
*С.Л. Йосипенко,
кандидат філософських наук,
докторант Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

ТЕОЛОГО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМА В РАНЬОМОДЕРНІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ. СТАТТЯ ЧЕТВЕРТА: РЕФОРМИ ЦЕРКВИ, РЕФОРМИ СУСПІЛЬСТВА

Теза про секуляризацію як розмежування сфер політики та релігії, які впродовж модерної історії Європи перетворилися на автономні та самодостатні сфери життя суспільства, визначає перспективу, в межах якої аналіз релігійних, політичних, соціальних процесів у пізньосередньовічному та ранньомодерному суспільстві – від “григоріанської реформи” XI ст. до “конфесійного абсолютизму” XVII ст. – розкриває парадоксальність теолого-політичного поєднання. У названий період боротьба між світською та духовною владою за встановлення ієрархії на основі власного домінування призводить до прискорення процесів автономізації згаданих сфер, яке засвідчує взаємозумовленість релігійних та політичних процесів того часу. Завдяки цій зумовленості “церковна теологія, спростовуючи теологію секулярну, насправді її цим підтримує чи, щонайменше, підживлює її настільки ж, наскільки підриває” [11, 151].

Таку саму парадоксальну формулу можна застосувати не лише до боротьби світської та духовної влад, а й до динаміки самих релігійних процесів: поширений сьогодні спосіб розглядати контрреформацію та корелятивні їй реформи католицької та інших церков як “католицьку реформу” чи “православну (контр)реформацію” лише поза увагою специфіку зв’язку з власне протестантською реформою, яка була, якщо не причиною, то, щонайменше, каталізатором цих процесів. Одним із головних завдань цих “реформ у відповідь” було перехопити ініціативу в боротьбі релігій, надолжити втрачене внаслідок розколу християнства і, зрештою, повернути його єдність – якщо не у вселенському, то, щонайменше, у національному масштабах. Корелятивність шляхів цих реформ значною мірою була забезпечена саме змагальним характером. Проте зведення реформ лише до боротьби конфесій між собою не дасть змоги оцінити їх значення та наслідки для ранньомодерного суспільства. Зокрема, акцентування “реакційного” характеру згаданих реформ відсуває на задній план ті традиції – ідейні, інституційні, соціальні, на які спиралася кожна з церков під час їх здійсненні, тоді як апелювання передусім до традицій (характерне для самих “реформаторів”) підштовхує дослідника розглядати церковні реформи виключно в межах їх внутрішньої генези та контамінації традицій; в обох випадках ігноруються соціальні та інтелектуальні зміни, які були безпосереднім контекстом та наслідком церковних реформ і які дають змогу оцінити їх значення для становлення модерності.

З’ясування значення наслідків церковних реформ не лише для релігійного життя чи для церкви, а й для духовної культури в цілому є ключовим моментом розуміння метаморфоз теолого-політичного поєднання в ранньомодерний період. Тому предметом нашої статті буде уточнення теолого-політичної проблематики церковних реформ та окреслення шляхів і способів її дослідження. Щоб проаналізувати церковні реформи у контексті ранньомодерного суспільства, слід подолати межі окремо взятих церковної історії та історії ідей і визначити такий аспект дослідження реформ XVI–XVII століть, в якому враховуватиметься вся різноманітність реєстрів цього складного історичного феномена, пов’язаного передусім з історичними змінами християнства у перспективі “довгого середньовіччя”, в якій реформи цього періоду постають водночас як можливе продовження та заперечення григоріанських реформ XI століття [1, 116–118]. Тому реформи XVI–XVII століть можна розглядати як кульмінацію тих процесів, які відбувались у європейських суспільствах пізнього середньовіччя, коли створювалися інтелектуальні та соціальні передумови цих реформ (враховуючи звичайно, що однією з їх складових є саме опозиція історичним змінам християнства). У такій оптиці ранньомодерний період постає як вихід із середньовіччя, але не як відмова від “застиглих”, “фундаментальних” чи “органічних” форм та цінностей, а як своєрідна легітимація досягнутого впродовж середніх віків – вибух реформації є болісною реакцією на такі зміни. Щодо відродження християнської духовності всі ці реформи розвивались в одному сенсі, бо їх кінцева мета була однаковою – повернутись до істинної та дієвої релігії. Але їх безпосередніми наслідками є остаточне закріплення історичних змін християнства, зокрема розколу єдиного християнства на окремі конфесії. З погляду історії понять у добу реформ йшлося не про боротьбу конфесій, а лише про боротьбу старих і нових церковних порядків, справжньої і несправжньої релігії, зрештою – про боротьбу за визнання чи невизнання інших віросповідань у статусі релігії. Цим пояснюється історична двозначність ранньомодерних реформ церкви: вони є непомітним переходом між легітимацією старого та запровадженням нового. Так, за твердженням Райнгарта Козелека, “поняття реформації спочатку, схоже, вживалося лише в церковно-історичному значенні відновлення споконвічних християнських відносин, а потім як понятійне позначення епохи стало окреслювати початок так званого “нового часу”” [3, 321]. Підкреслення історичних та соціальних аспектів церковних реформ має на меті увиразнення їх специфіки з огляду на співвідношення мети, засобів і наслідків – їх теологічні та організаційні аспекти у своїй рівноцінності та взаємодоповнюваності для дієвців не можна розглядати окремо – як виникнення нових (чи повернення до старих) ідей та їх застосування. Такий розгляд може привілювати один абстрактно взятий із цих моментів і, відповідно, демарш історії ідей чи історії церкви. У перспективі становлення модерності їх слід розглядати одночасно як задум, взятий разом

з його реалізацією, з огляду як на єдність інтелектуальної і соціальної історії, так і на те, що проблема засобів або, за словами Жака Марітена, “ефективної реалізації принципів твангелії в земному існуванні та соціальній поведінці” [8, 49], яка поставала перед церквою завжди, а в період реформ стає мало не визначальною. Проблема засобів нівелюється з погляду окремо взятих політичної чи інтелектуальної історії, де привілеюються або формулювання цілей – з погляду політичної історії теологія є лише інструментом пропаганди та легітимації (тоді як дійсними і важливими є лише співвідношення сил та інтересів або ж формулювання ідей, простору яких належить теологія), який щонайменше прямо не залежить від політики, існуючи та розвиваючись сам по собі. Тимчасом політика стає у кращому разі сферою компромісу щодо ідей чи контекстом, здатним вплинути на їх сприйняття, – тим, чим аналіз ідей може знехтувати через їх неправильне застосування.

Критика цих підходів, з погляду соціальної історії ідей, яка вивчає їх інструменталізацію та інституалізацію – те, як політичні інтереси та ідеї зароджувались, сприймалися, використовувались та перетворювались у світлі соціальних зв'язків і соціально мисленого, увиразнює ті феномени, які не мають особливого значення ні з погляду окремо розглядуваних політичних чи економічних процесів, ні з погляду історії філософських чи теологічних ідей, але яким дієвці того часу надавали великого значення, – реформи культу, реорганізація богослужіння та церковної ієрархії, їх соціальні наслідки. Вивчення інституційного чи соціологічного аспектів цих феноменів здатне пояснити ті метаморфози, які відбуваються під час переходу від боротьби ідей до запровадження цих ідей у життя. Важливість проблеми засобів у цей період пов'язана також із тим, що в процесі церковних реформ оприявлюються зміни соціальної конфігурації ранньомодерної доби – становлення модерних держав, конституювання нових політичних спільнот, переключення повноважень між духовною та світською владою і, зрештою, формування нового індивіда з новим типом релігійності і новими духовним потребами. Вихід на сцену нових дієвців брутално засвідчує розрив між “вічністю” ідей та мінливістю світу, яка ставить перед дослідником проблему не лише історичного значення, а й історичного сприйняття реформ, того, як дієвці їх ініціювали, переживали, сприймали та осмислювали, як стала можливою їхня усвідомлювана чи неусвідомлювана, активна чи пасивна, позитивна чи негативна, але все-таки цілеспрямована участь у змінах, які безпосередньо зачіпали ментальний та соціальний простір їхнього життя. Названі аспекти (задіяння і перетворення традицій, наслідків їх для суспільства та індивіда, історичне сприйняття та значення церковних реформ у широкому сенсі – від приготувань до об'єднання церков у другій половині XVI століття до інтеграції української церкви у нову російську державу на початку XVII століття) є предметом розгляду провідниками церковних реформ у контексті становлення модерності.

Організаційні та культові реформи, здійснені у православної церкви митрополитом Петром Могилою, зазвичай розглядаються із зазначених нами позицій окремо взятих інтелектуальної, політичної чи церковної історії як засоби реалізації якоїсь історичної мети. Так, Аркадій Жуковський, аналізуючи зусилля Могили у справі об'єднання церков, вирізняє передусім “суто релігійно-теологічний аспект”, що “включає також інституціонально-адміністративно-організаційну реформу, яка була пов'язана з суспільно-політичними факторами” [2, 180]. Георгій Флоровський, який розглядає постать Могили як “передусім організатора”, підкреслює, що “при ньому церква виходить з тієї розгубленості та дезорганізації, від яких вона страждала з часів Берестейського собору. І разом з тим все було пронизано чужим, латинським духом” [6, 49]. По-різному розглядаючи саму мету діяльності Могили, згадані автори оцінюють і його реформи стосовно мети. Проте, з огляду на значення церковних реформ для тогочасного духовного життя в цілому, вони заслуговують бути розглянутими передусім у соціальному аспекті. Саме такий напрямок досліджень окреслює Валерія Нічик, звертаючи увагу на неповноту і недостатність підходів “дослідників XIX і початку XX сторіччя, які розглядали діяльність Могили з точки зору його місця в протиборстві католицизму та православ'я”. Сама вона вважає за необхідне розглядати цю боротьбу “лише як суттєву передумову розпочатої Могилою розбудови духовної єдності українського народу, яка здійснювалася на ґрунті синтезу й переосмислення наукового, релігійного й політичного досвіду Заходу і Сходу Європи через такі інституції, як церква, школи, колежі, друкарні... Саме ця його діяльність є визначальною для оцінки ролі й місця мислителя в історії України” [5, 262]

У цьому аспекті реформи церкви виходять за межі контексту визначення позицій у боротьбі віровчень чи в їх упорядкуванні. Їх треба розглядати в усій повноті їх актів: паралельного впорядкування і чіткої артикуляції віровчень, закріплення його на рівні культу, церковної організації, інструменталізації цього віровчення через заклади освіти і книговидавництва, запровадження моделей чіткої регламентації поведінки людини з огляду на це віровчення. Така релігійна політика, яку Вольфганг Райнгардт назвав конфесіалізацією [10], спричинює утворення міцно пов'язаних та чітко ідентифікованих релігійних і політичних спільнот з суворою дисципліною (та, відповідно, засобами її контролю) на всіх рівнях – ідеологічному, моральному, соціальному, які мають бути основою становлення модерних націй. Паралельне і суголосне формування християнських конфесій та конфесійних ідентичностей у ранньомодерну добу демонструє як різноманітність шляхів модернізації, так і можливість її “пасивного” варіанту. Тому, всупереч підходам “позитивної” стратегії історичного дослідження, модернізація не завжди має вигляд внутрішньо вмотивованого, самодостатнього і цілеспрямованого історичного процесу. Розглядаючи реформи Петра Могили крізь призму конфесіалізації, тобто простежуючи їх роль у процесах модернізації, ми позиціонуємо ці реформи в контексті політичної та соціальної історії

релігії, в якому для розкриття цієї ролі реформ слід враховувати інституційні аспекти історії ідей – як інструменталізацію, так і критику, яку вона породжує, – а також ті зміни, які відбуваються впродовж інструменталізації та критики, на противагу “позитивній” стратегії історії ідей, коли всі ці аспекти сприймаються як моменти цілеспрямованого процесу раціоналізації.

Сучасний теолог Степан Ярмусь так визначає загальну спрямованість реформ Могили: “Митрополит Петро Могила займався, впорядкував й реформував переважно феноменальні аспекти церковного життя – такі, як літургичне життя Церкви, вишколення і дисципліна духовенства, що включало його обрядову формальність, а також священничу літургійну інтенційність... по суті, Могила займався їхньою “сакраментальністю”, а не їхньою містичністю, тобто – таїнственністю” [7, 163]. І хоча, як зазначає інший сучасний теолог, Павло Меєндорф, таке спрямування було запозичено із західних зразків, “вихований у латинській системі, Могила беззастережно приймав латинське сакраментальне богослов'я в післятридентських формулюваннях. Тому в своїх поясненнях кожного таїнства Могила уважно вказував на матерію і форму кожного і наполягав, щоб, звершуючи таїнство, священник усвідомлював священнодію” [4, 67]. Йдеться не про механічне запозичення – шляхом такої “латинізації” відтворюється релігійність нового, модерного типу. Післятридентське католицьке “відновлення” вимагало поширення правил церковної служби і їх розуміння не лише серед священників, але й серед їхньої пастви, і це було потрібно як для новонавернених, особливо уважних як до обрядових подробиць, так і до поживлення духовного життя взагалі. Саме завдяки цьому ми спостерігаємо по всій твропі масове поширення требників, агіографічних збірників, учительних євангелій – творів тих жанрів релігійної літератури, на видання яких українська церква того часу спрямовує свої головні інтелектуальні зусилля.

Через це інтелектуальний спадок реформ, до якого можна залічити, окрім названих жанрів, полемічні догматичні памфлети і трактати, проповіді і повчання, не можна розглядати лише як вираження певних теоретичних ідей. Якщо враховувати подвійний аспект цих церковних реформ – історико-церковний та соціальний, вони стають цікавими для історика ідей не стільки через наявні в них теоретичні ідеї (які, звичайно, можна розглядати крізь призму філософських чи теологічних теорій того чи іншого часу), і не через їх практичне спрямування (хоча така їх генеалогія, безперечно, є важливою), скільки через метаморфози застосування цих ідей у певному соціальному контексті. Цю проблематику можна визначити як теолого-політичну: в ній йдеться про визначення соціальних статусу та функцій церкви, завдань церковного і священницького служіння тощо. У межах аналізу теолого-політичної проблематики релігійних текстів не йдеться про оцінювання ортодоксальності поглядів релігійних мислителів. Адже дослідник може давати такі оцінки лише тоді, коли сам виступає від імені якоїсь ортодоксії. У протилежному разі спроби оцінювати ортодоксальність і традиційність того чи іншого релігійного мислителя будуть наслідком застосування до релігії описаних вище настанов політичної чи інтелектуальної історії, в яких релігія розглядається як вираження національних, цивілізаційних чи інших інтересів.

Водночас ця “історизація” релігійних проблем дає змогу визначити ті контексти, в яких відбуваються зміни настанов щодо соціальних функцій та статусу релігії. Наприклад, С.Ярмусь вміщує реформи Могили у два широкі контексти: перший – контекст “душпастирства [яке] змінюється. Цю зміну зумовлюють стан людини, природа її потреб та час” [7, 143–144], причому ці потреби соціально структуровані і змінюються відповідно до змін характеру теолого-політичного поєднання в період від перших століть християнства до наших днів. Другий – контекст змін релігійності чи становлення істинного християнства в Україні, який, на думку Ярмуся, “треба поширити майже до самих початків офіційного християнства на Україні”, де Могила, на думку автора, посідає парадоксальне місце, бо “не борювався з цим [язичницьким] суевір'ям засобами пастирських повчань та з'ясуванням суті речей, а просто складав про нього нові літургичні чини, а відтак протидіяв йому молитвою” [7, 154–154]. Парадоксальність згаданого поєднання літургійного та когнітивного аспектів релігії розкриває специфіку діалектики інструменталізації на рівні масового, народного християнства ранньомодерної доби.

Перетворення на рівні масової релігійності перебувають у центрі уваги теорії конфесіалізації, яка місце церковних реформ у становленні модерних держав визначає на основі порівняльного вивчення шляхів протестантської та католицької реформ, які закінчуються формуванням конфесійної ідентичності нових політичних спільнот. Водночас у “добу контрреформації” змінюється характер реформ – вони відбуваються вже не “знизу”, як це було на початку протестантської реформації, а “згори вниз”, за активної участі церковної і політичної влад, які здійснюють політику конфесіалізації у тісному співробітництві, хоча форми цього співробітництва залежать від конкретної конфесії та умов і обставин конкретної країни. Проте підкреслення активного державницького начала в теорії конфесіалізації і впливу тісного співробітництва між церквою та державою на перерозподіл повноважень між ними і на автономізацію сфер релігії і політики не виключає важливості тих процесів формування конфесій, які відбуваються на рівні масової релігійності, де успішна соціальна інструменталізація віровчення є чинником згуртування чи “вертикальної інтеграції” спільнот.

Літургійні реформи, які становлять важливу соціальну складову церковних реформ XVI–XVII століть і внаслідок яких здійснюється така інструменталізація, призводять до утворення особливого типу релігійності людини – осмисленої і усвідомленої, вивіреної за догматикою; тому їх не можна розглядати лише як зовнішній, компромісний в політичному чи цивілізаційному сенсах бік церковних реформ. Характерною ознакою цієї нової релігійності, що постає на теренах усієї післяреформаційної твропи “в добу літургії”, стає, на думку Жака Лебрена, “інтеріоризація

культу”, симптомом якої є те, що “культурні книги стають надбанням світських людей, а релігійна література, так само як і проповіді, ставить за мету свідоме залучення світських людей до обряду” [9, 414]. Значення такого жанру літератури для релігійного життя підкреслює Петро Могила у “Вступі” до “Требника” (1646): “Широ ж пильнуй, освящений Притче, набути цю, так потрібну для спасіння тобі й твоєму ближньому книгу, пам’ятаючи те, що у цьому марному світі для рятунку душі твоєї нічого дорожчого й милішого не повинно бути...” [2, 289]. Як засвідчує цей текст, літургійні елементи набирають у той час все більшої ваги і дедалі частіше стають предметом публічного обговорення – нова релігійність вимагає продуманого і в певному сенсі “раціоналізованого”, тобто теологічно обґрунтованого культу, приведення найменших його рис у відповідність до духу євангелія і Традиції, тобто особливої уваги до інструменталізації вічних цінностей.

Через це, в перспективі обраного теолого-політичного підходу до ранньомодерної духовної культури, аналіз названої проблематики в працях релігійних мислителів цієї доби набуває визначального значення для дослідження. І поняття релігійного мислителя стає тут симптоматичним, якщо під таким мати на увазі не просто теолога чи діяча церкви, а автора, який осмислює релігійні проблеми свого часу і в роботах якого, за висловом Жана-Клода Шмітта, релігія стає “об’єктом думки” і не “ідеологією”, а “ідеологією, що звертається до індивідуальної участі, ідентифікується зі сферою приватною” [12, 56].

Таким чином, головними аспектами реформ церкви в перспективі становлення модерності стають співвідношення держави та церкви, політики та релігії, автономізація їхніх сфер впливу, а також, що має не менше значення, формування нового типу духовності, який інструменталізується в нових соціальних стандартах, котрі застосовуються в межах чітко ідентифікованих спільнот. Приймаючи за основу тезу про те, що підґрунтям подальшої історичної динаміки є зміни статусу і функцій релігії, належить з’ясувати, якими шляхами відбуваються переходи в межах сформованого переліку проблем: від питань про реформи культу – до питання про умови можливості реформування релігії; від категорій “істинного” та “хибного” – до категорій “старого” і “нового”, а згодом і “своєї” та “чужої” традиції; від суперечок навколо ортодоксії і ересі – до способів врегулювання проблеми різноманітності конфесій; від делегування питань істинності і єдності віри остаточно “небесному суду” – до земного впорядкування проблеми толерантності і нетолерантності; від суперечок про опікування душами – до проблеми політичного устрою, на рівні спільноти в цілому, і від етики – до політики на рівні індивіда. Відповіді на ці запитання будуть предметом наших подальших досліджень.

ЛІТЕРАТУРА

- Гудзяк Б.** Криза і реформа: Київська Митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – Львів, 2000.
- Жуковський А.** Петро Могила й питання єдності Церков. – К., 1997.
- Козеллек Р.** Часові пласти. Дослідження з теорії історії. – К., 2006.
- Месндорф П.** Літургійні реформи Петра Могили: новий погляд // П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч. – К., 1997.
- Нічик В.М.** Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997.
- Флоровський Г.** Пути руссаго богословія. – Paris, 1983.
- Ярмусь С.** Досвід віри українця. Вибрані твори. – К., 2002.
- Maritain J.** L’Homme et l’Etat. – Paris, 1965.
- Le Brun J.** Le christianisme, les hommes, la société au XVII siècle // Nouvelle histoire de l’Eglise. – T. 3. Réforme et Contre-Réforme. – Paris, 1984.
- Reingard W.** Etat et Eglise dans l’Empire entre Réforme et Absolutisme // Etat et Eglise dans la genèse de l’Etat moderne. – Madrid, 1986.
- Renoux-Zagatij M.F.** Théologie sacerdotale contre théologie séculière: la question du droit divin des rois // Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne. – Paris, 1999.
- Schmitt J.C.** Problèmes religieux de la genèse de l’Etat moderne // Etat et Eglise dans la genèse de l’Etat moderne. – Madrid, 1986.