаботимся о том, чтобы все признали, что вера наша именно та, которую нам Господь Иисус Христос передал, проповедовали Апостолы и учит Православная Церковь. Из-за того, что некоторые верующие спрашивают в настоящее время о некоторых расхождениях в артикулах и наше мнение об этом, то мы, прибавляя к вышеказанному, отвечаем.

Вопрос первый

Должны ли Священное Писание читать все христиане?

Ответ

Священное Писание, если не все, то по меньшей мере места, необходимые для познания, все верующие христиане должны знать, верить в него, исповедовать и проповедовать, ибо нельзя научиться ни из чего другого, как только из Священного Писания; будем читать его или слушать толкование верующих мужей, которые истинно и напрямую его предъявляют и объясняют. Ибо слушать Священное Писание никому из христиан не запрещается и никому нельзя препятствовать в познании: ибо близко к ним Слово, в устах их и в сердцах их. Поэтому каждый верующий христианин совершает грех, умаляя и лишая себя слушания или чтения Священного Писания. Ибо это одно и то же, как если бы душу, жаждущую пищи духовной, ее лишили или не дали отвесть.

Втор. 6, 6; 17, 18. Ис. 1, 8. Втор. 31, 11. Неем. 8, 31. Иоан. 5, 39; 10, 27; 8, 31. Лук. 16, 29; 4, 16. Деян. 13, 27; 15, 21; 8, 28; 17, 11. 2 Тим. 3, 15. Рим. 15, 4. Кол. 4, 16. 1 Фес. 5, 27. 1 Иоан. 1, 4; 2, 12. Ис. 5, 13. Иер. 8, 9. Ос. 4, 6. Иоан. 7, 49. Лук. 11, 52. Мат. 23, 13; 15, 14. 1 Иоан. 4, 1. 1 Фес. 5, 19.20. Иоан. 17, 3; 21, 31. Пс. 118, 9; 118, 1. Лук. 11, 28. Откр. 1, 3.

Вопрос второй

Ясным ли и понятным для христиан является Священное Писание?

Ответ

Известно, что Священное Писание во многих местах имеет трудности в понимании, в отдельных словах и оборотах речи, но то, что является основой вероучения, ясно и понятно для возрожденных и просветленных Духом Святым. Следовательно, хотя читатель часто может столкнуться с некоторыми трудностями, все же, просветленный Духом Святым и опертый на само Писание, он не только придет к верному заключению, но и даст единственно верное толкование аналогичного места и выражения, которые сопоставит между собой. Ибо Писание светильник и свет, просветляющий ум верующих и разгоняющий тьму.

2 Петр. 3, 5. Пс. 18, 8; 118, 104; 24, 5. Ис. 53, 10. Иер. 31, 33. Иоан. 6, 45. Мат. 11, 25; 13, 11; 16, 17. Лук. 24, 45. 1 Иоан. 2, 27. 1 Кор. 1, 18; 2, 7; 12, 3. 2 Кор. 1, 13; 3, 9. 13; 4, 3. Еф. 1, 17; 3, 16. 19. 2 Петр. 1, 19. Рим. 12, 6.

Вопрос третий

Какие книги называются Священным Писанием?

Ответ

Священным Писанием мы называем все канонические книги, полученные и сохраненные нами как путеводную нить к нашей вере и нашему спасению. Это объясняется прежде всего тем, что они передают нам Богодухновенное учение, достаточное как для наставления, так и для просветления и усовершенствования того, кто пребывает на пути к вере. Мы верим, что число канонических книг объявлено Лаодикийским собором, их Вселенская и Православная Церковь Христова, просветленная Духом Святым, признает по сегодняшний день. Те книги, которые называем апокрифами, потому не имеют названия Священного Писания, что Духом Святым не получили авторитета и признания, как те, которые мы в полной мере и без всяких сомнений считаем каноническими, среди них Пятикнижие Моисеево, Агиографы и Пророки, которые Лаодикийский собор установил необходимыми для чтения; таким образом Ветхий Завет имеет 22 книги. К достоянию Нового Заветы мы относим четыре Евангелия, Деяния Апостолов, Послания святого Апостола Павла, а также Соборные Послания, к которым надлежит еще прибавить Откровение, что принадлежит любимцу Господа. Эти книги мы называем каноническими и признаем их Священным Писанием.

2 Тим. 15, 16. 1 Петр. 1, 21. 1 Тим. 4, 10. 1 Иоан. 5, 5. Рим. 3, 12. Деян. 3, 24; 26, 22. 1 Кор. 15, 3. 4. Деян. 17, 11. Втор. 4, 2; 5, 1; 6. Ис. 1, 7; 23, 6. Мат. 22, 29. Мар. 7, 27. Еф. 2, 20. 1 Кор. 3, 10-12. Иер. 23, 28. Иоан. 3, 30. 1 Петр. 4, 11. Прит. 30, 5. Еккл. 12, 10. Гал. 1, 8; 6, 16; 3, 15. 1 Кор. 4, 6. Втор. 12, 32. Откр. 22, 18. 19.

Вопрос четвертый

Что мы должны думать об иконах?

Ответ

Как нас учит Божественное Священное Писание, которое говорит ясно: Не делай себе резьбы и никакого подобия того, что на небе сверху, и что на земле внизу, и что в воде под землей; не поклоняйся им и не служи им. Ибо мы должны служить не творению, а одному Творцу и создателю неба и земли, только Его одного почитать. Из этого не следует, что мы изображения икон, являющиеся искусством знаменитым, не поддерживаем и отвергаем, но иметь изображения Христа и Святых любому, кто желает, позволяем. Но мы отвергаем поклонение и служение им, поскольку Духом Святым запрещено это в Священном Писании; чтобы мы незаметно для себя не стали почитать вместо Творца и Создателя краски, мастерство художника и его творение. Того, кто думает иначе, мы считаем несчастным, ибо он имеет ум, закрытый густой тьмой, и сердце его внутри затвердело. Лучше подчиняться заповеди Божьей, чем

слушать пустое человеческое суесловие. Мы заявляем это в страхе Господнем и с чистой совестью, хотя и отдаем себе отчет в том, что выдержать бурю, разбухшую из-за этого вопроса, нужны силы, намного большие наших. Поэтому на этом заканчиваем ответы, присоединенные к данному исповеданию. Пусть Господь даст всем во всем правильное познание и чистую совесть.

Исх. 20, 4. Лев. 26, 1. Втор. 4, 15; 5, 8; 27, 15. Ис. 40, 18; 44, 12; 46, 5. Деян. 17, 29. Рим. 5, 22. 1 Иоан. 5, 21. Иер. 10, 8. Авв. 2, 18. Пс. 113, 12. Иоан. 4, 32. Втор. 6, 13. 1 Цар. 7, 3. Ис. 63, 16. 3 Цар. 8, 39. Пс. 49, 15; 75, 11. Мат. 4, 10. Рим. 10, 13; 1, 25. Гал. 4, 8. 1 Кор. 7, 23. Деян. 10, 25. Кол. 2, 18. Откр. 19, 10; 22, 8. 9. Мат. 6, 9. Лук. 11, 1.

Совершено в Константинополе, месяца января 1631 года.
Кирилл Патриарх Константинопольский

Библиография

1. *Аверинцев А.* Приложение // Христианство. Энциклопедический словарь: В 3 т. – М.: БРЭ, 1995. – Т.3. – С.328-488.
2. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией: В 5 т. – С.Пб., 1846-1853. – 1851. – Т. 4 (1588-1632).
3. *Амфилохий*. Палеографическое описание греческих рукописей IX-XVII вв.: В 4 т. – М.: Унив. изд., 1879-1880.
4. *Апанович Е.М.* Полемические записки на полях харьковского экземпляра Острожской Библии // Федоровские чтения. 1981. – М., 1985. – С. 172-178.
5. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси: В 14 т. – Вильно, 1867-1904. – 1870. – Т. 7.
6. *Брянцев А.* Патриарх Кирилл Лукарис и его заслуги для православной Церкви. – С.Пб.: Тип. журн. «Странник», 1870.
7. *Ванштейн О.Д.* Россия и Тридцатилетняя война 1618-1648 гг. Очерки из истории внешней политики Московского государства в первой половине XVII в. – Л.: Наука, 1947.
8. Византийский временник. – С.Пб., 1896. – Т. III. – С. 678-680.
9. *Вишенский Иван.* Сочинения. – М.-Л.: Наука, 1955.
10. *Гильфердинг А.* Гус. Его отношение к православной церкви. – С.Пб.: Тип. А.Майкова, 1871.
11. *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт церковно-исторического исследования): В 2 т. – К.: Тип. С.В.Кульженко, 1883, 1898.
12. *Горский А.В.* О соборе Иерусалимском 1672 года // Прибавление к Творениям св. Отцов. – С.Пб., 1871. – Т. 24 – С. 568-620.
13. Грамоты вселенских патриархов с изложением православного исповедания. – 3-е изд. Восточные Кафолические Церкви – М.: Тип. К.Л.Риккер, 1853.
14. *Гриневич В.* Минуте залишити Богові. Унія та уніатизм в екуменічній перспективі. – Львів: Свічадо, 1998.
15. *Грушевський М.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – К.: Наук. думка, 1991-1997. – 1994. – Т. 6.
16. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1993-1996. – 1996. – Т. 6.
17. *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока: В 2 т. – К.: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1895. – Т. 1, ч.1 Памятники патриарших уставов.
18. Документы, объясняющие историю западнорусского края и его отношение к России и Польше. – С.Пб.: Тип. Э.Праца, 1865.
19. *Евгений (Болховитинов).* Описание Киевского собора и киевской иерархии. – К.: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1825.
20. *Еленевский К.С.* Мелетий Смотрицкий // Православное обозрение. – 1861. – Кн.6. – С.111-150; – Кн. 7. – С. 272-298; Кн. 8. – С. 422-454.
21. *Жукович П.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609). – С.Пб.: Тип. Глав. Упр. уделов, 1901.
22. *Жукович П.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (с 1609): В 6 ч. – С.Пб.: Тип. М.Меркулова, 1903. – Ч. 6 (1629-1632 гг.).
23. *Завитневич В.В.* Палинодия Захарии Копистенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. – Варшава: Тип. Варшав. учеб. округа, 1883.
24. Знаки часу. До проблеми порозуміння між Церквами. – К.: Сфера, 1999.
25. Иеремия, патриарх Константинопольский. Ответы лютеранам / Пер. с греч. архим. Нил. – М.: Б.м., 1866.
26. *Исаевич Я.Д.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI-XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1966.
27. Исторический список епископов и потом патриархов святой и великой Церкви Христовой, находящейся в Константинополе от 36 года по Р.Х. по 1834. – С.Пб.: В тип. Департамента уделов, 1862.
28. Источники по истории Реформации / Пер. Д.Н.Егорова: В 2 вып. – М.: Тип. В.С.Протопопова, 1906. – Вып. 1.
29. *Калайдович К., Строев П.* Обстоятельное описание славяно-русских рукописей, храня-

- шихся в Московской библиотеке графа Ф.А.Толстого. – М.: Тип. С.Селивановского, 1825.
30. *Кальвин Жан*. Наставление в христианской вере: В 3 т., 4 кн. – М.: Изд. Рос. госуд. гуманитар. ун-та, 1997-1999.
31. *Каликст Георг* // Православная богословская энциклопедия: В 14 т. // Под ред. Н.Н.Глубоковского. – С.Пб.: Странник, 1907. – Т. VIII. – С. 24-27.
32. *Каптерев Н.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII ст. – М.: Тип. Л.Ф.Снегирева, 1885.
33. *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. – С.Пб.: АО «Алетейя», 1994.
34. *Кирилло-Мефодиевский сборник* // Изд. И.Мартынов. – Париж-Лейпциг: В книж. лавке Франка, 1867. – Вып. II.
35. *Коялович М.* Литовская церковная уния: В 2 т. – С.Пб.: Тип. Н.Тихменева, 1859, 1861.
36. *Крип'якевич I.* Козаччина в політичних комбінаціях 1620-1630 рр. // Записки Наук. т-ва ім. Шевченка. – 1913. – Т.СХVII. – С. 65-114.
37. *Крыловский А.* Львовское ставропигиальное братство. (Опыт церковно-исторического исследования). – К.: Тип. Н.Корчак-Новицкого, 1904.
38. *Латышев В.В.* Материалы для истории архиепископии Синайской горы // Православный Палестинский сборник. – С.Пб., 1909. – Вып. LVIII. – 2-ая пол. – С. 23-402.
39. *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени // 2-е изд. – С.Пб.: Изд. И.Л.Тузова, 1904.
40. *Лебедев А.П.* Греко-восточная церковь под владичеством турок после падения Византийской империи: Исторические очерки // Богословский вестник. – 1894. – Т. I, кн. 1. – С. 35-59.
41. *Лебедев А.П.* Греческая церковь и римский католицизм. Из истории греко-восточной церкви от падения Константинополя, в 1453 году, до настоящего времени // Там же. – 1899. – Т. I, кн. 1. – С. 347-376. – Кн. 2. – С. 505-543.
42. *Лебедев А.П.* Кирилл Лукарис // Православная богословская энциклопедия: В 14 т. // Под. ред. Н.Н.Глубоковского. – С.Пб.: Странник, 1907. – Т. XI.
43. *Лебедев А.П.* Константинопольская патриархия. От эпохи падения Византийской империи до ближайших к нам времен. Предварительные замечания // Богословский вестник. – 1894. – Т. III. – Кн. 3. – С. 376-388.
44. *Лебедев А.П.* Обзор источников истории греко-восточной церкви после падения Византийской империи, с критическими о них замечаниями // Там же. – 1894. – Т. III. – Кн. 1. – С. 512-570.
45. *Лукарис К.* Восточное исповедание христианской веры / Вступ. статья, пер. на нидерл., прим. проф. Й.А.Мейера; Пер. с нидерл. А.В.Двужжилова. – С.Пб.: Мирт, 2000.
46. *Любашенко В.І.* Історія протестантизму в Україні // 2-е вид. – К.: Поліс, 1996.
47. *Майченко И.* Досифей, патриарх Иерусалимский и его время. – М.: Унив. тип., 1878.
48. *Макарий, митр. (Булгаков).* История Русской Церкви: В 12 т. // 2-е изд. – С.Пб.: Тов-во Р.Голике и А.Вильборг, 1903. – Т. X, XI.
49. *Махушев В.* Восточный вопрос в 16 и 17 веках. По неизданным итальянским памятникам // Славянский сборник. – 1876. – Кн. 3. – С. 1-26.
50. *Малий катехізис д-ра Мартіна Лютера і Християнське вчення.* - Львів: Стрім, 1995.
51. *Мальшевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви: В 2 т. – К.: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1872.
52. *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным: В 2 ч. – С.Пб.: Унив. изд., 1858-1860.
53. *Нічк В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – К.: Наук. думка, 1990.
54. *Оболенский К.М.* О новых материалах для биографии константинопольского патриарха Кирилла Лукариса // Православное обозрение. – 1860. – № 1. – С. 95-100.
55. *Овсянников Е.* Патриарх Кирилл Лукарис и его борьба с римско-католической пропагандой на Востоке: В 2 ч. – Новочеркасск: Прил. к ж. «Вера и жизнь», 1903.
56. *Осинин М.* Попытки протестантов к соединению с православною восточною церквью в XVI в. // Христианское чтение. – 1865. – Кн. 1. – С. 38-61.
57. *Павлович Ф.* Патриарх Кирилл Лукарис в борьбе с иезуитами // Духовная беседа. – 1859. – Т. 8. – С. 20-29, 252-268, 427-441, 545-558.
58. *Павлович Ф.* Патриарх Кирилл Лукарис и его значение в истории Восточной Церкви // Духовная беседа. – 1860. – Т. 7. – С. 146-150.
59. *Пальмов И.* К вопросу о сношениях чехов-гуситов с восточною церквью в первой половине XV в. – С.Пб.: Тип. Елеонского, 1889.
60. *Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст.* Тексти і дослідження. – К.: Наук. думка, 1988.
61. *Памятники полемической литературы в Западной Руси // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссією: В 39 т. – С.Пб., 1872-1927. – 1878. – Т. 4 (Кн. 1). – 1882. – Т. 7 (Кн. 2). – 1903. – Т. 19 (Кн. 3). – 1914. – Т. 31.*
62. *Петров Н.* Очерк истории православной духовной школы на Волыни // Труды Киевской духовной академии. – 1867. – Кн. 1. – С. 180-242.
63. *Петров Н.* Слутский архиепископ Марк Антоний Де Доминис и его значение в южнорусской полемической литературе XVII века // Там же. – 1879. – Т. 1, кн. 1. – С. 204-227, 332-355.
64. *Петрушевич А.П.* Акты, относящиеся к истории Южно-Западной Руси. – Львов: Тип. Ставропигийского ун-та, 1868.
65. *Петрушевич А.П.* Дополнения ко сводной Галицко-русской Летописи с 1600 по 1700 год. – Львов: Тип. Ставропигийского ун-та, 1891.
66. *Петрушевич А.П.* Сводная Галицко-русская летопись с 1600 по 1700 год. Литературный сборник,

- издаваемый Галицко-русскою Матицею. – Львов: Тип. Ставропигийского ун-та, 1874.
67. *Померанцев И.* Иерусалимский патриарх Досифей (1669-1707). Исторический очерк // Сообщения Императорского православного палестинского общества. – С.Пб., 1908. – С. 1-32.
68. *Порфирий (Успенский П.)*. Александрийская патриархия: Сб. материалов, исследований и записок, относящихся к истории Александрийской патриархии. – С.Пб.: Изд. Импер. Академии наук, 1898. – Т. 1.
69. *Порфирий (Успенский П.)*. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. – М.: Тип. И.Ефимова, 1880. – Ч. II. – Отд. 2.
70. Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998 / 2-е изд. – М.: Изд-во МФТИ, 1999.
71. *Савчук П.* Причинки до правдивости Кирила Лукариса // Богословия. – 1930. – Кн. 1. – С. 23-41.
72. *Сладкопевцев П.* Отношение папистов к православным грекам в первые годы по разрушению турками греческой империи // Духовная беседа. – 1860. – Кн. 11. – С. 135-149.
73. *Сладкопевцев П.* Отношение лютеран к православным грекам в первые годы по разрушению турками греческой империи // Там же. – С. 162-175.
74. *Соколов И.И.* Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. – М.: Тип. Эллиснера и Ю.Роман, 1880.
75. *Соколов И.И.* Про відносини української церкви до грецького Сходу наприкінці XVI та на початку XVII ст. за нововиданими матеріалами: Іст. нарис // Записки Іст.-філол. відділу ВУАН. – 1919. – Кн. 1. – С. 53-84.
76. *Троцкий И.Е.* Учено-литературные труды о архимандрита Андроника Димитракопула // Христианское чтение. – 1873. – Кн. 12. – С. 581-643.
77. *Ульяновський В.І.* Історія церкви та релігійної думки в Україні: Навч. посібник: У 3 кн. – К.: Либідь, 1994. – Кн. 2: Середина XV - кінець XVI ст.
78. *Филарет (Гумилевский)*. Обзор русской духовной литературы: В 2 кн. / 3-е изд. – С.Пб.: Изд. И.Л.Тузова, 1884. – Кн. 1 (862-1863 гг.).
79. *Флоровский Г.* Пути русского богословия / 2-е изд. – Paris: YMCA-PRESS, 1981.
80. *Харламович К.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. – Казань: Унив. изд-во, 1898. – С. 264.
81. *Харламович К.* Острожская православная школа // Киевская старина. – 1897. – Т. 58. – Кн. 5. – С. 177-207. – Кн. 6. – С. 363-388.
82. *Христофор Филарет.* Апокрисис в переводе на современный русский язык. – К.: Тип. Киев. губерн. управления, 1870.
83. 400 лет Брестской церковной унии. 1596-1996: критическая переоценка: Сб. материалов междунар. симпозиума, Неймеген. – М.: Библ.- богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 1998.
84. *Шмурло Е.* Римская курия на русском православном востоке в 1609-1654 гг.: В 2 ч. – Прага: Орбис, 1928.
85. *Эриксон М.* Христианское богословие. – С.Пб.: «Библия для всех», 1999.
86. *Aumon J.* Monuments authentiques de la religion des Grecs... – A la Haye: Cher. Charles Delo, 1708.
87. Augsburg and Constantinople: The correspondence between the Tubingen theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession / Ed. G.Mastrantonis. – Brookline: MA, Holy Cross, 1982.
88. ΒΕΛΑΝΙΔΙΩΤΗΣ Ι. Ο ΕΘΝΟΜΑΡΤΥΕ ΠΑΤΡΙ ΑΡΧΗΣ ΚΥΡΙΑΛΛΟΣ Ο ΛΟΥΚΑΡΙΣ. – ΑΘ: Τυρ. Π. Σακελλarioy, 1906.
89. Ibidem. Ο ΠΟΛΥΦΘΗΜΟΕ ΚΑΙ ΠΟΛΥΣΟΦΟΕ Κ ΥΡΙΑΛΛΟΣ Ο ΛΟΥΚΑΡΙΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙ-ΚΟΣ Π ΑΤΡΙΑΡΧΗΣ. – ΑΘ: Τυρ. Π.Σακελλarioy, 1907.
90. *Benz E.* Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation mit der östlich-orthodoxen Kirche. – Marburg, 1949.
91. *Caliam C.S.* Cyrill Lucaris. The Patriarch Who Failed // Journal of Ecumenical Studies. – L., 1973. – Vol. 10. – N. 2. – P. 32-38.
92. *Chodyncki K.* Kościół prawosławni a Rzeczpospolita Polska. Zarys Historyczny. 1370-1632. – Warszawa: Palac Staszica, 1934.
93. *Chrysosculus.* Narratio historica turbarum, quas Constantinopoli moverunt Jesuitae adversus Cyrillum Patriarcham, anno Domini 1627 et 1628, et alia dignissima // Aymon J. Op. cit. – P. 201-236.
94. *Diplca Gellaziusza* Antapologia Apologiej, która do przeczacnego Narodu Ruskiego... – w r. 1631 (B.m.).
95. *Halecki O.* Unia Brzeska w świetle współczesnych świadectw greckich // Sacrum Poloniae Millennium. Rozprawy, szkice, materiały historyczne. – Rom, 1954. – Nr. 1. – S. 71-137.
96. *Harasiewicz M.* Annales Ecclesiae Ruthenae, gratim et communionem cum S.Sede Romana habentis. – Leopoli: Typ. Inst. Rutheni Staurop., 1862.
97. *Hering G.* Ökumenisches patriarchat und Europäische politik. 1620 – 1638. – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1968.
98. *Hoffmann G.* Greichische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Taxte. II 1: Patriarch Kyrrillos Lukaris und die römische Kirche // Orientalia christiana. – Rom, 1929. – Vol. XV/1. – N. 52. – S. 1-114.
99. *Hurmuzaki E.* Documente privitoare la istoria Romanilor: 2 Bd. – Bukarest: Typ. R.Schmid, 1882-1886.
100. *Jobert A.* De Luther á Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté. 1517-1648. – Paris: In-tut d'Etudes Slaves, 1974. Польский перевод: *Jobert A.* Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517-1648. – Warszawa: Volumen, 1994.
101. Katalog rękopisów orientalnych ze zbiorów polskich. T: Katalog dokumentów tureckich. 1455-1672 / Red. A.Zajaczkowski. – Warszawa: PAN, 1959.
102. *ΚΑΡΜΙΡΗΣ Ι.Ν.* Μητροφανης ο Κριτοπουλος... – ΑΘ, 1937.

103. *Kimmel E.* Monumenta fidei Ecclesiae orientalis: 2 Bd. – Jena: Hrsrg. v. H. Wiessenborg, 1850.
104. *Legrand E.* Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle. – Paris: Alphonse Picard et Fils, éditeurs, 1884. – T. I, II. – 1895. – T. III, IV. – 1905. – T. V.
105. *Lukaszewicz J.* Dzieje Kościołów wyznania helweckiego w Litwie: W 2 t. – Poznań: Druk. Orędown. na Garbarach, 1842.
106. *Ibidem.* O Kościołach Braci Czeskich w dawnej Wielkopolsce. – Poznań: Nakl. Powszech., 1835.
107. *Mihalcesco J.* Les idées calvinistes du patriarche Cyrille Lucaris // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. – Paris-Strassburg: Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, 1931. – N. XI. – P. 506-520.
108. Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis / Ed. Dr. W. Wilkowitz. – Leopoli: Typ. Inst. Rutheni Staurop., 1898. – T. I. – Par. 2.
109. *ΜΠΑΛΑΝΟΣ Δ.* Η ομολογια Κυριλλου του Λουχαρεως. – ΑΘ: Typ. Π. Σακελλιω, 1906.
110. *Müller L.* Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18 Jahr. – Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften, 1951.
111. *ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ Χρ.* ΚΥΡΙΛΛΕ ΛΟΥΚΑΡΙΕ (ΑΝΑΤΥΠΩΣΙΣ ΕΚ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΗΜΕΡΑΣ). – ΕΗ Τ ΕΡΓΕΣΤΗ: Τυποστυ του Λουσα, 1907.
112. *Ibidem.* Κυριλλος Λουκαρις. – ΑΘ: Παπαμιχαηλ, 1939.
113. *ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ Α.* Αναλεχτα ι εροσολυμιτικης σταχυολογιας η συλλογη ανεχδ σταν ... T. I-V. – C.Π.β.: Изд. Импер. Академии наук, 1891-1898.
114. *Papadopoulos Th.* Studies and documents relating to the history of the Greek church and people under Turkish domination. – Brussel, 1952.
115. *Perret Ed.* Metrophanes Kritopoulos, Kyrilos Loukaris et Geneve (1627-1640) // Ekklesia kai Theologia. Church and Theology. – London, 1980. – Cap. β. – P. 1025-1054.
116. *Philippi Cyprii* Magnae ecclesiae Constantinopolitanae. Chronicom ecclesiae Graecae. – Franequerae: J. Gyselaer, 1679.
117. *Pihler A.* Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jahrh. oder: Der Patriarh Cyrillus Lukaris und seine Zeit. – München: Verlag der J.J. Lentner. Buchhandlung, 1862.
118. *Podskalsky G.* Greichische Teologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. – München, 1988.
119. *Rosemond K.* Cyrille Lukar. Sermons 1598-1692 // Byzantina neerlandica. – 1974. – Vol. 4.
120. *Ibidem.* Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. Jahrhunderts // Kirche im Osten. – 1970. – N. 13. – S. 9-17.
121. *Runciman S.* The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. – Cambridge, 1968.
122. *Saraniewicz I.* Patrychiat wschodni wobec Kościoła ruskiego w Polsce i Rzeczypospolitej polskiej. – Kraków: Univ. Jagiellońskiego, 1879.
123. *ΣΑΘΑΣ Κ.Ν.* Νεοελληνική φιλολογία... (1453-1821). – ΑΘ, 1868.
124. *Schlier R.* Der Patriarch Kurill Lukaris von Konstantinopel. Sein Leben und sein Glaubensbekenntnis. – Marburg: Einzelh. Buch, 1927.
125. *Schramm G.* Der polnische Adel und Reformation 1548-1607. – Wiesbaden: Veröffentlichungen des Inst. Europ. Geschichte, 1965.
126. *Schüssler H.* Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums. – Wiesbaden: Veröffentlichungen des Inst. Europ. Geschichte, 1961.
127. *ΣΥΡΙΓΓΟΣ Μ.* Κατα χαλβινιχων κεφαλαιων, και ερωτησεων Κυριλλου του Λουχαρεως... – Βυκαρεστ, 1690.
128. *Skarga P.* Na Threni i Lament Theophila Orthologa, do Rusi Greckiego Nabożenstwa, przestoroga. – Kraków: Druk. A. Piotrkowczyka, 1610.
129. *Smith Th.* Collectanea de Cyrillo Lucario, patriarcha Constantinopolitano... – London: G. Bower, 1707.
130. *Smotrzyckiego Meletiuza* Apologia peregrinaty do Kraiów Wschodnych... – Lwów: w Druk. J. Szeli, 1628.
131. *Socolovius St.* Ad Wirtembergensium Theologorum invectivam... – Cracovii: Apud. Emundi Hatoti, 1586.
132. *Susza J.* Saulus et Paulus Ruthenae unionis // Vita Meletii Smotriscii / Ed. J. Martynov. – Bruxelles: Typ. Francisci Vromant, 1864.
133. Synodus Jerosolymitana adversus Calvinistas haereticos... sub Patriarcha Jerosolymorum Dositheo celebrata... – Parisii: B.m., 1678.
134. *Sysin F.E.* Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil. 1600-1653. – Cambridge: Harvard Un-ty, 1985.
135. *Szelagowski L.* Układy Władysława i dysydentów z Gustawem Adolfem // Kwartalnic Historyczny. – 1899. – № 9. – S. 94-119.
136. *Theophila Orthologa* TeyZe Swiętey Wshodney Cerkwie Syna ΘΡΗΝΟΣ το ιest Lamentiegyneys Powczehney Apostolskej Wshodney Cerkwie z obiasnieniem Dogmat Wiary... – w Wilnie: B.m. 1610.
137. *Vischer L.* The Legacy of Kyrill Loukaris // A Contribution to the Orthodox – Reformed Dialogue. – Mid-Stream, 1986. – Vol. 25. – N 2. – P. 47-58.
138. *ΧΑΤΖΗΑΝΤΩΝΙΟΥ Γ.Α.* Κυριλλος Λουκαρις. – ΑΘ, 1954.
139. *Wengerscii A.* Libri quatuor Slavoniae Reformatae... – Amstelodami: Apud. J. Waesbergios, 1679 (факсимильное издание).
140. *Winter E.* Russland und päpsttum. I: Von der Christianisierung bis zu der Aufklärung. – Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1960.